



De Castizo y Española Español
Criollo.

De Negro y Española Mulato.



De Español y Albina Tornatras.
Negro.

De Tornatras y India Lobo ó
Zambo.

VISIONES Y CREENCIAS



VISIONES Y CREENCIAS

IV

**Anuario Conmemorativo del V
Centenario de la Llegada de España a América**

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA UNIDAD AZCAPOTZALCO

VISIONES Y CREENCIAS

IV

**Anuario Conmemorativo del V
Centenario de la Llegada de España a América**

**MEXICO
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES AREA DE HISTORIA DE MEXICO
1992**

Rector General:

Dr. Gustavo A. Chapela Castañares

Secretario General:

Dr. Enrique Fernández Fassnacht

Rectora de la Unidad Azcapotzalco:

Dra. Sylvia Ortega Salazar

Secretario de la Unidad:

Ing. Enrique Tenorio Guillén

**Director de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades:**

Mtro. Jorge Fernández Souza

Jefa del Departamento de Humanidades

Mtra. Ma. Elvira Buelna Serrano

Coordinadora del Anuario IV:

Mtra. Guadalupe Ríos de la Torre

**Coordinador de Publicaciones
de la División**

José Francisco Conde Ortega

Disño y cuidado de la edición: Silvia Pappe

Portada: Don Ygnacio Maria Barreda y Ordoñez, 1777

Ilustraciones portadillas: Tomadas de *México y los grabadores europeos*, Artes de México. Año XX,
No. 166.

ISBN 970-620-135-1

Primera edición otoño de 1992

© Universidad Autónoma Metropolitana

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Av. San Pablo No. 180

Azcapotzalco

México, 02200, D.F.

Impreso en México.

INDICE

PRESENTACION

José Valero Silva.....7

LA CONMEMORACION DE UN HECHO HISTORICO

José Valero Silva 37

ESPAÑA, FRONTERA DE LA MODERNIDAD

Rafael Rojas.....53

ECLESIASTICOS Y VIDA COTIDIANA EN LA CASTILLA DEL SIGLO DE ORO

J. Carlos Vizuite Mendoza 85

PATENTES O SUMARIOS DE INDULGENCIAS, DOCUMENTOS IMPORTANTES EN LA VIDA Y EN LA MUERTE

Alicia Bazarte Martínez

Clara García Ayluardo 115

CREENCIAS, AMOR, DOLOR Y DESIGUALDAD SOCIAL

Marcela Suárez Escobar

Guadalupe Ríos de la Torre.....143

LA FERIA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS

Saúl Jerónimo Romero..... 157

PLENITUD Y CREPUSCULO DE UNA CIUDAD COLONIAL. LA CIUDAD DE MEXICO EN EL SIGLO XVIII

Ma. Soledad Cruz Rodríguez..... 185

PROCESO INQUISITORIAL CONTRA OCELOTL
Ma. Elvira Buelna Serrano.....219

*LOS ARMADOS NOVOHISPANOS EN LAS
PROCESIONES DE SEMANA SANTA*
Delfina López Sarrelangue.....235

*HISTORIOGRAFIA DE LA MUSICA DURANTE
LA COLONIA*
Marco Velazquez 265

*LOS PREJUICIOS, ARENA MOVEDIZA DE
LA TRADICION*
Silvia Pappe 285

PRESENTACIÓN

Continuando la labor ya convertida en consciente tradición académica, el Departamento de Humanidades Area de Historia de México, esta vez saca a la luz su Anuario: *Visiones y Creencias*, título con el cual se describen facetas o aspectos de nuestra cultura mestiza.

El libro fue armado con la idea fundamental de conmemorar el V Centenario de la llegada de España a América, distancia en el tiempo que debe darnos una buena perspectiva histórica para poder enfocar, con madurez intelectual, tanto el pasado indígena como la realidad iberoamericana con todos sus conceptos y entendimientos, mismos que, al entrar en juego, empezaron a matizarse en la época colonial, continuaron el proceso durante el siglo XIX y llegaron a tener su propia definición al nacer los Estados libres y soberanos de América. Desde las independencias políticas de nuestros pueblos los gobiernos han buscado con cierta actitud occidentalista, preservar las antiguas civilizaciones autóctonas esparcidas a lo largo del continente, con sus tradiciones, costumbres, lenguas, creencias y otras peculiaridades que conforman una de las dos partes esenciales del ser cultural iberoamericano.

Con el memorable acontecimiento imperialista del arribo de Cristóbal Colón a la isla de Guanahaní o San Salvador, el 12 de octubre de 1492, España se presentó en América, así bautizada cuando ya se tomó conciencia histórica de la nueva tierra, lo que dio pie para que se dieran las situaciones y circunstancias que hicieron factible aflorar el fenómeno socio-histórico-económico-religioso-cultural que

hoy se maneja como “Encuentro de dos Mundos”, con el argumento que destaca que así ha de entenderse la relación entre Occidente y el mundo americano, dizque para no caer en una postura eurocentrista de la historia.

El asunto ofrece un amplio campo para la investigación y materia suficiente para reflexionar, sopesar, comparar, cotejar, contradecir, imputar, interpretar, buscar y concluir en una conciencia histórica acerca de nuestra cultura mestiza, de trascendencia universal, la cual se refleja cada día, moral y materialmente, en todos nuestros actos de la vida, mismos que a veces ponderamos con alguna altanería antropocéntrica y actitud gallarda heredada del hombre moderno y de un cierto tipo de intelectuales laicos.

Nuestra cultura mestiza fue prohijada por la combinación del pensamiento, la creatividad indígena y sus demás implicaciones, con la cultura occidental a partir de la visión española y de sus matices árabes, judáicos y de otras tradiciones mediterráneas, fuerzas que, al conjugarse, permitieron la fábrica del edificio cultural iberoamericano, que también es resultado del espíritu, la razón y de cierto misticismo, todo orientado al panorama universal en cuanto a la relación del hombre con su mundo; ello como conquista espiritual convertida en cosmos desde una relatividad esencial. Ocurrió de esta manera porque desde la Grecia clásica, el hombre se ha proclamado como la medida de todas las cosas (*Protágoras*).

La cultura mestiza debe ser comprendida, por lo que existe la necesidad de proliferar esfuerzos para hacerla accesible, principalmente a todos los iberoamericanos y, de paso, a los europeos y personas de otro origen que se interesan en América, pues la mencionada cultura es el complemento de nuestra biología y el medio idóneo para establecer confiada comunicación con el resto del orbe. Por cierto, una parte de la misma está representada por el trascendentalismo de la religión, con la modalidad del

sincretismo que opera en las comunidades indígenas a partir de la fe en la inmanencia inmediata de la divinidad, esencia a veces convertida en un panteísmo en el que Dios se identifica con el mundo; también lugar donde el hombre se guarda oculto tras la divinización del universo permitiendo la unidad del hombre con su mundo, postura que, finalmente, queda limitada a la conciencia individual.

Por la importancia de estos asuntos, nuestros profesores e investigadores, asaz motivados, publican en este volumen sus producciones académicas logradas con libertad y como les vino en gusto, con fe consciente en el saber; y por eso también abrieron prestos su espacio editorial para poner en vuelo el deseo de invitar a otros autores universitarios interesados en materias que nos atañen, pues hacía el caso reunir un haz de aportaciones comprometidas con la ciencia y la conciencia iberoamericana, para ofrecerlo jubilosamente como “verdad” a la comunidad estudiosa y a varia gente inclinada a historiar. Todos estos trabajos son originales, están bien investigados, tienen sus apoyos bibliográficos y, al tiempo de ser concebidos se tuvo a mucho seguir las reglas de la actividad ordenadora y sistemática de la ciencia histórica.

Esta redondez académica cobra sentido alrededor de la idea motora conmemorativa, pues respetando el orden que impone la cronología, se buscan metas proporcionalmente alcanzables en el ámbito precolombino, en el mundo colonial y aun en los espacios moderno y contemporáneo de México, todos ellos templados a la luz de la realidad, de las razones, conceptos, ofrecimientos y muchas imaginaciones que dan constitución al profundo de nuestro ser, a la cultura mestiza que no se debe despartir para sólo una de sus dos partes tomar y a la que hemos de asirnos para fundamentar una imagen universal.

Con este patrimonio del espíritu y a guisa de hombres pensativos, los autores encaminaron sus esfuerzos profesio-

nales, como se leerá más adelante, para dotarnos de medios idóneos e instrumentos académicos, para conseguir conocernos y explicarnos humanísticamente en cuanto a identidad e imagen nacionalista.

Por ser dueños de un encomiable pasado histórico, ampliado a partir del siglo XVI según sus fuentes alimentadoras, creo que tenemos derecho a reclamar como propio no sólo el acervo cultural precortesiano con sus milenarios antecedentes, sino también lo español desde su prehistoria e historia y la consecuencia iberoamericana en cuanto a lo cultural, especialmente a partir de la aparición del Estado Moderno español con su imperialismo, iniciado por los Reyes Católicos, continuado con los Habsburgos a través de su concepción absolutista del poder y concluido para nosotros en tiempo de los Borbones, también absolutistas, con su regalismo y centralismo. Y luego todo lo acaecido en México desde la independencia política de España, pues de estos legados nace nuestra actual realidad cultural, misma que carece de fronteras, que cada día se expande, beneficia a quienes la alcanzan, transmite sus esencias y garantiza a quienes tienen conciencia de la misma la tranquilidad espiritual.

En el marco que he trazado y respetando la secuencia de los trabajos, me tocó abrir con el texto de una conferencia pensada para persuadir y demostrar fehacientemente en breve tiempo que el argumento del “Encuentro de dos Mundos”, para sustituir el “Descubrimiento de América”, además de confundir, no comprende ni abarca el asunto de la conmemoración de la quinta centuria del arribo de Cristóbal Colón a la isla de Guanahaní o San Salvador el 12 de octubre de 1492, porque entonces no entraron en juego las culturas europea y la de los aborígenes, si se considera la mentalidad medieval del genovés y de sus acompañantes y la pobreza en todo y la ignorancia de la

existencia de Occidente por lo que hace a los indígenas que los recibieron. En cuanto a la geografía, tampoco en aquel momento pudo tener lugar el “Descubrimiento de América”, porque Colón y los suyos creyeron haber llegado a las cercanías de Cipango y Catay, sin que cupiera en la mente de ninguno estar frente a una nueva “realidad” geográfica, el continente hallado, que todavía necesitó de tiempo para descubrirse y entrar a la conciencia histórica europea. He querido poner en claro que dos momentos deben tomarse en cuenta para apreciar en su verdadera dimensión histórica el viaje en cuestión: el de la llegada de Colón a las supuestas tierras asiáticas y, del otro lado, el grado de ignorancia de los autóctonos que lo recibieron, por lo que no pudo darse un encuentro de culturas y menos estar representadas las grandes civilizaciones de nuestro continente; y el que operó a partir de la conciencia histórica europea sobre América, que dio realidad a la idea propiamente de su “descubrimiento”. Fue a partir de este segundo momento cuando entraron en juego las culturas que forjaron la mestiza. En concreto, en el actual año de 1992 se está conmemorando, y nada más, el V Centenario del arribo de Colón a la isla de Guanahaní o San Salvador y que el almirante tomó posesión originaria de la tierra en nombre de sus majestades, primer acto imperialista de España en América.

Sigue el estudio del maestro Rafael Rojas que, apoyándose en Max Weber, plantea que el nacimiento de la modernidad proviene del hecho de la formación de la economía-mundo en el siglo XVI, cuando el comercio, las finanzas y las manufacturas se trasladan del mundo católico al protestante y que en la vida práctica llegó a tener poder e influencia en todas las esferas de la vida pública y privada. Comenta la simpatía que despertó la ética reformista principalmente en la zona anglosajona, donde grandes movimientos permitieron

la “cristalización de la racionalidad moderna en las instituciones sociales”, en momentos remarcables del progreso de la humanidad. Da cuenta que el modelo marxista del capitalismo se construyó sobre tres revoluciones: la industrial inglesa, la política francesa y la filosófica alemana, concediendo que el capitalismo moderno posiblemente arranca de la Baja Edad Media; y que del Renacimiento a la Ilustración se da cabida a una conciencia que está experimentando el reacomodo de los sujetos y las instituciones a un nuevo orden de valores en medio de las disputas de España por el dominio comercial y militar del Atlántico, con Inglaterra y los EUA.

Revisa las características socio-políticas-económicas-religiosas y culturales de la España moderna y explica por qué “es uno de los países que por lo general se localizan en los márgenes de la modernidad”, abierta ésta por los Reyes Católicos sin que haya de exagerarse la desfeudalización que consiguieron. Toma el siglo XVI como el momento de las definiciones del imperio y señala que, durante parte de su transcurrir, Carlos Habsburgo gobernó en España como Carlos I, con la reina Juana, su madre, cuando en Europa tuvieron lugar muchos acontecimientos que nos importan porque trascendieron a América. Desde aquí y de las Antillas empezó el desplazamiento peninsular a Tierra Firme, para entrar de lleno a las conquistas llamadas después pacificaciones, a la evangelización y colonización y a influir con la cultura occidental bajo la visión española, habiendo al mismo tiempo una respuesta y resistencia de la misma naturaleza por parte de las civilizaciones precolombinas, momento digno de subrayar, porque hasta entonces empezó el “Encuentro de dos Mundos” y la participación de ambos en el mestizaje de culturas.

Cierra esta época hacia 1595, porque el “proceso modernizador ha quedado concluido”. Con razonamientos originales, quizá discutibles, nos proporciona información para entender por qué y cómo tuvo lugar la decadencia española y, al

respecto, ofrece las opiniones de Henry Camen, Marc Bloch y Pierre Chaunu. Hace saber sobre el erasmismo en España que, como se sabe, al principio fue tolerado, luego permitido y apoyado por la autoridad y finalmente desterrado, no obstante que el autor del *Enquiridión* o *Manual del Caballero Cristiano* se definió como católico y enfrentó a Martín Lutero sus diferencias teológicas en su *De libero arbitrio*, convirtiéndose en consecuencia enemigo del fraile agustino, quien sostuvo sus tesis centrales y más discutibles en *De servo arbitrio*.

Estudia los grandes problemas políticos, económicos, religiosos y de otro género padecidos por Carlos I: porque los diputados celosos de sus fueros le hicieron reclamaciones, cuando los castellanos lo hostilizaron y rechazaron a los flamencos-extranjeros; al exigirle garantías y preferencias en los empleos y ventajas en Ultramar, etc., hasta el punto que los comuneros, acaudillados por Juan de Padilla, se levantaron defendiendo sus tradicionales derechos municipales y finalmente fueron derrotados en la batalla de Villalar en 1523. Desde entonces el rey reafirmó su posición política y se abrió hacia el absolutismo. También vivió las reacciones de los iluministas, el movimiento erasmista, el de las germanías de Valencia y un sinnúmero de manifestaciones cultas, cuando simultáneamente se dispuso a resolver un gran índice de asuntos planteados al Sacro Imperio Romano Germánico, de 1519 hasta mediados del siglo XVI.

De algún modo ventila el origen de la idea imperial de Carlos V y la circunscribe a la concepción de la monarquía cristiana, misma que fue interpretada por él íntima y prácticamente con cierta originalidad, basándose en su formación política proveniente de Mercurio Gattinara y del Padre Mota principalmente. El monarca al final se hispanizó y luego de abdicar sus coronas a favor de su hijo Felipe y de su hermano Fernando, esperó tranquilo la muerte en San Jerónimo de Yuste.

La frontera de la cristiandad trazada por Carlos V, con Felipe II se convirtió en frontera de la modernidad y de la cristiandad y racionalidad estatal absolutista, sostenida por letrados, la burocracia estatal y por relaciones monetario-mercantiles. Con Felipe II que por antonomasia fue el prototipo de monarca español, dice el autor que las prácticas de su reinado “resaltan el carácter ilustrado y modernista de su proyección en América”, y que contra él “reaccionan los diseñadores de la imagen antimoderna de España [...] sus enemigos protestantes”.

El maestro Rojas por doquier descubre facetas de la España moderna en Europa y en América y nos cuenta, por ejemplo, cómo la proyección ilustrada fue enemiga y difamadora de su historia. Luego, con una contemplación culta y un esfuerzo de síntesis, nos muestra la posición de España en el panorama mundial, haciendo comparaciones, cotejando fechas, destacando acontecimientos e intereses en pugna, todos puestos en juego en la modernidad y antimodernidad hispánica, unos provenientes de los protestantes o de enemigos ilustrados y otros de los liberales españoles o americanos. Concluye haciendo sugerencia para determinar dónde ha de localizarse la decadencia del Imperio español; por qué deben rearticularse las bases conceptuales de la historia de España y América; y, de acuerdo con Weber, dice que la contrarreforma española ha de entenderse como un “proceso capaz de generar una modernización en el ámbito del Imperio y sus colonias”.

La colaboración del Dr. J. Carlos Vizueta Mendoza, de la Universidad Castilla-La Mancha, compuesta con ribetes eruditos, escrita con pureza de lenguaje y estructurada con el puntual cumplimiento de las exigencias académicas impuestas a la investigación histórica, sólo por eso, ya es en sí una enseñanza. Ahora bien, él hace un estudio sobre

los *Eclesiásticos y vida cotidiana en la Castilla del Siglo de Oro*, en última instancia, de un comportamiento humano en un medio sujeto a reglas estrictas. Por ello, además de lo informativo, el estudio nos resulta de particular interés y utilidad, puesto que los mexicanos en general somos producto cultural de las reformas liberales del siglo XIX y de la educación laica consagrada en el artículo tercero de la Constitución Política vigente, por lo que estamos un tanto alejados de los detalles y noticias concernientes a la vida cotidiana de los eclesiásticos, como en este caso en una época y región de España. Por tanto, la enseñanza también conviene a nuestra formación profesional, porque lo válido humano de su contenido lo podemos hacer extensivo a la Nueva España, a fin de entender, siquiera imaginariamente, el por qué del misticismo de entonces, el respeto y también la desconfianza que los novohispanos tuvieron a los clérigos.

Con este patrimonio tenemos material para sopesar la calidad y la gravedad de las quejas contra el clero católico hechas por los reformistas mexicanos del siglo XIX, y entender los argumentos que esgrimieron para exigir a los gobiernos republicanos su acción directa para deshispanizarnos religiosamente, situación con la que se ha conseguido poner a muchos en los límites del ateísmo. La aportación además de informativa a la vez es formativa y útil para entender mejor, en cuanto a lo religioso, nuestra cultura mestiza.

Empieza el autor por darnos una estadística de los nombrados religiosos en la época de los austrias; ahora conocemos de su distribución geográfica e irregular reparto; del clero secular (Alto Clero, Obispos y miembros de los Cabildos), su número, las diócesis, las condiciones requeridas para ser obispos; de las rentas recibidas en los obispados, que unos fueron más pobres y otros más ricos. Con las noticias sobre los Cabildos tomamos cuenta para saber con detalle de los cargos, ingresos y funcionamientos de esta naturaleza en

la Colonia, y sirven de guía para penetrar imaginariamente en los usos y costumbres sobre la materia, en el Reino de la Nueva España.

También tomamos conciencia sobre la heterogeneidad del bajo clero, considerando sus funciones, ingresos, formación e inclusive sus atribuciones, los medios de vida y responsabilidad que tuvieron en las parroquias; sobre su nivel moral e intelectual y acerca de su formación, correcciones, residencia, rezos, comportamiento público, ordenados, ropaje y sus usos, compostura y sobre un haz de detalles complementarios. El investigador no se olvida de tocar el asunto siguiente: “El mayor escándalo lo producen las relaciones de los clérigos con las mujeres. Por supuesto lo más perseguido es el concubinato...”, conducta extendida en el país como consta en la información secreta de un obispo de Córdoba: “a mediados del siglo XVII, alcanzaban el 15% de la clerecía” y “muchos de ellos tenían hijos”.

El Dr. Vizueta Mendoza escribe acerca de la moda iniciada por Erasmo y continuada por otros autores renacentistas, de referirse a los vicios del clero, pero nos advierte: “no dejemos que los árboles nos impidan ver el bosque. Todas estas situaciones son extraordinarias. En el clero secular hay buenos pastores, piadosos, competentes, celosos del bien espiritual y material de sus feligreses”. También se ocupa del clero regular y de su cultura: cátedras universitarias, teólogos, autores de Derecho, predicadores, que en todos los aspectos de su vida estaban sometidos a regla y hubo varias, por ejemplo la de San Benito (origen y desempeño), los jerónimos (observancia). De los que pertenecieron a las comunidades de mendicantes: dominicos, agustinos, mercedarios, trinitarios, carmelitas y franciscanos, sus pasos y vida, detalles que en verdad ayudan a comprender mejor la labor de los primeros evangelizadores de la Nueva España y el por qué Hernán Cortés solicitaba frailes, muchos frailes. Y nos señala algunas

acusaciones como la de un provincial que “se ha aficionado a la priora...”

Aunque el tema es inmenso, no deja fuera el asunto de los monasterios femeninos. “El de las monjas es otro mundo. No hay entre ellas una diferencia tan marcada entre las órdenes monásticas y mendicantes”; las toma desde sus orígenes: las Damas Pobres de Asís, las Clarisas... sus vidas, obras, rentas, labores. Santa Teresa de Ahumada y las reformas. También se ocupa de insignes varones de la Iglesia dentro del “modelo barroco de la vida religiosa”. A lo largo de este estudio se aprecia el esfuerzo impuesto para lograr, hasta donde es posible, la objetividad histórica del tema, mismo que debemos tomar en cuenta como una aportación a nuestra cultura mestiza.

Las maestras Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ay-luando, trabajaron con ahínco sobre documentos de primera mano que quedaron descritos en el título de su original aportación: *Patentes o sumarios de indulgencias, documentos importantes en la vida y en la muerte*. Además del gran esfuerzo desplegado en la investigación, el trabajo tiene el mérito de haber reunido curiosísimas reliquias bibliográficas, reproducciones incluidas que lucen preciosos grabados de imágenes protectoras de primor artístico, las cuales toman y aprovechan para explicar aspectos y hacer observaciones sobre el funcionamiento de las cofradías en la Nueva España, las cuales se constituyeron para beneficiar a sus agremiados, entre los que propiamente se estableció una hermandad con obligaciones materiales y morales recíprocas.

Durante la Colonia los cófrades gozaban de muchas preferencias y consideraciones sociales, las cuales a veces se medían por los puestos desempeñados en las instituciones; por ejemplo, el cargo de tesorero era muy codiciado por los fondos que manejaba. Conforme a las creencias de entonces,

las cofradías servían o mediaban para conseguir y atraer la protección de Dios y de los santos patronos personificados y vistos como eficaces y milagrosos, razón por la que eran festejados y tributados, lo que tiene interés y significación desde el ángulo para la cultura mestiza, porque de alguna manera a través de esta concepción de valor espiritual, un poco se entiende la propensión del mexicano a buscar concesiones divinas o gracias milagrosas materializando sus manifestaciones religiosas, por ejemplo en los retablos, en los milagros, etc.

Los documentos en cuestión constaban de secciones divinas en: encabezado, obligaciones y derechos. Quedaba implícito que eran una especie de contrataciones “entre el santo y el suplicante, mediado por la cofradía”, según la mentalidad popular. Por ellos los cófrades tenían derecho a empleos, dotes, ayudas vitalicias en la vejez o por accidentes, en los hospitales; por pérdida de fortuna, en los funerales. Aquellas pólizas debían de estar al corriente en los pagos convenidos y, una vez que quedaban resueltas todas las obligaciones contenidas en las patentes, las cofradías las rescataban por haber cumplido con lo estipulado.

Ahora sabemos más de las cofradías como recintos de devoción y cómo permitían que funcionara la conciencia religiosa y la conducta cristiana; del goce de las indulgencias y gracias y de ser asistido con oraciones más allá de la muerte. Entre los cófrades había intercambio devocional, procesiones y prácticas, con la característica que a veces se escribía en las patentes: “está primero la obligación y después la devoción”, a efecto de merecer indulgencias.

Los documentos explorados con tanta aplicación, dan cuenta indirecta de los hábitos y costumbres religiosas coloniales y también, por ejemplo, de las restricciones sociales que padecían las mujeres, como cuando las campanas anunciaban al “Santísimo Sacramento”, bastaba que se hicieran de rodi-

llas dentro de sus casas para rezar una estación, ya que “es muy malo que las mujeres anden callejeando”.

Las estudiosas analizaron 90 patentes de las cofradías, las cuales abarcan el lapso de 1638 a 1859, asentando: “figuraron como uno de los ejes articuladores de la cohesión corporativa de los novohispanos, reproductores de la religión católica más tradicionalista y del control social y moral que ejercía la Iglesia”. Y concluyen: “de estas dos funciones, la primera fue sin duda la más importante y la más exitosa. Dado que todavía hoy las cofradías, bajo el nombre de asociaciones, son un elemento de estructuración y aglutinación de las comunidades urbanas y rurales”.

En cuanto al estudio de las maestras Marcela Suárez Escobar y Guadalupe Ríos de la Torre, comprenden las facetas del asunto que las ocupó en el título: *Creencias, amor, dolor y desigualdad social*. Con gran aplicación lograron una investigación que tiene repercusiones en el campo de la ética, aunque se trata básicamente de una contribución de orden histórico porque nos permiten conocer un hecho real de carácter delictuoso perseguido en la Colonia, los prejuicios sociales de entonces, muchos de los cuales nos los han heredado y habría que desterrar, en beneficio de la sociedad mexicana.

Para estructurar su trabajo las autoras revisaron las leyes y doctrina de Graciano, el concilio de Trento y las creencias sociales entonces vigentes acerca del matrimonio y la sexualidad, poniendo en relieve un caso concreto ventilado en el prejuicioso y cerrado ambiente moral y religioso de la Nueva España, hacia finales del siglo XVIII. Completan su visión con apreciaciones del Fuero Juzgo, el Fuero Real, las Leyes de Toro y las Siete Partidas.

Las autoras hacen un acucioso análisis sobre la denuncia de un delito de estupro a perseguir, promovida hacia 1790.

Explican que la materia primero la conoció la autoridad eclesiástica por razones políticas y luego luego la del Fuero Común, más bien atendiendo a la competencia y jurisdicción. Enseñan cómo en el proceso se guardaron las formalidades de ley y nos permiten ver las comparecencias del asesor jurídico, de los abogados defensores, del curador por la razón de la minoría de la mancillada y el padre de ésta a quien por cierto se tuvo como principal ofendido.

La investigación también resulta ser una crítica o propuesta para el cambio y en ella, por necesidad académica, además de las apreciaciones de carácter histórico, hubieron de tomarse en cuenta algunos aspectos jurídicos sobre el capítulo que en Derecho Civil se llama De las Personas: la promesa de matrimonio, el honor femenino, el consentimiento de las partes, la autorización de los ascendientes, etc. Poniendo en claro los prejuicios raciales y las diferencias o escalas sociales imperantes en aquella época, nos dejan ver por qué Manuela consintió relaciones bajo promesa de matrimonio, la razón del engaño de Ricardo “diciéndole que era español”, siendo que era mulato libre y por ello inhabilitado “para lograr su intento en la forma legal”.

Desde el ángulo histórico nos muestran aquel cerrado ambiente social lleno de trabas legales, morales y religiosas que vivieron los acusados y consignados a los tribunales, mismas que el pueblo novohispano apenas transformado en mexicano a partir de la independencia política de España, se propuso romper especialmente en tiempos de la época que se conoce como de la Reforma y que, sin embargo, han quedado fijas en muchos grupos empecinados en el pasado; actitud ésta que nos da idea de uno de los componentes de nuestra cultura mestiza.

El maestro Saúl Jerónimo Romero, con un peculiar sentido crítico de lo histórico, abierto hacia algunas facetas

de otras ciencias sociales y a aspectos religiosos, con agudeza y buen estilo literario aborda el tema del origen y desarrollo de la tradicional feria de San Juan de los Lagos, que cobró vida en plena época moderna española, pues, como es conocido, ésta se inicia en las postrimerías del gobierno de los Reyes Católicos y toma vuelo y fuerza durante el cogobierno de Carlos I con la reina Juana, en un ambiente de complicadísimas tensiones europeas, de todo orden, dadas y padecidas por Carlos V en su Sacro Imperio Romano Germánico.

Las ferias comerciales, provenientes del Medioevo, funcionaron en la Nueva España mucho tiempo. Las más famosas fueron las locales de Acapulco, México, Puebla, Jalapa y Veracruz, para el aprovechamiento de la línea de mercaderías y manufacturas que llegaban desde Manila rumbo a España, por la ruta de las Nao de China que, en el siglo XVIII, hasta cuatro viajes consumaron en el lapso de un año.

El autor acertadamente singulariza la feria de San Juan de los Lagos y, con buenas razones y argumentos la compara y diferencia de las otras coloniales, sin que se le escape explicar cómo la que estudia, evolucionó de “un mercado local, a uno regional, nacional e internacional”, en qué medida sirvió de enlace en el territorio y por qué sobrevivió. Aprovechando la oportunidad y guiado por la novela de Manuel Payno, *Los Bandidos de Río Frío*, hace interesantes apreciaciones tomando los ángulos histórico, político, económico-fiscal, sociológico y religioso en cuanto a la aparición de una virgen en la jurisdicción de Nueva Galicia, que tenía audiencia propia. Desde otra perspectiva nos obsequia, con buen gusto y con los matices del delicioso relato de la marquesa Calderón de la Barca, un precioso cuadro costumbrista de la región.

La feria ganó fama por el punto geográfico que guardaba en el Bajío y la hacía accesible; tenía atractivos agrícolas, ganaderos, de manufacturas, artesanías, mercado al mayoreo

y menudeo, etc., y por el relato sabemos cómo y por qué comerciaban los extranjeros en el lugar. La dicha Villa que en una época fue frontera con los chichimecas, estaba ubicada casi en la encrucijada que hacían los cuatro caminos troncales de la Nueva España, punto que el estudioso llama “de convergencia del camino tierra adentro” y que eran a saber: a) México-Veracruz (por Puebla y Jalapa y por Orizaba y Córdoba; b) México-Acapulco (por Cuernavaca y Chilpancingo; c) México-Guatemala (por Oaxaca); y, d) México-Santa Fe (por Durango y Coahuila) con sus ramales a Valladolid, Guadalajara y Monterrey; por San Luis Potosí. De estos ramales partían otros: de Durango a Mazatlán, de Zacatecas a Nuevo Santander (Tamaulipas); de Guadalajara a San Blas y de Valladolid a Colima, con un sinnúmero de inconvenientes muy molestos inherentes a la transportación, pues según una relación de fines del XVIII, las rutas “más que caminos eran brechas por las que se transitaba con dificultad: no se ve otra cosa más que embarazos para transitarlos...”, además del tiempo, costo de los viajes, gastos de comida y sufrimientos en el hospedaje. Aunque no hay un enfoque especial al capítulo de la arriería en la época colonial, indirectamente de la descripción se infiere su importancia; basta para ello parar mientes en el pésimo estado de los caminos.

Cuenta que el pueblo de San Juan era un tanto triste y callado, pero que tomaba vida y esplendor en la “feria comercial más importante de todo el siglo XIX” y “sede del mercado más importante de la región” considerando las mercancías que circulaban, el número y tipos de gente que asistían, el propio ambiente del acontecimiento mismo que, desde que su virgen “se le había aparecido a una indígena” tomó más auge, pues ya para 1630, concurrieron muchos al lugar sólo por este motivo. También cuenta mucho la explicación sobre la presión que ejerció el grupo de comerciantes de Guadalajara

que finalmente consiguió formar su consulado coordinando y agrupando a gente del ramo del occidente y noroeste del país, y vale la información para entender el retroceso que sufrieron los del consulado de la ciudad de México, que perdieron el control del mercado interno que la Corona necesitaba fomentar y modernizar.

Tomando en cuenta todas estas circunstancias y el espíritu del liberalismo económico ya en boga, fue promulgada la Real Cédula de 20 de noviembre de 1797, la cual reconoció privilegios a la feria de San Juan de los Lagos a realizar anualmente, con especiales facilidades para los comerciantes que quedaron libres del pago de todo derecho, alcabala, arbitrio y peaje, tomándose las medidas pertinentes contra el contrabando, pues había productos que llegaban de Inglaterra, Francia, Estados Unidos, Alemania y España. Por cierto, los comerciantes extranjeros, más que venir a comprar bienes, “su interés radicaba esencialmente en la plata, por lo que había una constante descapitalización”.

En fin, esta aportación contribuye a la formación de una visión de la región bordeando los albores de nuestra independencia política de España y un poco más sobre la significación del mundillo de la feria de San Juan de los Lagos en México, como país. También el trabajo encuadra, por sus elementos, en nuestra basta cultura mestiza.

La maestra Ma. Soledad Cruz Rodríguez se aplicó a investigar varios rasgos de la grandeza de la ciudad de México que fue en la Nueva España el principal escenario urbano que albergó “nuestro mestizaje cultural y racial”, poniendo atención principalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII cuando estaba en apogeo la Ilustración en España.

Por sus buenos fundamentos y razones, esta contribución académica nos resulta de suyo provechosa, pues se convierte en un instrumento útil que sirve de guía para ir captando las

facetas del crecimiento de la ciudad de México, trazada por Alonso García Bravo al triunfo de los conquistadores en 1521; entonces, la misma perdió su fisonomía indígena y, conforme a la versión europea, fue repartida en peonías y caballerías dejando espacio para las calles y plaza para levantar en ella el edificio de la autoridad y construir la iglesia cristiana. Los antiguos habitantes fueron excluidos y partieron a poblar los alrededores (barrios).

Para no perder su punto, la autora deja de lado muchos asuntos de la capital novohispana en los años de los Austrias, para entrar de plano a ocuparse de la misma en la época de los Borbones, que entraron a gobernar en España porque Carlos II no dejó sucesión masculina. Enfoca principalmente su interpretación a los tiempos de Carlos III, sin duda el más sobresaliente de esta familia gobernante. Este rey, a la luz de la Ilustración, implantó en todo el imperio reformas políticas, administrativas y religiosas, mismas que fortalecieron la centralización del poder, desarrollaron el regalismo y sujetaron a la Iglesia al punto que convino a la monarquía (despotismo ilustrado), todo lo cual tuvo específicas repercusiones en la vida y entrañas de la ciudad de México.

Al reflejarse la concepción de mando en el gobierno colonial, los virreyes con esa nueva visión desempeñaron sus encargos y consiguieron la prosperidad material de la urbe, que hubo de soportar un descomunal crecimiento poblacional polifacético y heterogéneo especialmente desde la llegada de los negros y asiáticos a la ciudad; por supuesto, a los nuevos resultados humanos les siguieron reglas de “separación racial”.

A partir de 1760 empezaron las modificaciones profundas de la ciudad de México y ésta se convirtió en un importante centro comercial y manufacturero, recibiendo también los beneficios de la agricultura, la ganadería y la minería. Se empe-

zaron a construir casas palaciegas que aprovecharon los materiales de construcción del entorno geográfico, por ejemplo maderas preciosas; y de lugares apartados de donde trajeron canteras y tezontle, para dejarnos con ellos muestras de magnificencia como la Plaza de Santa Domingo con sus casonas, y otras más, como la de los Marqueses de Aguayo, de Selva Nevada, de Santiago Calimaya; templos religiosos en medio de edificaciones de menor rango y de las viviendas populares, proveidas todas con agua potable de Chapultepec. “Fue hasta la segunda mitad del siglo cuando la ciudad de México logró contar con una organización territorial administrativa” para una población que, desde la centuria del XVII había cambiado y diversificado en cuanto a su composición que remarcó la escala social tan conocida, con sus separaciones y características, notándose “la intensificación del mestizaje en la ciudad”. Tuvo determinadas jurisdicciones parroquiales y quedó dividida con fines tributarios, pero sus fronteras étnicas antes precisables como sus fuentes de trabajo, ahora resultaron “imposible de delimitar” porque la “población impedía la diferenciación especial entre la ciudad española y la indígena”.

La autora se auxilia con la *Compendiosa narración de la Cd. de México* de Juan de Viera, crónica escrita entre 1777 y 1778 para delinear una urbe que combina lo artístico y arquitectónico “con las actividades económicas y sociales de la población”, y entre otros fines, para mostrárselas a los europeos como expresión de identidad. Es prolijo al detallar las casas, la catedral, los templos, conventos, hospitales, interiores de las construcciones, etc. “La crónica logra reflejar las relaciones entre el centro de la ciudad y los pueblos de los alrededores” vistos como complemento de la urbe. También revisa las actividades económicas, especializaciones, oficios, calles, paseos, fuentes, acueductos, número de pobladores, composición social, sector dominante y otras cosas. La autora completa esta

visión con la obra de Hipólito Villaroel *Enfermedades políticas que padece la capital...*

Después entra a considerar la “nueva clase política de administradores coloniales formados dentro de las ideas ilustradas de la época que tenían nuevos conceptos sobre el espacio urbano y su uso”, con los que hicieron efectivas las maneras de comodidad, funcionalidad, limpieza y hermosura, consideradas vitales para el desarrollo humano. Con estas creencias planearon la reordenación de la ciudad aprovechando los principios del urbanismo clásico pero a la vez buscando un diseño útil y funcional en la arquitectura: buen uso de las calles, plazas y acequias, numerar las casas; alineación, anchura, rectitud; obras públicas de alumbrado, empedrado y atarjeas; zonificación y redistribución económica; medidas para reubicar a los indios y a las castas; organización administrativa por cuarteles; regulación de las construcciones y urbanización; vigilancia; cuarteles mayores y menores con sus respectivas atribuciones; pero muchas de estas iniciativas no fueron puestas en uso.

Asienta la estudiosa que “fue con el gobierno del virrey Revillagigedo (1791-1794) cuando prácticamente se inició la reforma urbana de la ciudad”, ajustando a los habitantes, les gustara o no, a la búsqueda del bien común. Hacia fines del XVIII la capital del virreinato sufrió transformaciones y se extendió sobre tierra firme; se desecaron canales para formar solares y se expandió la ciudad; se conformaron los alrededores, hubo un cambio ambiental y se varió el paisaje del valle y las formas de comunicación.

En fin, concluye la investigación señalando que la capital se convirtió en un espacio con “identidad propia”, aunque “siguieron imperando los criterios de dominación”, ya que las nuevas disposiciones urbanas fueron de control y consolidación del poder central. Hace hincapié en los impactos a la ciudad por la desecación de los lagos y como en los demás

casos, este estudio da buena cuenta de una interesante etapa antecedente de nuestra formación cultural.

La maestra Elvira Buelna Serrano nos da a conocer “el proceso” que fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México y también inquisidor, siguió en contra el sacerdote texcocano Ocelotl, quien vivió el ocaso de México-Tenochtitlan. Nos presenta la investigación en forma sencilla y con la amenidad que es posible conseguir en la prolija descripción de un trámite legalista, de un juicio incoado ante el tribunal del Santo Oficio.

Para ambientar el suceso trae a la memoria la “sórdida” resistencia de los indígenas adultos para aceptar la cristiana religión, impuesta al principio y luego enseñada, desde que Las Casas fue factor e insistió en la aptitud de los indios para aprender “mejor que príncipes”. La autora tiene razón en la afirmación que apoya en la actitud del pariente del Emperador Carlos V, el ilustre fray Pedro de Gante, respecto a la importancia del aprendizaje de los niños en cuanto a religión.

Aunque son de gran mérito los estudios sobre asuntos del siglo XVI, fundamentados éstos en las *Relaciones*, *Recopilaciones*, *Crónicas* y *Códices*, resultan menos frecuentes los incursionados y explorados en los archivos, como en el General de la Nación, donde en este caso la investigadora se aplicó sobre fuentes de primera mano que antes hubo de paleografiar, pertenecientes al fondo del Ramo de la Inquisición, los cuales demuestran la “sorda resistencia indígena de tipo cultural y religiosa, ante la conquista española”. Sobre estas facetas trabaja y sobre otras que tienen que ver más directamente con el caso, a saber, sobre la calidad de las traducciones, la ortografía de las palabras de origen náhuatl, el problema de los conceptos y el código o lenguaje manejado; las comparecencias y los agotantes, prolijos e inquisitorios interrogatorios, de todo lo

cual nos da cuenta en el estudio del proceso en cuestión, demostrador en sí de las causas de la mutua incompreensión de los interlocutores, misma que invariablemente repercutieron en forma trascendente en los negocios e influyeron para inclinar la tendencia de las sentencias.

Por las comparecencias sabemos de la persona de Ocelotl y de las circunstancias históricas y ambientales correspondientes a la última época de México-Tenochtitlan, cuando el sacerdote texcocano pasó a predecir a la corte del Hueytlatoani Moctezuma II; de cómo lo aprehendieron, confinaron y por qué lo rehabilitaron en el sacerdocio, al parecer de la autora; y también, de lo que supuso y significó en el proceso que el acusado fuera un cristiano bautizado y conocedor de la doctrina cristiana. Por la misma pieza del Ramo de la Inquisición, sabemos de personajes como fray Antonio de Ciudad Rodrigo, de Cristobal Cisneros y de varios indígenas circunstantes, y sobre otros detalles apreciables en forma indirecta, puesto que la autora “pinta” aspectos predominantes del momento: acerca de las diferencias religiosas del mundo azteca (Quetzalcóatl, Huitzilopochtli...); las predicciones descritas junto al cataclismo del Quinto Sol y los hechos que presagiaron la llegada de los españoles y que dan cuenta del ambiente social, económico y religioso-cristiano de la Nueva España después que Hernán Cortés consumó la conquista militar (1521) y, hacia el año 1536, cuando en el entorno todavía guardaban cierta vigencia los augurios y creencias supersticiosas de los indígenas, como la de poder “transformarse en tigre, león o perro”, y que empezaban a perder crédito ciertas formas de “regocijos” y placeres de los naturales, en virtud de la influencia moral y religiosa que ejercieron los frailes, quienes pugnaron porque prevaleciera “la ley de los cristianos”.

Nos resulta interesante tomar cuenta de la personalidad de Ocelotl, porque era un hombre de prestigio en “toda la comarca oriental del gran Lago de México” y además de su

“actuación” en el brutal drama del tremendo proceso que experimentó, pues vivió un juicio incoado en el seno del tribunal del Santo Oficio, revelador de las malas artes empleadas en su contra a fin de perderlo porque su “sabiduría” contradijo los prejuicios del nuevo status religioso-cristiano del momento, mismos que, indirectamente, aparecen expuestos en las respuestas de Ocelotl y que, por cierto, tienen un valor costumbrista.

En fin, el caso explorado en fuentes de primera mano que, como reza en el texto, produjo un gran desconcierto religioso en el mundo indígena, resulta un testimonio del dolor lamentable y también forjador de la fusión de culturas, es importante para entender al profundo nuestra basta cultura mestiza.

La maestra Delfina López Sarrelangue, conocida investigadora, apoyada en fuentes de primera mano, en citas muy bien hechas y en una correcta bibliografía, nos ilustra sobre la significación de los armados en las procesiones de la Semana Santa en la Nueva España. Con su buena manera de historiar y de escribir, nos da cuenta de aquellos sencillos actos impuestos como un deber con resultados gratificantes de honores e indulgencias que “diferían en sus fines, sus medios y advocaciones”, acontecimientos que “debían reflejar el suceso conmemorado en su dignidad, en su profundo silencio, en todo su dramatismo”. Se dieron en el seno de una escala social impregnada de diferencias estamentarias, de jerarquías y de matices económicos y, por ello, a veces ocurrieron desórdenes provocados por el alcohol o por algunas inclinaciones desviadas de la finalidad de la ocasión. Cuando las amonestaciones y las exhortaciones de los bandos no fueron suficientes para contener las faltas de los celebrantes, entonces las autoridades aplicaban las sanciones de cárcel, multas y azotes; y, en los casos extremos, hacían que actuara la tropa para resguardar.

En este capítulo y tomando en cuenta la autora la condición humana, en forma sutil e inteligente nos deja sentir como posible explicación de los desmanes, el goce efímero e improvisado de una irreal igualdad, que ve en esta forma: “en el seno de las compañías de armados era posible superar el problema de la división racial que regía en la dominación (...) en que las castas y españoles desfilaban juntos y los indios alternaban con ellos en los mismos ritos y oficios”, pues, “una vez al año les estaba permitido formar parte de un mundo superior al suyo, aunque fuera de un mundo ficticio”.

También nos enteramos que las celebraciones en cuestión estaban reglamentadas: requerían de la autorización eclesiástica, había un orden de precedencia y formas para la participación de los cofrades y las cofradías. Luego nos describe la apropiada indumentaria de los participantes hombres y mujeres, y los detalles de los estandartes y los escudos; fundamenta la razón de los sermones, etc., noticias éstas que, al adueñárnoslas, nos ponen en punto de captar indirectamente pero en forma científica, varios cuadros costumbristas coloniales, muy especialmente cuando las escenas de los circunstantes traslucen los tipos, e inclusive, los distintos intereses que entraban en juego en aquellas celebraciones: fieles, párrocos, cófrades, varios vendedores, jinetes, arrieros, etc., estuvieran o no interesados en salvar el alma.

Bien sabemos ahora que nuestras procesiones locales de Semana Santa siguieron el modelo de las españolas y que éstas requirieron de tiempo para prepararlas; así como del esfuerzo de ciertas personas y autoridades para solventarlas económicamente. En tributo al orden, las de la Nueva España procuraron concluir las al ocultarse el sol para evitar abusos y guardar mejor el decoro y la austeridad que exigían los eventos. Siendo tan vistosas como nos las han descrito, con el “tiempo variaron las horas y los días, los pasos, los templos de donde partían y el número de asistentes y participantes”,

cumpléndose puntualmente con todos los requisitos impuestos, por ejemplo, a los penitentes y disciplinantes, como llevar en andas durante el seguimiento a las imágenes, en sus urnas de cristal y plata.

Además de ilustrar, posee un interés pedagógico la lista de los gremios concurrentes a las procesiones religiosas, con los respectivos santos patronos y, asaz interesante, la cuenta que tomamos sobre los vestidos “de los soldados armados y centuriones al estilo romano, quienes lucían cotas de maya, galones de oro falso y plata, petos, morriones multicolores, botas, cueras, espaldares y armas diversas. Estos armados ganaron enorme popularidad entre los españoles y las castas; pero mucho más entre los indios del Reino de la Nueva España”, destacándose la celebrada en 1793 que, además de fastuosa, llevó muchos gastos y sacrificios económicos por parte de los participantes a fin de proveerse con los alquiladores de atuendos y arneses.

Como hubieron irregularidades y abusos en estas diligencias, el ilustrado virrey, segundo conde de Revillagigedo, luego de exhaustiva averiguación, “fulminó” el decreto de 18 de marzo de 1794 para suprimir a los armados en las procesiones, de la capital y en los pueblos; luego, la propia disposición fue ratificada por el sucesor marqués de Branciforte, de triste recuerdo en el Reino por su afán de recibir honores y ser proclive al dinero fácil. Aunque hubo oposición a lo decretado por parte de los curas, la autoridad fue inflexible. Sobre esta actitud la autora externa que se trató de una “incomprensión y una extraña insensibilidad de las autoridades ante los sentimientos, el carácter y las tradiciones del pueblo novohispano”, prohibición que dio al traste con una amada costumbre.

La investigadora se reserva la tarea de buscar cómo se nombraba a los armados españoles pero, en relación al pueblo, nos aclara: “la proyección social de los armados no siem-

pre representaba únicamente aspectos negativos. Atribuirles los males a las procesiones era parcial y engañoso”, por lo que tuvieron votos favorables, pues, independientemente de su significación, los armados fueron “personajes de gran fuerza visual y psicológica” que impresionaron vivamente a los espectadores por tenerlos arraigados al alma. Para los indios, “el simple hecho de ser nombrados les producía tanta alegría que en ello encontraban motivo para organizar fiestas y agasajos”. Por eso, la incomprensión comentada y la supresión correspondiente, provocaron el abandono de aquella costumbre, lo cual repercutió en el comercio negativamente.

Como historiadora que es la maestra López Sarrelangue, se cuestionó sobre qué pudo y cuál fue la razón de fondo para acabar con una arraigada tradición colonial, según se ha visto. Con sus reflexiones, pero sin comprometerse, nos induce a pensar en ciertos barruntos de independencia, factibilidad que en mi concepto era muy prematura a pesar de todas las restricciones sufridas por el pueblo, puesto que aún prevalecía en el Reino el orden cristiano y la autoridad del monarca. Fue hasta que Napoleón I rompió la legitimidad de la sucesión al trono al imponer a José I, cuando el pueblo español y el mundo iberoamericano y en consecuencia el novohispano, abanderados con la legitimidad de Fernando VII, iniciaron por distintos caminos los intentos de independencia política. En fin, aquí caben todas las conjeturas imaginables.

Aunque de pronto es preocupante la noticia: “en cuanto a los armados, perdí totalmente sus huellas”, tomando en consideración los afanes escudriñadores de la maestra Delfina López Sarrelangue, con fundado optimismo todavía puede pensarse en el reencuentro de este rasgo cultural, patrimonio éste que sin duda confirma la calidad mestiza de la cultura mexicana.

La inquieta historiadora Silvia Pappé, escudriñando con afán científico y cuestionándose, esta vez analiza *los prejuicios* en la investigación, metiéndose a fondo a uno de los problemas que tienen que sortear los historiadores al crear su teoría de la historia; advierte que en este quehacer las reflexiones conducen a más preguntas que respuestas que quizás puedan conseguir luego de replantearse los asuntos fundamentales de la historia, ciencia que necesita del complemento de otros conocimientos.

Al entrar en materia abre sus observaciones hacia los documentos coloniales principalmente relacionados con la conquista y primera época inmediata, destacando que, frente a las aparentes contradicciones dadas en las perspectivas de los vencedores y vencidos, existe la necesidad de “comprenderse a uno mismo, dentro del entorno, las diferencias... se reducía en la vida cotidiana frecuentemente al impulso irreflexivo de integrar lo que no se comprendía, a la imagen propia del mundo”; y bien llama prejuicio a: “lo desconocido o lo otro que se integra a lo conocido o lo propio” y, ante la dificultad de precisar una correcta postura para observar, la autora con rigor científico se aplica a la tarea de proponer cómo el historiador debe enfrentar su propia tarea cotidiana, con el fin de aportar su visión, su verdad en la inalcanzable meta de lograr una verdad única y objetiva en el ámbito de las ciencias sociales, donde operan los prejuicios.

Partiendo de la necesidad de la elaboración de una propia teoría de la historia, la posible, se ocupa de los asuntos que atañen a “las ciencias del lenguaje” y principalmente a la hermenéutica a fin de conseguir la comprensión de la historia tomando en cuenta las fuentes utilizadas y utilizables, para crear una posible verdad o imagen del pasado a través de intentos metodológicos y teóricos, que se revierten sobre el concepto de prejuicio.

La autora está vivamente interesada en acercarse a los

problemas “del historiador actual, sus enfrentamientos y posibilidades de proceder en su quehacer cotidiano: el acercamiento a la historia a través de los textos de otros historiadores y de cómo la vieron ellos”. Manejando el concepto del prejuicio, desde el siglo XVI se desplaza en el tiempo parando mientes en que dicho concepto adquirió su actual “significado apenas en la ilustración y, con retoques del romanticismo, tuvo auge en el siglo XIX, sobre todo en lo referente a la carga negativa y la idea implícita de ser lo contrario a la racionalidad científica, a la verdad”.

Explica cómo para Hans-Georg Gadamer, el manejo de los prejuicios forma parte del proceso de comprensión y por qué, para él, en su hermenéutica, pre-figuración y prejuicio toman un significado muy similar en la lenta búsqueda de la verdad. Interesada también en este asunto, por su cuenta propone su propia teoría partiendo de lo siguiente: “no es que el historiador tenga que estar en todo, sino que el todo tiene que estar presente en el trabajo del historiador” y, partiendo del concepto del prejuicio, piensa, escribe y resuelve el problema de la comprensión histórica circunscrita al momento de la conquista y primeros años de la Colonia, considerando las fuentes y la resolución del Tribunal del Santo Oficio en relación a los indígenas a quienes se les consideró gentiles y sujetos a tutela. Los “prejuicios, sin embargo, se extienden hacia el lado de formación de normas... La idea de comprensión siempre es, también, de autocomprensión”.

Como entonces la historia “caminaba” según lo previsto por Dios en la Biblia –describe la autora– el continente nuevo y sus pueblos tenían que concordar con dicho texto para caber en la realidad...; prejuicio que se inscribe en una tradición cuyos planteamientos y dudas sobre el contenido, crea problemas al historiador actual. De ahí que la estudiosa se cuestione sobre cómo se puede hacer una investigación

tomando en cuenta los prejuicios en la conquista que ve y responde esto: “sólo considerando este manejo como parte del mismo proceso de conceptualización de la época en la época misma y posteriormente”; idea que extiende a la historia en general, previniendo al historiador para que esté alerta en cuanto a las diferencias que guardan las fuentes entre sí.

Refiere sobre los prejuicios que deben tomarse en cuenta: de un lado, sobre quién los maneja y, del otro, las dificultades que enfrenta el historiador al interpretarlos debiendo en ello ser cuidadoso para ver lo que aparece entre líneas. Esto significa “que no sólo tenemos que hacer un análisis historiográfico comparado de las fuentes, sino también un estudio comparado y una constante evaluación de las visiones del mundo, del concepto de la realidad y la propia historia que hayan manejado los textos historiográficos en cada momento”.

Siguiendo a Gadamer describe la evolución del concepto de prejuicio y cómo se ha integrado a otros conceptos, explicando que la carga más negativa, como se sabe, “es el prejuicio que se conoce a partir de la ilustración”, pues le da significación opuesta “al lado que por definición sería positivo”; luego añade, que él también nos dejó la tematización de la historia misma.

Las preguntas y las sugerencias nos conducen al punto de que “la historiografía es evidentemente una ciencia de reflexión teórica constante” sobre “los hechos pasados y juicios presentes [que] son los polos terminológicos al interior de la investigación práctica, a los que corresponden la objetividad y el partidismo en la teoría conocimiento”.

En fin, la aportación de la maestra Pappe cobra importancia en sí misma, pues nos ofrece concienzudamente un haz de ángulos a tomar en cuenta en la tarea de historiar. Subraya la importancia de la reflexión histórica, tan necesaria de cum-

plir principalmente, en el espacio de tiempo de hace quinientos años a a fecha, que en esta obra conmemoramos.



LA CONMEMORACIÓN DE UN HECHO HISTÓRICO*

JOSÉ VALERO SILVA

* Conferencia ofrecida en las "Jornadas de Octubre. 500 años de arte e historia en El Carmen", el 3 de octubre de 1992.



a ciencia histórica, clasificada como *sui-générís*, define a los acontecimientos trascendentales en los que con intención y voluntad participa el hombre, como hechos históricos; éstos son notables en el proceso de la historia y, por convenir a su estudio comúnmente se les aísla e individualiza o, metafóricamente dicho, se les detiene y fija para

enfrentarlos y desentrañar su sentido en el preciso momento de su realización. No obstante el artificio, jamás dejan de formar parte de la historia a través de la continuidad, por su calidad de eslabón o conexión lógica entre antecedente y consecuente.

La ciencia histórica también esclarece en qué consisten las circunstancias, los antecedentes de los hechos y ve en su ilación en conjunto las consecuencias y efectos que producen a lo largo de las generaciones, con todo lo cual nos percatamos del avance de la humanidad.

Si guardamos una postura profesional y aplicamos la

perspectiva histórica al hecho histórico de Cristóbal Colón, que fue o consistió en su arribo a la isla de Guanahaní o San Salvador, hace 500 años, completando su acción con la toma de posesión originaria de la tierra en nombre de sus majestades, captaremos con claridad aquel acontecimiento, por su naturaleza irrepetible, mismo que, universalmente, así se le aprecia considerando su calidad e importancia; justo enfoque que nos hace traer a la memoria una equitativa opinión de Don Quijote, con la que remarcamos “que las acciones que ni mudan ni alteran la verdad de la historia no hay para qué escribirlas, si redundan en menosprecio del señor de la historia”.

De ahí que el hecho histórico del genovés Colón, personalidad de altibajos según el interés con que se le juzgue, debe fijarse en el devenir a efecto de conocerlo e interpretarlo en su redondez, para descubrir las razones puestas en juego y que mediaron en su realización, resultando con ello beneficiada en primer lugar la nación protagonista del desenlace geográfico y, en consecuencia, su historia. Lo anterior, independientemente de la inclusión de la interpretación providencialista, relación entre hombre y creador, en donde va la mano de Dios para dar el primer paso de redención para tanta gente olvidada.

Si somos sensibles frente al pasado, la inteligencia nos guiará para saber fijar correctamente, dentro del proceso de la historia, el suceso en cuestión; ya una vez precisado, la inteligencia también nos exigirá que lo analicemos en el exacto momento de su realización, dejando fuera cualquier otro discurso que desborde el asunto, aunque lo aportado pueda ser culto. Nuestra rígida posición toma cimiento en una sabia reflexión del Hombre de la Mancha, muestra cabal de toda la experiencia humana, porque él separa los campos de la poesía (que aquí sustituyó por inventiva) y de la historia, al sentenciar: “el poeta puede contar y cantar las cosas, no

como fueron, sino como debían ser; y el historiador las ha de escribir, no como debían ser, sino como fueron, sin añadir ni quitar a la verdad cosa alguna”.

Con dicha lente se puede apreciar con claridad y nítidamente como en 1492, el almirante de los reyes católicos Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, después de cruzar el proceloso “espaciosísimo y largo” Océano, desembarcó en la isla de Guanahaní y, fundándose en su mandato imperialista que para doña Isabel también fue mesianista, voluntad real contenida en las capitulaciones de Santa Fe, del 17 de abril de 1492, hizo” con la ayuda de Dios, [lo que] ha de hacer... en servicio de vuestras altezas...”¹

El 12 de octubre de 1492, los asistentes “poseidos de la solemnidad y grandeza del acto que iban a ejecutar”² fueron a tomar la posesión originaria de la tierra levantando un documento de constancia: era “el día (de nuestra señora del Pilar de Zaragoza) viernes... Luego vinieron gente desnuda, y el almirante salió a tierra en la barca armada, y Martín Alonso Pinzón y Vicente Yáñez (llegaron en otros dos botes, con todos los hombres que pudieron ‘quedando un corto número en la custodia de las carabelas’), su hermano, que era capitán de la Niña. Sacó el almirante la bandera real y los capitanes con dos banderas de la Cruz Verde, que llevaba el almirante en todos los navíos por seña, con una F y una Y; encima de cada letra su corona, una de un cabo de la cruz y otra de otro. Puestos en tierra vieron árboles muy verdes, aguas muchas y frutas de diversas maneras. El almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escobedo, escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y *dijo que le diesen por fe y testimonio como él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el rey y por la reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requerían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escrito*”.³ Concluida la ceremonia,

prestaron todos obediencia a Colón como almirante y virrey nombrado por los Reyes.

Este hecho cuya descripción más adelante se amplía, lo fijó España en su historia como origen o principio de su devenir colonial en América, porque por el mismo, tuvo por suyas las Indias. En efecto, lo tomó como punto de partida e inicio de la secuencia e ilación de posteriores acontecimientos, también históricos, que acaecieron en el continente americano, uno de estos especialmente importante para los mexicanos: el relativo al de vasallaje de Moctezuma al emperador Carlos V y a la reina doña Juana ante el capitán Hernán Cortés Pizarro que, a fe suya, se atrevió a diferenciar su moderna conquista española de los intereses vetustos medievales del Sacro Imperio Romano Germánico, como se colige del título de la llamada *Primera Carta de Relación: Enviada a la Reina Doña Juana* (en primer lugar) *y al Emperador Carlos V* (en segundo lugar), *su hijo, por la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Veracruz a 10 de julio de 1519.*⁴

La costumbre ha dejado tomar el 12 de octubre de 1492 como día del “Descubrimiento de América”; pero resulta un deber profesional explicar que, en estricto sentido, dicho asiento es erróneo, puesto que los europeos protagonistas del hecho, carecieron en aquel momento de la intención requerida para descubrir la “nueva tierra” aún no aparecida en la geografía conocida y menos con el nombre de América, que fue con el que entró más tarde a la conciencia histórica de Occidente. En fin, si bien Colón no descubrió América aunque sí su ruta marítima, él, que murió en el equívoco, fue *factotum* para integrar un continente desconocido a la unidad de la cultura europea con todas sus raíces teológicas, geográficas, científicas y de todo orden.

El maestro Edmundo O’Gorman da muchas luces al respecto y persuade con su tesis:⁵ explica que Colón tomó por el Océano para tratar de encontrar islas que lo acercaran al Asia,

confundiendo las tierras nuevas con regiones propiamente de Asia “lo cual –escribe– lo descalifica como descubridor de un nuevo mundo”. Tampoco quienes lo acompañaron pudieron confirmar científica y técnicamente el ensanchamiento terráqueo que, inconscientemente, testificaron *de facto*, porque excedió con mucho a la meta trazada por Cristóbal Colón según “su idea o imagen cristiana universal del mundo o universo físico –apunta el doctor Ortega y Medina– y se regía por las nociones astronómicas del geocentrismo de Ptolomeo: posición estática central dentro del cosmos, orden de suprema perfección y pues de belleza. Dos hemisferios: terráquico y oceánico”. Entonces era el mundo Europa, Asia y Africa frente a una porción desconocida. Fuera de la biografía de Colón y estimándolo únicamente como el realizador del hecho histórico de octubre de 1492, Colón es el “señor de la historia” en la fecha que se conmemora.

Fueron necesarias otras exploraciones y diferentes experiencias marineras vaciadas en mapas, para acomodar el hallazgo continental y modificar la geografía conocida. Una vez descubierto el “nuevo” mundo material y moralmente por Vesputio, *ipso facto* dejó de ser “nuevo” para quedar integrado al ya conocido con el nombre de América.

En cuanto a los circunstantes indígenas isleños “desnudos”, muy “pobres” e ignorantes, debieron quedar absortos ante el suceso y más ante las formalidades cumplidas por Colón para tomar la posesión de la tierra en nombre de sus majestades. A pesar de que las historias explican que los indígenas estuvieron maravillados, de todos modos no pudieron entender el significado del acto, entre otras razones, porque nada sabían sobre Occidente. Sin embargo, lo que jamás les pudo pasar por la imaginación y menos estuvieron en posición de intuir, fue que, en el futuro año 1992, tanto el mundo oficial mexicano como el iberoamericano, los fuera a tener como representantes de las étnias y de las altas culturas americanas, mismas que jamás conocieron.

Un grupo de intelectuales, de políticos, de historiadores y de algunos aficionados a historiar, rebasando el punto de la conmemoración colombina, han derramado mucha tinta en torno a la manera y forma como debe significarse la quinta centuria del primer viaje transoceánico de Colón. Luego de muchas reflexiones enmarcaron el acontecimiento bajo el nombre de “Encuentro de dos Mundos”. Al respecto consideramente opino, quizá pecando de muy estricto y apegado a los cánones de la ciencia histórica, que los celebrantes con tan amplio criterio han “brincado” sobre el hecho histórico, rodeado su materia y se han dedicado a argumentar con asuntos ajenos al mismo.

Se aprobó el manido título de “Encuentro de dos Mundos” por la “Comisión Nacional... (conmemorativa) del V Centenario del Encuentro de dos Mundos”, dizque para evitar una postura eurocentrista de la historia y para que no vuelvan a repetirse nuevos actos imperialistas. Con tal motivo se recordaron viejas, analizadas y discutidas alegaciones ya superadas en la historiografía y, que hoy, obran guardadas en la carpeta de la tranquilidad histórica. Por ejemplo, se manejó que España fue asimiladora e insistió en que los anglo-sajones actuaron aniquilando; por cierto, de este modo también procedieron los españoles al enfrentar a los pueblos supuestamente irreductibles del norte de la Nueva España y en el extremo sur del continente americano. Se ha regresado para considerar a los europeos como “intrusos” y culpables de la destrucción de muchas y notables antiguas civilizaciones americanas, subrayando su capacidad para cometer iniquidades, injusticias, crueldades y excesos; al revisar la Colonia, fueron puestos los ojos en la escala social, la explotación y en la extracción de la riqueza, hasta ver que el notable pueblo, apoyado en causas internas y externas, ganó la independencia política y, desde esta plataforma, forjó a México. De aquí, los celebrantes del “Encuentro de dos Mundos” en vez del

V centenario del viaje del genovés, dan otro “brinco” para llegar hasta nuestros días y, ya muy motivados, afirman que todos los iberoamericanos estamos preparados para impedir que ocurran otras intervenciones imperialistas de conquista y colonización, previsiones que, vistas a la luz de la realización de los hechos históricos, mismos que son únicos e irrepetibles, no podrían volver a darse en las mismas circunstancias que los anteriores. Pero suponiendo que hubieran otras agresiones, en nuestros días ya no existe el peligro de tomarnos desprevenidos como en el pasado les ocurrió a las civilizaciones americanas. Hoy, nuestros Estados libres e independientes, tienen su propio rostro soberano, con todas las características de este concepto occidental. También nuestros gobiernos velan y protegen a todas las expresiones culturales autóctonas, tomando en cuenta sus costumbres, influencias, creencias, lenguas, etc., pues todas y cada una, en su lugar de origen, constituyen una de las dos partes fundadoras de cada cultura mestiza de América. Completando lo expuesto, quede asentado que hoy existen alianzas y también tribunales internacionales para aplicar con equidad las justas leyes sancionadas por el conjunto de las naciones del orbe.

Los anteriores argumentos han tenido eco en los espíritus de buena fe, pero en mi concepto han provocado cierta intranquilidad y confusión, pues con tales perspectivas no se alcanza una buena explicación sobre el hecho histórico de Colón; de ahí el desconcierto para enfocar como descubrimiento, encuentro, encubrimiento, invención, enfrentamiento, desocultación, genocidio, invasión y otros.

Sobre estas inquietudes y en aras de buscar un mejor entendimiento sobre el acontecimiento, quede aclarado en primer término que el hecho de Colón en sí, aquí artificiosamente enfocado de modo aislado dentro del devenir, a efecto de comprenderlo, no debe confundirse con su biografía, aunque la gesta haya sido consecuencia de la acción humana. En

el caso, el “señor de la historia” careció de la intencionalidad para descubrir un continente nuevo, lo cual lo “descalifica” como descubridor. Por lo tratado, tampoco se le podría hacer participar conscientemente a Colón en el evento del “Encuentro de dos Mundos”, pues uno de ellos era diferente al que conocía.

Aunque Colón fue docto, instruido, “de letras y gran experiencia” según su hijo Fernando; además hábil y diestro en el manejo del cuadrante o astrolabio, de la brújula, la regla, la ampolleta o reloj de arena, del timón, de la tabla pitagórica común, las efemérides, la tabla de declinación del sol, las cartas náuticas, el nocturlabio, el ábaco, la regla de tres, etc., no por ello tuvo la “necesidad” requerida para buscar un mundo diferente al que conocía y como él en la realidad lo presenció, pero sin percatarse jamás de su existencia. Sus convicciones lo hicieron congruente con sus creencias e ideas medievales, razón por la que proyectó su viaje por Levante en dirección al Asia, en la búsqueda de Cipango y Catay, a fin de adelantárseles a los portugueses.

Eso sí, al concluir aquel su primer viaje transoceánico, basándose en su cultura y en las noticias técnico-científicas que manejaba, “descubrió” una nueva ruta marítima, de ida y vuelta, misma que dejó demostrada “en términos de exactitud geográfica”; pero al margen de la “verdad” del hecho histórico al que asistió. En consecuencia, tampoco sus acompañantes se percataron del acontecimiento por sus escasas culturas personales.

Sabemos que el contingente de las carabelas Santa María, la Pinta y la Niña, se compuso de 75 personas además de Colón. En la lista de ellos aparecen los cargos, oficios y algunos otros datos, como el muy conocido del tripulante de la Pinta. Rodrigo de Triana, por ser éste el primero en ver tierra.⁶ Los más calificados navegantes fueron: los hermanos Pinzón, el maestro cartógrafo, Juan de la Cosa, el me-

dico Alonso Maestro, el cirujano Juan Maestro, el notario real Bartolomé Roldán, el intérprete Luis Torres y el médico García Hernández. El resto de la planta, independientemente de su extracción social, eran de escasa formación cultural, y sus limitaciones también los imposibilitaron para comparecer conscientemente a un “Encuentro de dos Mundos” como se propone. Es decir, ninguno pasó por las aulas de las Universidades de Valladolid, Salamanca o París; tampoco fueron artistas e intelectuales, ni trajeron libros de la biblioteca de Alejandría o nuevas ediciones para ilustrarse sobre las culturas greco-latina fundamento de la occidental, la islámica, la judaica o la renacentista que apenas empezaba a ponerse de moda, todas ellas patrimonio del espíritu que, de haberlas leído, los hubiera capacitado para reflexionar, lucubrar y en el caso, hasta sensibilizarse ante el novedoso y desconocido escenario geográfico que tuvieron a la vista. Se podría agregar como prueba de la escasa observación de los protagonistas que a nadie se le ocurrió entonces, tomando en cuenta a Aristóteles, tildar a los indígenas de inferiores como más tarde sucedería, etc. Es decir, ni Colón ni su gente encontraron otro mundo diferente al que conocían.

Muy al margen de este asunto y por no dejar de lado recordar los viajes de los vikingos, ninguno de ellos comparable con la epopeya del 12 de octubre de 1492, sin entrar a su materia, valga asentar que, si bien los avezados nórdicos cruzaron el océano y toparon tierra donde dejaron huella y evidencia de su presencia, ninguno de ellos, osados navegantes, pudo asistir a un “Encuentro de dos Mundos” considerando los rudimentarios aspectos de su cultura, porque también carecieron de la intención de descubrir un nuevo continente, y menos el después nombrado América, ya que en sus tiempos, todavía no se había precisado a ésta científica y técnicamente, en mapas y en las cartas de marear.

Por lo que hace a los aborígenes que los europeos encon-

traron allí en la isla, considerando su precaria condición de vida, tampoco ellos tuvieron fundamentos culturales en aquel momento para ostentarse como representantes y acreditar en conciencia a los mayas, a los incas, a los aztecas y a otras altas culturas americanas, mismas que jamás conocieron y de las que nunca tuvieron la menor idea. Así que, como espectadores concurrentes al hecho histórico que nos importa, tampoco estuvieron en condiciones culturales de participar en el “Encuentro de dos Mundos” y, por ello, no nos dejaron señal, algún petroglifo o cualquier documento para recordar.

Lo que resulta incontrovertible en aquella coincidencia de europeos e indígenas de la isla Guanahaní, habida en octubre de 1492, fue que entonces hubo la apertura para que en el futuro empezaran a conocerse e integrarse los dos Mundos, más no ahí; y, en consecuencia, dar por resultado nuestras culturas mestizas. Pero dicho fenómeno rebasó al hecho histórico de Colón, cuyo V Centenario se conmemora en 1992.

Si bien España reclama, por propio derecho, como suyo el hecho histórico de Colón y gustosa y asaz satisfecha lo celebra y conmemora, la verdad es que visto este acaparamiento con madurez histórica y, tomando en cuenta que nuestra cultura como mestiza es hispano-mexicana, razonando, se colige que el festejo nos debe alegrar en la misma proporción que satisface a los españoles, pues toda cultura carece de límites y fronteras; y porque, por su naturaleza, las culturas transminan y amplían sus beneficios a todos. Con este argumento durante mucho tiempo los iberoamericanos hemos estado participando, amable y desinteresadamente, en la conmemoración del 12 de octubre de 1492, y la hemos llamado fraternalmente “Día de la Raza”. En 1917, don Alejandro Quijano lo juzgó como “el más poderoso impulso de fraternidad que ha visto los siglos, que más de cien millones de hombres celebran”.

Otro asunto ajeno al hecho histórico que nos ocupa, es el relativo a la composición biológica y social de nuestro actual nuevo pueblo de México que, en verdad, es más bien mezclado que necesariamente mestizo; sin embargo, nuestras diferencias han permitido o dado lugar a que afloren flaquezas culturales que redundan en perjuicio de un nacionalismo bien entendido.

La principal razón para reclamar España, como propio, el hecho histórico de Colón, se debe a que éste fue su principal acto imperialista en el continente nuevo y por el que consideró como suyas las Indias. Ve la posición originaria de la isla de Guanahaní, como su primer título justo, útil y legitimista de su presencia moral y material en América. Luego, por escrúpulos políticos y religiosos, reforzó su postura valiéndose de otros títulos justificativos, complementarios y suficientes en una época, para reafirmarse frente a otros intereses nacionalistas. Los nuevos títulos en cuestión se basaron en la filosofía, en la cristianización y culminaron con la alegación del libre comercio esgrimida por Francisco de Vitoria.⁷

También alegó para apoyar su preeminencia los derechos derivados de las Bulas de Alejandro VI⁸, dadas con los argumentos de la doctrina Omni-insular que facultaban al Pontífice para repartir islas y establecimientos costeros, que no continentes, con el propósito de extender la cristiandad. Con tal derecho, el Papa Borgia trazó una línea imaginaria en el cielo y en el aire, de norte a sur y a cien leguas de las islas Azores y de Cabo Verde y repartió el mundo por descubrir para España y Portugal. Sin embargo, como pronto afloraron entre estos dos Estados modernos problemas de jurisdicción, los beneficiarios resolvieron sus diferencias con un nuevo deslinde sancionado en el Tratado de Tordesillas, del 7 de junio de 1494.⁹

Volviendo al punto del “Encuentro de dos Mundos”,

conviene recordar que, no hace mucho tiempo el doctor O’Gorman juzgó muy discutible para explicarlo, la opinión del doctor Miguel León-Portilla, en cuanto a los diferenciales: eurocristianismo (mediterráneo) y mesoamericanismo y andino (autóctono); tesis que, independientemente de su validez o no, en mi concepto rebasa el punto del hecho de Colón pues atiende a antecedentes, a circunstancias y se abre hacia consecuencias que, de querer, las podemos hacer llegar a nuestros días; pero repito, nada tiene que ver tal postura intelectual con la conmemoración del V Centenario del primer viaje transoceánico de Colón. En cambio, lo que sí consigue, es avivar las pasiones de no pocas personas inestables e inseguras que parten de la incompreensión de nuestro actual ser biológico, y al que le suelen acercar la dignidad de los pueblos autóctonos. Así se han armado conflictos y polémicas que nada positivo dejan y, a la vez nada le hacen a la “verdad” objetiva histórica plasmada en el hecho de Colón. Más nos hubiera aprovechado un juicio sobre el asunto, aunque no fuera tan sabio, pero eso sí, acorde a la necesidad iberoamericana de conseguir fraternalmente nuestra unidad.

Para comprender el acontecimiento deberá prevalecer la perspectiva de nuestra cultura mestiza hispano-mexicana o iberoamericana, entre otras razones, porque estamos inmersos en el mundo occidental, desde el cual, los Estados nacionales soberanos de América velan y se preocupan de la sobrevivencia de nuestros pueblos y sus culturas tradicionales, mismas que son parte de todo lo que nos identifica; y, lo que nos identifica, es la cultura mestiza y sus resultados: España europeizó a América hispanizándola, y nosotros americanizamos a Occidente a través de nuestra mestiza expresión cultural.

Otra faceta relacionada con nuestro asunto, es la actual actitud de los españoles ante tanta discusión en torno al hecho de Colón; e independientemente de que no hubo “Encuentro de dos Mundos” debido a la calidad cultural

de todos los protagonistas que se conocieron en la isla de Guanahaní, dicha polémica ha llevado a los españoles a guardar prudencia política y condescendencia amistosa, quedándose, sensatamente, al margen de las posturas hostiles que jamás tendrán fin. Es decir, con compostura y en tributo a las buenas relaciones que debe haber entre los pueblos hermanados, todos revueltos de sangre y muy mezclados, empezando con España y siguiendo con los pueblos de América, decidieron no enfrentar argumentos, porque saben que la “verdad” histórica, en este caso la de Colón, está objetivamente demostrada.

Conclusión: Tomando en cuenta los fundamentos de nuestra cultura iberoamericana, el rigor científico y la perspectiva histórica, en mi concepto es inaceptable la idea del “Encuentro de dos Mundos” para conmemorar el V Centenario del primer viaje transoceánico de Colón, pues rebasa el hecho. Además, la connotación denota cierta blandura de identidad cultural y en consecuencia de nacionalismo; justo, por la inseguridad que muestran quienes se oponen al festejo.

Notas

¹ D. José Ma. Asensio. *Cristóbal Colón, su vida, sus viajes, sus descubrimientos*. Prefacio de Juan A. Ortega y Medina, T. I. México, p. 174-175. "La Capitulación... copiada por don Martín Fernández Navarrete del traslado auténtico que existe en el archivo de la casa de Veragua, dice así..."

² *Ibid.* p. 308.

³ 12 de octubre de 1492. *El Diario de Abordo de Cristóbal Colón*. Extraviado el original se sustituye con el *Diario de Abordo del Primer Viaje de Don Cristóbal Colón, Almirante de la Mar Oceana*, manuscrito por fray Bartolomé de Las Casas e ilustrado con xilografías de la Carta de Basilea de 1493 y otros grabados. *El Diario de Abordo*. Cristóbal Colón. 1492. Manuscrito de fray Bartolomé de Las Casas. Edición facsimilar. La Declaración de Guadalajara, México, 1991. Los Memoriales del Nuevo Mundo. p. 18, vuelta. Subrayé el texto.

⁴ Véase Valero Silva, José. *El legalismo de Hernán Cortés como instrumento de su conquista*. México, Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Histórica No. 13, UNAM, México, 1965, p. 16.

⁵ Edmundo O'Gorman, *Idea del descubrimiento de América*, México, FCE, 1951, p. 68 (Tierra Firme).

⁶ *El Diario de Abordo, op. cit.* Se publica la lista completa de la tripulación de las tres carabelas, con cargos, oficios, etc., en la antepenúltima y penúltima páginas (sin número) de la obra.

⁷ Francisco de Vitoria. *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1946.

⁸ Luis Weckman. *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval*, México, UNAM., Instituto de Historia, México, 1949.

⁹ D. José Ma. Asensio, *Cristóbal Colón, op. cit.*, T. I. p. 491.



ESPAÑA, FRONTERA DE LA MODERNIDAD

RAFAEL ROJAS



n su introducción a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Max Weber intentó precisar los rasgos únicos e irrepetibles de la racionalidad occidental. Partiendo de la certeza de que procesos como la extensión del cálculo de beneficios a todas las actividades humanas, la centralidad de las relaciones monetario-mercantiles o la emergen-

cia de un Estado burocrático con voluntad de legitimación jurídica y política se debían a una lógica propia de la historia europea, Weber, sin proponérselo, no hizo más que fijar los límites espaciales de la cultura moderna.

En la introducción el reverso comparativo de la modernidad europea se sitúa en las culturas orientales y medio-orientales, siguiendo la herencia del racionalismo metafísico alemán. Sin embargo las tesis sobre el papel de la ética protestante en la formación del capitalismo moderno establecen márgenes dentro del propio espacio occidental. La idea de Weber se apoya en el hecho de que los países que sufrieron

el rigor de la religiosidad puritana entre los siglos XVI y XVII poseían a principios del siglo XX las estructuras más definidas de la modernidad occidental.¹

La afirmación ascética de la vida, la perspectiva crematológica del mundo y la verificación de la fe en la práctica profesional permitieron a las sociedades protestantes, según Weber, sustituir el poder formal de la Iglesia por un modo de intervención casi absoluto en todas las esferas de la vida pública y privada. Sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta económica individual, la nueva doctrina se constituyó en freno y moderación del impulso lucrativo y propició un espíritu de ganancia renovada y cálculo dinerario. Claro está, Weber no mide la mayor o menor intervención de cada una de las culturas europeas en la Reforma, pero sí valora la simpatía que despierta la ética reformista en las élites industriales y comerciales de los Países Bajos, Inglaterra y algunas zonas de Francia y Alemania. Finalmente destaca el hecho de que los Estados Unidos se halla fundado sobre las sólidas bases de una moralidad protestante.

Aunque en el texto de Weber no hay una jerarquización de la modernidad a partir de los rasgos de las naciones europeas enfoque clave de la sociología eugenésica y de la teoría de los genios nacionales (Arthur de Gobineau, H. S. Chamberlain, Vacher de Lapouge, entre otros), sus tesis contienen una versión negativa. Si se recorren los grandes movimientos que permitieron la cristalización de la racionalidad moderna en las instituciones sociales: Renacimiento, Reforma, Estado Clásico, Revolución Industrial, Ilustración, Revolución Burguesa, Estado Moderno, se observa que Rusia y Europa del Este, de un lado, y Portugal y España del otro, tuvieron una participación escasa o suigéneris en ellos. De ahí que la modernidad, desde la perspectiva weberiana, se entienda como la concurrencia de ciertos efectos renovadores en regiones de alta densidad histórica y no como un grado mundial que poco

a poco va incorporando todos los espacios a la nueva racionalidad.

La idea de la modernidad como grado mundial tampoco se encuentra cabalmente en Marx. Es cierto que entre los atributos históricos de la burguesía, Marx destaca, con vehemente entusiasmo, el de la globalización de las tecnologías, los mercados, las comunicaciones y las conciencias. Marshall Berman tomando una frase alegórica del Manifiesto Comunista, simboliza a la modernidad burguesa con un torbellino planetario en el que “todo lo sólido se desvanece en el aire”.² Sin embargo, el modelo marxista del capitalismo se construye sobre la referencia histórica de tres revoluciones: la industrial inglesa, la política francesa y la filosófica alemana. De ahí que al igual que la weberiana la representación marxista de la modernidad fije límites espaciales. Quizás en la tradición historiográfica braudeliana, en los trabajos de Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Gunder Franck y en la teoría latinoamericana de la dependencia se halle la visión de la modernidad más aproximada a la de un sistema horizontal que penetra a través de mecanismos endógenos o exógenos las instituciones de todas las sociedades.³

Probablemente el capitalismo moderno gravita en la mentalidad europea desde la Baja Edad Media. Pero no es hasta el período que va del Renacimiento a la Ilustración que la modernidad alcanza lo que Jürgen Habermas llama el “autocercioramiento”,⁴ es decir, la conciencia de que se está experimentando el reacomodo de los sujetos y las instituciones a un nuevo orden de valores. Desde este momento se hizo recurrente el hecho de que las modas cortesanas, los paradigmas filosóficos, los sistemas políticos, las estrategias económicas y los estilos artísticos conformaran códigos de civilización y se dictaran desde Francia, Italia, Inglaterra o Alemania para el resto de Europa. Así la sumisión tópica del Medievo, que se ejercía desde las autoridades escolásticas y los

arquetipos cristianos, se vio desplazada por la sumisión paradigmática de modelos culturales contemporáneos. Permanecer al margen de ciertas pautas modernas representó para muchas naciones el peligro de verse afectadas por políticas de alianzas globales. Algo así le sucedió a España, desde mediados del siglo XVIII hasta la pérdida de todos sus territorios coloniales, en las disputas por el dominio comercial y militar del Atlántico con Inglaterra y los Estados Unidos.



El imperio de la cristiandad

España es uno de esos países que por lo general se localizan en los márgenes de la modernidad. Se alude con frecuencia al espíritu de cruzada, a la reconquista, al arraigo de la figura del caballero cristiano en la tradición hispánica, a la Inquisición, a la Contrareforma, a los autos de fe y se asocia la mentalidad ibérica a un visceral sentido del honor, la gloria y la recompensa. En términos políticos se señala la imperfecta integración del Reino, la insuficiente secularización y la persistencia de una imagen monárquico-patrimonial del poder. La economía española aparece siempre vinculada a los monopolios, a las protecciones, al hermetismo mercantil, a la fiscalización excesiva y a los privilegios estamentales. En cuanto a la cultura todos los signos hispánicos tienden a resolverse entre la picaresca y el misticismo cristiano, entre la ilusión quijotesca y la errancia teresiana.

Estas representaciones del mundo hispánico configuran

un estereotipo de antimodernidad que se forma sustancialmente en el siglo XVI. Para España éste será un siglo de definiciones últimas. En su curso se realizará y se quebrará la idea imperial de la cristiandad. Y lo que es más significativo aún: durante este siglo, en el que debía articularse el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna en la sociedad española, el Imperio asume la empresa del descubrimiento, conquista, evangelización y colonización de la mayor parte del continente y las islas americanas.

La historiografía contemporánea a través de las obras de Pierre Chaunu, Pierre Vilar, Joseph Perez, Henry Kamen, J. H. Elliot y John Lynch, entre otros, ha reparado en el hecho de que la vía española a la modernidad, abierta por los Reyes Católicos a finales del siglo XV, se cierra alrededor de 1595 cuando los fracasos de la Armada Invencible, la alianza de Francia, Inglaterra y Holanda, las constantes rebeliones por la autonomía de los Países Bajos y la crisis constitucional provocada por la revuelta de Aragón anunciaban ya la declinación de la hegemonía del Imperio. Estas interpretaciones, por lo general, identifican el absolutismo de los Habsburgo con un esplendor, que si bien por razones estructurales era ficticio, justificaba un proceso de expansión económica y política muy acelerado para la época. De modo que al verificarse la pérdida de territorios, los obstáculos que otras naciones establecen a la expansión hispánica y la crisis financiera del Imperio se concluye que el proceso modernizador ha quedado interrumpido.

La idea de la decadencia del Imperio aparece acompañada de varios factores como la inflación generada por los metales americanos, el endeudamiento de la Corona, el descuido de la unidad de las provincias españolas, la extensión de los estatutos de linaje, etc. Estos factores quedan envueltos en el espíritu de la Contrarreforma y se presentan muchas veces como obra de la fatalidad medieval de la tradición española.

Los orígenes de esta fatalidad se encuentran en aquellos largos siglos de Reconquista en que la figura del caballero cristiano se granjeó honores desterrando a judíos y musulmanes. De aquí resulta que en la historiografía hispanista se proponga la imagen de un ciclo arcaizante entre la Reconquista y la Contrarreforma, del cual la cultura española salía preparada para abanderar la cristiandad.

Sin embargo, pocas veces se enfocan las dificultades de la transición moderna de España a partir de los efectos internos que debió producir su incorporación, como entidad central, al Sacro Imperio Romano Germánico. Esta perspectiva ha sido privilegiada por autores españoles como José Antonio Maravall, Luis Bonilla, Ramón Carande y Antonio Domínguez Ortiz. En ellos actúa la voluntad de ponderar las primeras formas de desfeudalización coincidentes en el tiempo con las institucionalizaciones modernas iniciales en Inglaterra, Francia y Venecia –que experimentó la política de los Reyes Católicos y a las que fueron renunciando los propios Reyes en los umbrales del Imperio, y los Habsburgo durante el siglo XVI.

Es innegable que más allá de los artilugios dinásticos la vocación imperial de España se fue fraguando durante el reinado de Fernando e Isabel. A principios del siglo XVI el humanista Antonio Nebrija, quien se esforzó por otorgarle a la lengua castellana un rango imperial, observaba: “aunque el título del Imperio esté en Germania, la realidad de él está en poder de los reyes españoles, que dueños de gran parte de Italia y de las islas del Mediterráneo, llevan la guerra a África y envían su flota, siguiendo el curso de los astros, hasta las islas de los Indios y el Nuevo Mundo”.⁵ España, como pensaba también Francisco Jiménez de Cisnero, merecía el Imperio.

Pero a la vez el Reinado Católico impuso una racionalidad de Estado al desenclave territorial de los señoríos que sólo podía basarse en un proyecto de nación. Durante el

siglo XV la aristocracia castellana había acumulado mucho poder económico y político, derivado de su intensa participación en la Reconquista. Por momentos los nobles castellanos abrigaron la idea de constituirse en autoridad independiente, impulsando cambios dinásticos y ganándole territorios a la Corona. Los Reyes se apoyaron en instituciones medievales como las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcántara, y las Hermandades, para limitar las atribuciones de la aristocracia. A través de una burocracia profesional compuesta sobre todo por clérigos y letrados, la Corona fomentó la nobleza real que debía ejercer un estricto control fiscal y jurídico sobre la nobleza señorial. Se declararon ilegales las guerras privadas, se restringieron las maniobras de los adelantados o gobernadores de frontera, se derrocaron algunos castillos feudales con la fuerza de las ciudades, etc. Esta racionalidad estatal mereció, en la figura de Fernando el Católico, los elogios del fundador de la teoría política moderna Nicolás Maquiavelo.

La política de unificación de las coronas españolas sobre estas bases se vio afectada cada vez que los conflictos con la aristocracia alcanzaban cierta gravedad. Así con las Leyes de Toro, del año 1505, los soberanos otorgaron grandes prerrogativas a los mayorazgos y a la Mesta, reconociendo de esta forma los intereses de los señoríos, pero afectando considerablemente la agricultura y la industria del paño. No obstante, tampoco debe exagerarse la modernización de los Reyes Católicos presentándola como una auténtica desfeudalización.

Henry Kamen ha expuesto un argumento curioso contra la tesis de la desfeudalización para el caso de Castilla. Según su idea la falta de autoridad real que desató la política de los Reyes Católicos en Castilla se debía, más que a tensiones entre señoríos locales, a una “ausencia virtual de feudalismo”.⁶ Kamen argumenta que la repoblación cristiana del Duero

se llevó a cabo por nobles guerreros que actuaban con independencia de la Corona. Los territorios reconquistados se convertían por tanto en señoríos al margen de los feudos reales, que el autor llama “pequeñas propiedades”. Quizás en la idea de Kamen gravite la intención de presentar la Reconquista, en ciertas regiones de España, como un proceso parecido al de la expansión territorial de los fronterizos norteamericanos. Pero esto podría conducir a verdaderos absurdos históricos.

Si nos apoyamos en la definición de la sociedad feudal que elaboró Marc Bloch, a partir de las relaciones de vasallaje que se articulan dentro de un régimen señorial,⁷ nos percatamos de que el enlace o desenlace de la nobleza con la autoridad monárquica resulta secundario. De modo que la Reconquista, por el sistema de dominio que aplicó a las poblaciones infieles, fue un fenómeno propagador de las instituciones feudales. Al nivel de las mentalidades la Reconquista consolidó el arquetipo del caballero cristiano que había sido la figura central de las Cruzadas. La guerra santa y la errancia se fijaron como atributos casi inamovibles en la sociedad española. Esto se nos hace aún más significativo si valoramos el peso de la cultura bucólica y pastoril en la tradición hispánica. El pastor, como el caballero y el misionero, rechaza el orden sedentario y la reconcentración espacial que caracterizan las evoluciones sociales modernas.

Sin embargo, el hecho de que la figura del caballero cristiano, fundada en las Cruzadas y la Reconquista, reaparezca más tarde en la Conquista de América y sea el ideal de San Ignacio de Loyola al concebir la Compañía de Jesús no significa que la Reconquista, la Conquista de América y la Contrarreforma hayan sido manifestaciones de una antimodernidad congénita de la cultura española. Esa manera tan común de interpretar la historia de España oculta los efectos que produjo en esa nación aún dispersa el tener que encabezar un proyecto de imperio universal.

Según Chaunu todos los acontecimientos que fomentaron en España el sentido temporal y espacial de frontera de la cristiandad –entre los que sobresalen la Reconquista y el Descubrimiento de América– a la muerte de Fernando el Católico, actúan como antecedentes del proyecto imperial. Chaunu vincula la definición de los estatutos de sangre con la represión de los alumbrados y las corrientes erasmistas, y propone que estos dos procesos sean comprendidos en virtud de la afirmación de la idea del Imperio Cristiano. En tal sentido señala:

el movimiento de los estatutos de pureza de sangre es, en cierto modo, la reinterpretación popular de una ideología aristocrática sobre la frontera de la cristiandad, en la que las diferencias sociales son evaluadas por unas oposiciones de sistemas de cultura, de sensibilidad y de religión, y finalmente la federación de toda una sociedad en una misma búsqueda de una pureza imposible en el mismo temor a una impureza que procedería del linaje.⁸

Chaunu construye esta curiosa interpretación a partir del campo que abrieron dos célebres ensayos: *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle* de Albert A. Sicroff y *Erasmo y España, un estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, de Marcel Bataillon. Según su enfoque la obra de Sicroff trata en el orden de la sensibilidad social la misma circunstancia que Bataillon describe en el plano intelectual. Es decir, después de la Reconquista la sociedad española debía resolver su integración marginando y excluyendo todos los signos culturales que no fueran representativos de las regiones cristianas. En ese caso se vieron las tradiciones judías y musulmanas, y el primer paso para su decantación fue la limpieza de sangre. En la esfera de las creencias, como correlato de la identidad racial, la Inquisición, de acuerdo con el sentido que le dieron los Reyes Católicos, debía propender al reconocimiento de todos los pueblos hispanos en una misma doctrina.

Chaunu observa que con el Imperio estos dos procesos concomitantes se aceleran y hacia mediados del siglo XVI comienzan a dar señales de una cercana crisis. El Imperio nace de un cálculo dinástico: Carlos V es proclamado cogobernante (junto a su madre) de los reinos españoles en Bruselas en 1516. Dos años después tiene su primer encuentro con la voluntad nacional castellana en las Cortes de Valladolid.⁹ Del debate entre las Cortes y el Emperador durante este encuentro podemos interpretar el conflicto entre una lógica nacional de modernización iniciada por los Reyes Católicos y sostenida por los letrados castellanos que rodeaban al Regente Jiménez de Cisneros y otra lógica imperial de modernización representada por los áulicos flamencos y borgoñones de Carlos V.

Los diputados castellanos, en una actitud típica de la tradición política española, comenzaron recordándole a Carlos V en Valladolid que sus poderes estaban limitados por el cogobierno con la reina Juana. Más adelante exigieron reformar la Inquisición, se pronunciaron por un racional control sobre la exportación de metales preciosos y por la disminución de los impuestos fiscales (por entonces fray Alonso de Castriello en su *Tratado de la República* ya condenaba al fracaso las economías basadas en los ingresos fiscales). Las Cortes advirtieron al Emperador que se opondrían al predominio de “extranjeros” en los cargos de la administración real y que se debía garantizar una mayoría castellana en las instituciones políticas. Finalmente decretaron que el Rey debía hablar castellano y abrieron el pacto de gobierno.¹⁰

El encuentro con los castellanos en las Cortes de Valladolid persuadió a Carlos V de que debía detener la incorporación de flamencos y borgoñes al gobierno imperial. En dos años se habían concedido múltiples feudos, títulos y cargos públicos a nobles cercanos del poder dinástico. Entre estas concesiones figura el efímero feudo de todo Yucatán y Cuba, que recibió el saboyano Laurent de Gorrevod en 1518, junto con la primera

licencia para la trata de negros esclavos con destino a América.

Paralelas a la castellana surgen las primeras reacciones aragonesas y catalanas ante el proyecto imperial. El ambiente se va cargando, aumentan las tensiones entre el Rey y las Cortes, se registran levantamientos de nobles y finalmente en 1520 estalla el movimiento de las comunidades. Las demandas de los comuneros expresadas en la Junta de Tordesillas demuestran, como las de los diputados de Valladolid, que en las ciudades la política de los Reyes Católicos había afianzado el compromiso con un proyecto nacional. Proyecto que los comuneros veían en peligro con las nuevas condiciones que impondría el Imperio.

En esta situación límite la aristocracia castellana optó por el proyecto imperial y se convirtió en la artífice del enfrentamiento a los comuneros. La victoria de la caballería de la aristocracia castellana sobre Padilla en la aldea Villalar marcó en gran medida el desplazamiento del proyecto nacional de modernización por el proyecto imperial. La represión que sobrevino contra levantamientos comuneros aislados reafirmó a Carlos V en el poder. Después de sofocadas las rebeliones, el monarca se permitió desarrollar una política más o menos benefactora hacia las ciudades.

Decidida ya la suerte del Imperio, y colocada España en un forzoso liderazgo político sobre Europa, apareció en Alemania el mayor peligro de división religiosa de Occidente. Mientras Carlos V confirmaba su poder en España, Lutero mandaba a fijar en las puertas de la catedral de Wittenberg las 95 tesis en latín que dieron lugar a la Reforma. En el mismo año en que los comuneros eran definitivamente derrotados, Lutero recibía la bula papal de excomunión vitalicia. Esto indica que el Imperio, apenas erigido sobre las resistencias nacionales españolas tuvo que enfrentar el cisma luterano en calidad de representante político de la cristiandad europea.

Sin embargo, el paso de un frente a otro no fue tan brusco.

Durante los años 20, dando continuidad a los esfuerzos renacentistas de Reforma eclesiástica emprendidos por Cisneros, florecieron en España alternativas extracuriales, algunas místicas como la de la secta de los alumbrados y otras doctrinarias como la corriente erasmista. El iluminismo alcanzó una amplia difusión entre las órdenes mendicantes y el clero regular por cuanto propiciaba una reforma monástica. El recogimiento, el abandono, la ascensión mística y el rechazo a la rigidez sacramental que sugiere el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna divulgó las prácticas alumbradas sobre todo entre los franciscanos. Algo del misticismo iluminista trasladan los primeros misioneros franciscanos a América, y esto, en cierto modo, permite explicar las contradicciones que pronto aparecieron entre el clero regular y el clero secular, y entre las diferentes órdenes, durante la evangelización.

Las conexiones entre el misticismo alumbrado de principios de siglo y el misticismo contrarreformista posterior al Concilio de Trento son evidentes. En cuanto a esto se conoce el hecho interesante de que San Ignacio de Loyola, futuro fundador de la Compañía de Jesús, fue encarcelado en 1527 y sometido a tres interrogatorios por sus inclinaciones iluministas. Pero es necesario precisar que aunque haya actitudes y fórmulas muy parecidas entre uno y otro, el primer misticismo se inscribe dentro de la tradición reformista del Renacimiento español —en la que se incluyen los debates entre observantes y conventuales, el impulso que dio Cisneros a la impresión de obras devotas de Savonarola, Vicente Ferrer y Catalina de Siena, la fundación de la Universidad de Alcalá, la edición de la Biblia Poliglota Complutense, etc.—, mientras el misticismo contrarreformista, a excepción quizás del que profesaron los poetas de la vía unitiva fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, responde a la necesidad de una alternativa imperial a la reforma luterana. Aquí volvemos a encontrarnos frente a la hegemonía

de la idea imperial cristiana sobre las corrientes espirituales hispánicas.

El movimiento erasmista, a diferencia del iluminismo, influyó sobre todo en el clero secular y en la nobleza real. Luego de la publicación de su *Nuevo Testamento*, Erasmo fue invitado por Jiménez de Cisneros a visitar España. Alfonso de Fonseca, arzobispo de Toledo le ofreció una pensión de 200 ducados de oro. Alfonso de Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor general, demostró sobradas simpatías por la doctrina erásmica. Pronto los más brillantes intelectuales españoles (Vives, los hermanos Valdés y otros), al ver que la doctrina gozaba de buena reputación en la Corte y el Clero, se convirtieron en traductores e intérpretes de Erasmo.

Comúnmente este entusiasmo por la obra de Erasmo en España durante la década de los 20 del siglo XVI se explica por dos razones. La primera señala que en la vuelta a la filosofía de Cristo que proponían las obras de Erasmo, y en particular en su *Institutio Principis Christiani*, el Emperador Carlos V y sus asesores creyeron hallar una nueva fuente de legitimación del Imperio Universal de la Cristiandad. La segunda razón sugiere que desde que Erasmo se opuso a Lutero sobre la cuestión del libre albedrío en 1521, los españoles encontraron en la doctrina erásmica una tercera vía para resolver la polémica entre la Reforma y el Papado.

Además de estas dos razones, se debe señalar que hacia 1525 la idea del imperio cristiano había tropezado con las resistencias del Papa Clemente VII y del Rey de Francia, Francisco I, quienes junto a los príncipes alemanes protestantes estuvieron dispuestos a la alianza con los turcos por limitar el creciente poder de los Habsburgo. Carlos V estaba, como los príncipes medievales de la Guerra de las Investiduras, obligado a disputarse con el Papado el *dominium mundi* en nombre de Cristo.¹¹ El papa condenaba a Erasmo, sobre todo a partir de la publicación *Enchiridion o manual del caballero cristiano*,

de modo que la aceptación de esta doctrina en España puede considerarse como una demostración de fuerza del emperador.

La rivalidad provocó actos políticos insólitos como el saqueo de Roma. La Corte de Carlos V comprendió que debía pasarse a una actitud conciliatoria. Este cambio de actitud se expresó en la paz de Cambrai, en la Dieta de Augsburgo y en la Coronación imperial de Bolonia. Los edictos inquisitoriales contra los alumbrados y la represión del erasmismo no se hicieron esperar. En 1530 la sociedad española estaba liberada de toda alternativa doctrinaria a la Iglesia Católica y el Imperio decidido a hacer las paces con el Papado. La mejor prueba de esta política fue el Concilio de Trento iniciado en 1545, el cual elaboraría los principios de la Contrarreforma.

Este proceso histórico entraña un complejo fenómeno de transfiguración política. Es decir, siguiendo la historia de España en la primera mitad del siglo XVI se observa cómo un movimiento endógeno de integración y unificación nacional con rasgos bastante parecidos a los de la modernización y secularización que tienen lugar en otros países de Europa, comienza por tomar carácter expansivo y exclusivo con la colonización de América y la reconquista, y termina por representar un movimiento exógeno basado en el ideal de frontera de la cristiandad. La confrontación con los judíos, los musulmanes y los indios americanos se transfiguró en confrontación con los protestantes. Pero si en la primera los cristianos actuaban en nombre de España, en la segunda ya representaban a un Imperio de alcance universal.

Los efectos de esta transfiguración política en la cultura española son constatables en el plano del discurso. Como correlato de los movimientos de oposición al proyecto imperial (los alumbrados, las comunidades, los agermanados de Valencia), se articula un discurso político y jurídico de fundamen-

tación teológica que lejos de propiciar –como habitualmente se piensa– el soporte teórico del Imperio supone su deslegitimación. Desde la perspectiva política este discurso propone un sistema monárquico-democrático basado en el pacto entre el Rey y los súbditos. La idea del *pactum translationis*, que aparece en los escritos de Castrillo, de Mariana, de Morcillo y de Suárez, ofrece una alternativa a la teoría política moderna que se funda en la tradición de Locke y Rousseau. Pues si en la teoría del Contrato Social el ciudadano enajena totalmente su libertad primigenia por acatar los dictámenes de la voluntad general, en la teoría del *pactum translationis*, el súbdito enajena sólo una parte de su arbitrio y condiciona el dominio que se ejerce sobre él a la vigencia del pacto. Así cuando las Cortes de Zaragoza juraron fidelidad al Rey en el siglo XVI, declaraban: “Nos, que valemos tanto como voz y juntos podemos más que vos, os hacemos nuestro Rey y Señor, con tal que guardéis nuestros fueros y libertades; y si no, no”. Esta soberanía sustitutiva de las Cortes fue la que permitió el diseño de una Constitución como la de 1812, orgánicamente enlazada al sistema monárquico-democrático español, ante la abdicación de Fernando VII en Bayona.

En la esfera jurídico-teológica el discurso español del siglo XVI, elabora la doctrina del derecho de gentes, punto de partida del derecho natural de Grocio y Pufendorf y antecedente de la normatividad jurídica internacional. Las *Relecciones* de Francisco de Vitoria y el debate de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda en 1552, indican la resistencia que hace el discurso a la política imperial. Y aunque en la mayoría de los casos la política real no toma en cuenta los presupuestos del discurso, ese desencuentro entre política y discurso revela la relativa legitimidad del proyecto imperial.

Contrarreforma y modernización

La Contrarreforma no fue simplemente la respuesta del catolicismo al cisma luterano, concebida entre 1545 y 1563 en el Concilio de Trento. Fue ante todo el resultado final de una Reforma originaria del clero español que quedó transfigurada en las condiciones del Imperio. A diferencia del resto de los países católicos de Europa, en España la Contrarreforma es un espíritu, una actitud mental que riega toda la cultura. Los autos de fe, los sínodos, los edictos inquisitoriales se hicieron rutinarios en la España de Felipe II. En ellos se juzgaba a cualquier persona y sobre cualquier tema, desde un clérigo que había actuado como inquisidor, hasta la cuestión del cambio de la moneda.

Sin embargo, esta sociedad, que los místicos carmelitas representan como si estuviera habitada sólo por Dios y las almas, y que la pintura tenebrista, por ejemplo de un Ribera, se figura en forma de mártires patéticos y obispos alargados, no es fundamentalmente teocrática. Está dominada por un Estado que usa a la Iglesia como instrumento de cohesión y a la doctrina católica como argumento de legitimación imperial. Este Estado a través de un estricto control del comercio con sus colonias recibe los metales que necesita para financiar su déficit de manufacturas. Y así, fiscalizando su propio mercado imperial, crea una atmósfera de prosperidad artificial en la que oculta la inflación y el endeudamiento que estructuralmente la afectan.

La frontera de la cristiandad trazada por Carlos V se convierte en frontera de la modernidad con Felipe II. Los países protestantes, no sólo fueron los enemigos bélicos de España desde el Concilio de Trento hasta la paz de Westfalia en 1648, fueron además los enemigos morales y económicos, los más acérrimos críticos y los más inflexibles acreedores.

Muchos de estos países desprendidos del propio imperio incorporarían a su cultura la imagen de la antimodernidad española como una afirmación del rumbo civilizatorio que escogían para sí mismos.

La relación proporcional entre Reforma y Modernidad y entre Contrarreforma y Antimodernidad se establece en la mentalidad europea desde este momento. Como veremos más adelante los diseñadores de la imagen antimoderna de España fueron sus enemigos protestantes de los Países Bajos. De la ideología de la Reforma esta imagen pasa a la ideología de la ilustración. El proyecto de modernidad que trazaron los ilustrados, aunque fundado sobre valores y razones universales, se inspiraba en instituciones políticas y económicas alcanzadas sólo por ciertos países. Ya desde entonces Occidente se dividía en zonas que llegaban a la modernidad por vía natural y endógena y zonas que debían ser modernizadas. Napoleón en sus campañas militares actuaba convencido de que modernizaba los territorios que incorporaba al Imperio.

Alain Touraine ha analizado en detalle la diferencia conceptual entre modernidad y modernización.¹² Tomando como referencia toda la sociología de la transición del *status* tradicional al moderno (Spencer, Durkheim, Simmel, Tönnies, Weber) Touraine observa que a finales del siglo XIX algunas sociedades entraban en la modernidad empujadas por una mecánica cultural que las había hecho sensibles a la renovación tecnológica, al utilitarismo, a la ponderación de la iniciativa personal y a la expansión de la industria y el comercio, mientras otras lo hacían violentadas por una racionalidad estatal intensa que las entregaba a una suerte de cálculo de las posibilidades de renovación y progreso que podían obtener en cada jugada política. En el primer caso, Touraine incluye a Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, en el segundo a Alemania, Italia, Japón y la Turquía kemalista.

Según Touraine, después de la primera Guerra Mundial, estos procesos se intensifican debido a la creciente intervención estatal en los asuntos económicos. Y es precisamente en esta etapa cuando surgen los primeros modelos de contramodernización, el caso más evidente es el de la Unión Soviética. Nótese que cuando Touraine habla de contramodernización, no se refiere a la antimodernización, sino a un camino acelerado hacia la modernidad que se transita negando el eje individual de acumulación y legitimación del capitalismo moderno. La antimodernización, de acuerdo con su idea aparecerá más tarde en algunas lecturas casi místicas de Marx, empeñadas en anular las relaciones monetario-mercantiles de economías dependientes, como el caso de la China maoísta y los experimentos del Che Guevara en Cuba durante los años 60.

Pero la idea de Touraine que nos permite abordar la circunstancia de España es la que enuncia el sentido violento de toda modernización frente a las especificidades culturales. En la situación de países multinacionales y países coloniales, la modernización instrumentada desde el centro o desde la metrópoli siempre implica un desmontaje racional de la identidad. Recientemente esta idea ha sido defendida por Isaiah Berlin.¹³ En su opinión los nacionalismos actuales que convulsionan a Europa Central son las revanchas de identidades históricas agredidas por la práctica de un proyecto supuestamente universal de contramodernización. Los nacionalismos latinoamericanos, los asiáticos y los africanos responden a la misma reacción ante las modernizaciones coloniales.

En el fondo de esta idea subyace la crítica al modelo de racionalidad occidental y al proyecto ilustrado de modernidad. Ya Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* concluían que el mensaje final de las luces era totalitario. La sustitución de la racionalidad instrumental por una racionalidad emancipatoria que reivindicara las especificidades cultu-

rales y ponderara múltiples caminos hacia múltiples modernidades fue la proposición clave de la Escuela de Frankfurt. Actualmente el debate sobre la postmodernidad ha resaltado la necesidad de encontrar sistemas de comunicación alternativos a los códigos homogéneos que impone la tecnología moderna. Sin embargo, el modelo occidental de modernidad no se apoya fundamentalmente en la mundialización de la tecnología –que en resumidas cuentas como lo demuestra el caso de Japón puede conciliarse con un sistema de cultura no occidental– sino en la supuesta validez universal de un criterio único de racionalidad política y económica.

Las críticas al proyecto ilustrado de modernidad provocan necesariamente un cuestionamiento de la tesis weberiana sobre las correspondencias: Reforma-Modernidad, Contrarreforma-Antimodernidad y una recuperación de los espacios que la filosofía de dicho proyecto ha colocado más allá de los márgenes y las fronteras modernas. Uno de esos espacios históricos a recuperar es España y las alternativas que se obtienen de su experiencia suponen una versión negativa, no ya del régimen excluyente de colonización anglosajona o de la rigidez moral puritana, sino de la propia tradición política europea.

Con más razones se hace esta recuperación si se sigue el recorrido de la imagen antimoderna de España a través de la ideología reformista hasta llegar a la ilustración. Rómulo Carbia, en un texto afectado por la excesiva pasión hispanista, ha dado cuenta de este itinerario.¹⁴ Según sus rastreos, hacia 1567, en medio del levantamiento de los Países Bajos, la represión del Duque de Alba y la posterior sublevación del Príncipe de Orange, los impresores holandeses De Bry realizaron las primeras ediciones extranjeras de la *Brevísima Historia de la Destrucción de las Indias* de Las Casas. Estas ediciones se hacían acompañar de grises grabados donde se presentaba un tremebundo cuadro de la conquista, con

matanzas multitudinarias de indios, fosas colectivas, piras humanas e infinidad de ahorcados. Las caricaturas políticas de la época representaban a los españoles como asnos incapaces hasta de rebuznar, oligofrénicos en busca de oro o monjes corruptos, embebidos en alguna oración, mientras anhelaban estar en perpetuas bacanales y pantagruélicos banquetes.

Carbia afirma que tan sólo en los diez años que antecederon a la paz de Westfalia, el libro de Las Casas fue reeditado en la zona de las provincias unidas, 26 veces. Las fechas de las reediciones posteriores de la *Brevísima Historia* en diferentes países de Europa señalan momentos de contradicciones o conflicto político con España: París, 1790; Londres, 1812; México, 1822; Alemania, 1936, etc.

El estereotipo de la antimodernidad hispánica aparece claramente en textos clásicos de la ilustración como el *Diccionario Histórico-Crítico* (1695-1697), de Pierre Bayle, en la Voz América del tomo I de la *Enciclopedia* (1751) de Diderot y D'Alambert y en el *Tratado de la tolerancia* (1763), de Voltaire. A tono con el espíritu ilustrado aparecen las obras sobre la conquista y colonización del Nuevo Mundo de Robertson, de Pauw y Raynal, en donde se considera a la española como raza y cultura incapaz de trasladar instituciones progresistas a sus colonias. La obra de Raynal *Historia de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas* (1770), traducida al castellano por el conde de Almodóvar, fanático anglófilo, colaborador de Wellington y enemigo declarado de Fernando VII, se convirtió en un documento de identificación política para los liberales españoles entre 1814 y 1820.

Esto último indica que el estereotipo de la antimodernidad hispánica no sólo tuvo una amplia difusión en los ambientes protestantes e ilustrados de las naciones enemigas de España, sino que siempre formó parte de las proyecciones de

los liberales españoles y americanos. Los liberales americanos que intervinieron en la independencia y luego fundaron los Estados nacionales optaron por el proyecto ilustrado de modernidad que veían condensado en la joven República norteamericana. Dentro de esta opción figuraba lógicamente el rechazo a la antimodernidad española. Bolívar lo dejó expuesto en la *Carta de Jamaica* y el radical chileno, Francisco Bilbao, en *El Evangelio Americano* concluyó que la fórmula del progreso “consiste en desespañolizarse”. Los liberales españoles de 1812, 1820 y de la generación del 98 se aplicaron una autorrecriminación tan visceral que la crisis de identidad que desde ellos sobrecogió a la cultura española todavía no ha sido superada del todo.

Pero para revisar el estereotipo no basta con antologar la tradición política, jurídica y económica española y enfrentarla a otras tradiciones nacionales más hegemónicas dentro del espacio europeo. Ante todo es necesario encontrar en la historia de España las señales de una versión problemática de la modernidad que permita enjuiciar la versión oficial, protestante e ilustrada, que aún en nuestros días se sostiene con vehemencia.

Una de estas señales podrían ser los efectos modernizadores, en el sentido ilustrado, de la política de Felipe II en América y en la propia España. Si como se ha afirmado, con Felipe II España se coloca en la frontera de la cristiandad y la modernidad, resulta paradójico que hacia América la política española se conduzca de acuerdo a una lógica de modernización.

La primera reforma de índole administrativa que realizó Felipe II al recibir la Corona de manos de Carlos V fue depurar el Consejo de Estado. En 1559 esta institución ya estaba despojada de sus miembros no castellanos y en su mayoría compuesta por letrados. El ostensible aumento de la burocracia real con Felipe II fue parte de un nuevo absolu-

tismo legalista que no tuvo paralelo en la Europa de la época. Las tres universidades de Castilla: Salamanca, Valladolid y Alcalá se consagraron a la formación de una élite de funcionarios que poco a poco fue desplazando de las audiencias, las cancillerías y los consejos gubernamentales a la burocracia de capa y espada, que quedó restringida en su influencia a la diplomacia y la guerra. De las tres oportunidades que regularon la movilidad social en España desde principios de siglo: Iglesia, mar o casa real, la tercera se hizo predominante en el reinado de Felipe II.

Los letrados o “golillas” fueron dominando gradualmente la realeza y relegando a la aristocracia señorial y el clero. Mientras los nobles recibían los títulos palatinos (mayordomos, gentiles hombres, etc.) y las funciones mayestáticas (embajadores, virreyes, capitanes generales, etc.), los letrados reales abarcaban toda la esfera estatal. Esta especie de burguesía profesional —como los funcionarios del reformismo ilustrado del siglo XVIII del estilo de Patiño, Campillo, Ensenada, Campomanes, Floridablanca y Jovellanos en relación con los “colegiales” aristócratas— penetraron los organismos consultivos de la monarquía en calidad de conciliarios y así pudieron reformar la administración. Es decir, desde condiciones y estructuras ancilares a las instancias de la administración monárquica, como visitadores, magistrados y pesquisidores, los letrados se convirtieron en los vehículos burocráticos de la reforma que Felipe II impulsó desde arriba.

La extrema política fiscal a que se vio obligado el Imperio bajo los efectos del endeudamiento con las casas mercantiles de los Fúcares, los Belzares, los Grimaldi, los Doria, los Spinola, etc., necesitaba de una élite burocrática incondicional que la llevara adelante. Los impuestos especiales sobre la saca de la lana, la elevación del porcentaje de las alcabalas y de los derechos de exportación e importación, el embargo del oro y la plata de Indias, consignados a particulares, la enaje-

nación de señoríos, tierras concejiles, títulos de nobleza, regidurías, etc., exigían para su realización de una racionalidad estatal coherente y en cierto modo despiadada.

La plata americana convirtió a España en el intermediario privilegiado para el comercio con las Indias. La necesidad de intercambio con los centros mercantiles y financieros de Europa, el rápido aumento de la capacidad de pago y la inflación hicieron crecer vertiginosamente la masa circulante en el espacio español. Con razón se ha hablado de exceso de liquidez. Esto sin duda afectó de un modo particular la conciencia española. El jesuita, Juan de Mariana, en su obra *De Mutatione Monetae* de 1606 hizo una reflexión teológica sobre el dinero en la que intentaba otorgarle a la moneda el rango de sustancia divina. De modo que en la sociedad española de Felipe II la burocracia estatal y las relaciones monetario-mercantiles, signos convencionales de la modernización, habían alcanzado una presencia importante.

Los rasgos ilustrados del absolutismo de Felipe II son conocidos. Se sabe que con el objetivo de poseer cartas geográficas de todos los reinos peninsulares contrató los servicios de geómetras, dibujantes, pintores y agrimensores. Ordenó que se tomaran relaciones geográficas, demográficas e históricas de los municipios del país con motivo del censo de 1574. Fue un coleccionista maniático de plantas y animales. En Aranjuez estableció un jardín botánico con especies americanas y todo tipo de plantas medicinales. En el Escorial y también en Aranjuez atendió personalmente casas de fieras donde se entretenía poniéndoles nombres de personalidades históricas a leones, elefantes, rinocerontes, garzas, etc. Promovió la creación de una Academia de Ciencias Exactas en Madrid en 1588. Dio órdenes de que se hicieran observaciones del eclipse de sol del año 1557. Mantuvo durante su reinado un archivo oficial de la Corona

en el Castillo de Simancas. En fin, la relación podría ser ociosa.

En América la política de Felipe II otorgó racionalidad estatal a las instituciones de la colonización y la evangelización. Desde el Contrato de Granada firmado por los Reyes Católicos y Colón, y las capitulaciones de Santa Fe, la intervención del Estado en los asuntos de Indias había sido limitada. El colonizador de América, reencarnando la figura del caballero cristiano de la Reconquista, de acuerdo con las capitulaciones se sentía comprometido con una empresa personal, o en todo caso con una empresa providencial. Las rivalidades entre conquistadores, por ejemplo las que sostienen Velázquez y Cortés, se derivan de esta falta de dirección estatal en la conquista.

Las primeras muestras de la voluntad estatal comienzan a aparecer con la Casa de Contratación de Sevilla. En cuanto a la evangelización, que actuaba como factor legitimante de la conquista, los pasos iniciales se dieron con la ayuda de las órdenes regulares. Colón y los primeros conquistadores, entre ellos particularmente Cortés, eran partidarios de que la misión evangelizadora fuera asumida por las órdenes mendicantes. Esto indicaba que los pioneros de la conquista, colonización y evangelización de las Indias preferían mantenerse al margen de las instituciones oficiales, eclesiásticas y estatales.

Las sociedades coloniales se fueron diseñando a partir de una legalidad casuística, de acuerdo con la extrañeza del mundo que se incorporaba al imperio. Las reducciones de indios y los primeros pueblos, según una cédula real de 1503, requerían para ser contruidos y regidos de un administrador español, un capellán y una sujeción tributaria de los vasallos. Esta mínima legalidad se tropezó en la práctica con las innumerables dificultades que implicaban las organizaciones políticas autóctonas, el régimen de producción y distribución, la territorialidad comercial, etc. Los primeros virreyes, en

consecuencia, tuvieron cierta libertad de decisión política y jurídica de acuerdo con los casos concretos que surgían en la colonización de sus regiones.

Para el reinado de Felipe II ya se había acumulado suficiente información sobre las Indias y el Estado monárquico estaba en condiciones de aplicar una política más legalista. En correspondencia con la burocratización que tenía lugar en la península, Felipe II envió visitadores a América con el objetivo de limitar las atribuciones de los virreyes y controlar el sistema fiscal. El visitador Valderrama en Nueva España se apoyó en los oidores de la Audiencia para restringir el poder del virrey y de sus colaboradores.

La burocratización trajo aparejada una secularización de las instituciones evangelizadoras. Los seglares comenzaron a hacerse cargo de los curatos y obtuvieron mayor participación en los diezmos. Se establecieron los tribunales de la Inquisición. Las resoluciones del Concilio de Trento se aplicaron a la Iglesia americana, que ya para entonces dejaba de ser aquella Iglesia arcaica y ascética que proyectaron los franciscanos.

Pero quizás la máxima prueba de la racionalidad estatal que el reinado de Felipe II aplicó a los territorios americanos fueron las ordenanzas de 1573. Con el descubrimiento del sistema de amalgamación en frío por Bartolomé Medina en 1557 la economía americana comenzó a girar en torno a la minería. De acuerdo con esto el Imperio se vio en la necesidad de elaborar una política poblacional que favoreciera la disposición económica de los territorios. Esta política fue establecida por las ordenanzas de 1573. A diferencia de las primeras fundaciones de pueblos, improvisadas y casuísticas, en las ordenanzas se articula un criterio de diseño urbanístico asombroso para la época. En ellas se toma en cuenta para la fundación de ciudades: la selección y orientación del lugar, las posibilidades de iluminación y de provisión de agua, la disposición cuadrangular de la traza, la exposición a los vientos,

el sistema económico, político y cultural que arrastran los indios que serán concentrados, etc.

Estas prácticas del reinado de Felipe II más el Protomedicato, las expediciones científicas, las relaciones geográficas y otras, resaltan el carácter ilustrado y modernista de su proyección en América. Los puntos de contacto entre esta política y la de las reformas borbónicas son evidentes. Si a finales del siglo XVI España contiene los efectos de una ideología occidental por antonomasia (el protestantismo) instrumentando para sí y para sus colonias una modernización y secularización autónomas, a finales del siglo XVIII contiene los efectos de la ideología ilustrada y burguesa aplicando reformas semejantes. En ambas circunstancias España se coloca de espaldas a la modernidad occidental para acelerar una modernidad propia en su espacio.

La Contrarreforma de los autos de fe y la Inquisición, de las herejías paranoides y la mística quietista, concilió en su proceso la conciencia de frontera de la cristiandad y la modernidad con una racionalidad estatal absolutista que le permitió impulsar una modernización marginal al interior del Imperio. Esta paradoja sin lugar a dudas problematiza la consabida correspondencia entre Reforma y Modernidad.



A manera de conclusión

De estas reflexiones se desprenden tres sugerencias. La primera es que en contraposición con el criterio más manejado

por la historiografía tradicional, el cierre de la vía española a la modernidad no debe localizarse en la decadencia del Imperio, sino en su advenimiento.

La segunda sugerencia, se refiere a la necesidad de rearticular las bases conceptuales de la historia de España y América a partir de las críticas al modelo de modernidad occidental que se han acumulado en los últimos años.

Y la tercera, es que de acuerdo con la relatividad de la tesis weberiana sobre la correspondencia entre la modernidad y la Reforma protestante, se entienda la Contrarreforma española como un proceso cultural capaz de generar una modernización en el ámbito del Imperio y sus colonias.

Notas

¹ Aunque la llamada “tesis de Weber” sobre el papel de la ética protestante en la génesis del capitalismo ha tenido algunas refutaciones, es bastante reconocido el hecho de que con la formación de la economía mundo en el siglo XVI el centro dinámico del comercio, las finanzas y las manufacturas se traslada del Mediterráneo a los Países Bajos, es decir, se traslada del mundo católico al mundo protestante. Ver Hill, Christopher. “*El Protestantismo y el desarrollo del capitalismo*”, en *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*. Madrid, Editorial Ayuso, 1978.

² Marshall Berman, *Todo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 1989.

³ Wallerstein ha distinguido tres formas de interpretar los orígenes económicos de la modernidad. Una es la que localiza el arranque de la modernidad en la Revolución Industrial (Cipolla, Coleman, Balibar, Clark). Otra es la que encuentra los orígenes de la modernidad a lo largo del siglo XVI (Simiand, Sweezy, Braudel, y es al parecer la que asume el propio Wallerstein). Y por último otra forma que se remite al racionalismo del siglo XVII para ver en la “matematización del mundo” el primer proceso moderno (Chaunu, Hobsbawm). Ver Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. Segunda edición, México, Siglo XXI, editores, 1984, pp. 8-11.

⁴ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, p. 11.

⁵ Henry Kamen. *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 29.

⁶ *Ibid*, p. 32.

⁷ Marc Bloch. *La sociedad feudal*. Madrid, Ediciones Akal, S. A., 1986, p. 252.

⁸ Pierre Chaunu. *La España de Carlos V*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, p. 154.

⁹ Desde Valladolid la circunstancia imperial de Carlos V apareció unida a una serie de contradicciones formales que en cierta medida lo obligaron a actuar cautelosamente. En palabras de Menéndez Pidal estas contradicciones o “situaciones confusas” en resumen se trataba de “un rey de España que sube al trono sin poder hablar español. Un emperador que se dice señor de todo el mundo y no es obedecido siquiera por Alemania; que lleva por título *rey de romanos* y es elegido únicamente por alemanes; que no es cabal emperador si no es coronado por el Papa y que no manda en las tierras del Papa”. Ramón Menéndez Pidal *Idea Imperial de Carlos V*. Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1963, (Colección Austral, 172), p. 13.

¹⁰ Las presiones sobre Carlos V y su capacidad para asimilarlas presentaron una imagen del emperador muy cercana al ideal monárquico expresado por Isabel la Católica en su testamento. En Valladolid y en las Cortes de la Coruña en 1520, Carlos V pareció estar dispuesto a retroceder la soberanía y a identificar la naturaleza sagrada del monarca con una suerte de sublime servilismo al pueblo y a las cortes. Esto, al decir de Menéndez Pidal, provocaba una inversión del trato entre el señor y los súbditos muy efectiva. *Op. Cit.*, p. 15.

¹¹ En una magistral conferencia dada en 1937 por Ramón Menéndez Pidal en la *Institución Hispano-Cubana de Cultura* de La Habana, titulada *La Idea Imperial de Carlos V*, se destaca el carácter englobador de la cristiandad que poseía el Imperio. Menéndez Pidal contrapone a la “idea imperial” carolina, interpretada por Karl Brandi, otra filosofía de Estado expuesta por los consejeros del Emperador antes del saqueo de Roma y del célebre discurso del 16 de septiembre de 1528. Según su enfoque, Brandi describe la concepción del imperio carolino que aparece en las *Memorias* del canciller Mercurino Gattinara, quien a su vez había asesorado políticamente a Carlos V siguiendo el modelo del Dante en *De Monarchia*. Esta concepción enfatizaba la expansión territorial y la conquista militar de “otros” reinos,

como actos de confirmación de la hegemonía mundial. Menéndez Pidal pondera en cambio una idea imperial expuesta ya en la declaración de la Coruña, redactada por el doctor Mota, y reiterada en la Dieta de Worms, según la cual “la efectividad principal del imperio no es someter a los demás reyes, sino coordinar y dirigir los esfuerzos de todos ellos contra los infieles, para lograr la universalidad (cristiana) de la cultura europea”, *op. cit.*, p. 19. En este sentido quedan enfrentadas dos filosofías imperiales: una que resalta la condición de rey de reyes del emperador romano-germánico a partir de su dominio efectivo sobre todos los reinos, y la otra que ve en dicha condición un poder moderador de la cristiandad, capaz de conformar alianzas ofensivas y defensivas frente al mundo no cristiano. Esta última concepción colocaba al emperador en una posición muy parecida a la del Papa. De ahí uno de los motivos de contradicción.

¹² Alain Touraine. “Modernidad y especificidades culturales”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 40, núm. 4, nov. 1988, pp. 469-476.

¹³ Isaiah Berlin. “Nacionalismo bueno y malo” en *Vuelta*, 183, febrero, 1992, pp. 13-17.

¹⁴ Rómulo Carbia. *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*. Buenos Aires, Ediciones Orientación Española, 1944.

Bibliografía

- Berlín, Isaiah. "Nacionalismo bueno y malo". En *Vuelta*, 183, febrero, 1992. pp. 13-17.
- Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Madrid. Ediciones Akal. 1986.
- Carbia, Rómulo. *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*. Buenos Aires. Ediciones Orientación Española. 1944.
- Chaunu, Pierre. *La España de Carlos V*, Barcelona. Ediciones Península. 1976.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus, 1989. (Primera reimpresión)
- Kamen, Henry. *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Madrid. Alianza Editorial. 1984.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid. Espasa-Calpe. 1963. (Colección Austral, 172).
- Touraine, Alain. "Modernidad y especificidades culturales" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 40, núm. 4, nov. 1988. pp. 469-476.
- Vilar, Pierre *et al.* *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*. Madrid. Editorial Ayuso. 1978.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. Segunda edición. México. Siglo XXI. 1984.



ECLESIÁSTICOS Y VIDA COTIDIANA EN LA CASTILLA DEL SIGLO DE ORO

J. CARLOS VIZUETE MENDOZA*

* Universidad de Castilla-La Mancha, España

1. El número de los eclesiásticos



Las estimaciones en cuanto a su número son bastante inseguras, tanto por la imprecisión de las fuentes como por las lagunas de los censos que, teniendo una finalidad fiscal, no contaban a los exentos. Los únicos datos fiables para Castilla en la época de los austrias son los del censo de 1591. Felipe Ruiz Martín¹ llega a contar 74,000, de los que 33,000 son clérigos seculares, 20,000 los religiosos y otras 20,000 las religiosas. Por su parte, Annie Molinié² no ha contado más que 63,400. Estas cifras representan el 1.3 y el 1.1 por ciento de la población total del reino, muy lejos de las que publicarían, pocos años después, algunos arbitristas destacados: Sancho de Moncada en 1629 cifraba la población eclesiástica nada menos que en un cuarto del total; Pedro Fernández de Navarrete³ en 1632 cifra el número de los

regulares en 70,000. A mediados del siglo XVII la proporción de los eclesiásticos alcanza, en opinión de Domínguez Ortiz,⁴ el 1.5 del total, debido al descenso general de la población.

Su distribución por la geografía castellana era irregular y daba, así lo reflejan los viajeros que la recorren, la impresión de que existía un número excesivo de clérigos en las ciudades, sobre todo en las más ricas y populosas. Las sedes episcopales reunían a un crecido número, unos formando parte de una amplia curia, el clero catedralicio, las numerosas parroquias urbanas, capellanes o simples coronados, clérigos que tan solo han recibido la primera de las órdenes menores, la tonsura, que se encuentran en el inicio de una carrera que en muchos casos abandonarán. Además numerosos miembros de las órdenes mendicantes y de otras nuevas, nacidas con la Reforma Católica, y que tienen en la ciudad su campo de acción apostólica y sus medios de vida. Por el contrario, en las regiones pobres o marginales, la ausencia de curas llegó a ser preocupante.

Y ¿cómo viven los obispos, canónigos, capellanes o simples frailes en la Castilla del siglo de Oro? Es difícil responder a esta pregunta dada la diversidad, que tiene sus raíces en su irregular reparto territorial y, sobre todo, en su pertenencia o no a alguna de las órdenes religiosas; esto es, según fueran clérigos regulares o seculares. Entre estos últimos el elemento diferenciador es la renta que perciben.



2. El clero secular

A. El alto clero. Los obispos y los miembros de los cabildos

Por las mismas fechas del censo de Castilla la jerarquía de la Iglesia española estaba compuesta por 11 arzobispos y 56 obispos que gobiernan las diócesis de las Coronas de Castilla, Aragón y Portugal. Ejercen esta función en relación directa con el monarca que, en virtud del privilegio de Presentación, ha elevado sus nombres a Roma para su preconización. Rara vez los Papas se negaron a confirmar las propuestas de los reyes españoles. Las condiciones de los candidatos fueron establecidas por los Reyes Católicos y han sido estudiadas por Tarsicio Azcona,⁵ que compendia estos criterios en cuatro enunciados:

1. Obispos naturales de estos reinos.
2. Obispos honestos, no sólo en el tema de la continencia, sino dedicados al servicio de las diócesis por encima de sus intereses materiales y familiares.
3. Obispos de clase media, incluso pobre.
4. Por último, obispos letrados. Es decir, procedentes de los claustros universitarios.

El resultado fue un predominio de obispos castellanos; extraídos, en un número considerable, de la burocracia cortesana y de la docencia en universidades y colegios mayores, muy pocos tenían experiencia pastoral; y en su mayoría eran clérigos seculares. Aparece así un nuevo tipo de obispo, que ha dado pie para hablar de la figura del obispo ideal y que en realidad no era otra cosa que la encarnación progresiva en el episcopado de los criterios de la Reforma Católica.

Aunque siempre es arriesgado generalizar, se puede afirmar que los objetivos se cumplieron y que el comportamiento pastoral y el tenor de la vida del episcopado español fueron dignos. No faltan los prelados irresidentes, cortesanos o nepotistas, pero no son lo ordinario.

Las rentas de los obispados no eran excesivamente elevadas, salvo los casos de Toledo (200,000-250,000 ducados anuales), Sevilla (algo más de 100,000), Santiago, Córdoba y Cuenca (cerca de 50,000), la mayoría oscilaban entre 15,000 y 30,000 ducados, lo que las situaba a la misma altura que muchas familias de la nobleza titulada. Los pequeños obispados gallegos y catalanes estaban entre los más pobres, con unas rentas que no alcanzaban, en algún caso, los 5,000 ducados.

Los miembros de los cabildos y colegiatas sumaban unas 7,000 personas. Existía entre ellos una jerarquización: dignidades (deán, arcipreste, arcediano, chantre), simples canónigos, beneficiados (racioneros y medio racioneros) y capellanes, con notables diferencias en cuanto a funciones e ingresos. Dignidades y canongías eran provistas, en principio, por un sistema de presentación o patronato, cuya titularidad recaía en el obispo o en el propio cabildo. El número de los componentes de los cabildos variaba a tenor de su importancia. El de Toledo era especialmente numeroso: 14 dignidades, 60 canónigos, cerca de un centenar de beneficiados y 200 capellanes, aparte de músicos y subalternos. Pero habitualmente un cabildo no sobrepasaba las 30 ó 40 personas.

Los ingresos que disfrutaban por los beneficios eran también variables de unos cabildos a otros. Mientras el arcediano de Toledo recibe unos 20,000 ducados al año, y los canónigos de dos a tres mil, los de Mondoñedo o Seo de Urgel no alcanzaban los doscientos, menos que los párrocos de algunas grandes parroquias. Los canónigos se integran en el patriciado urbano; son propietarios de bienes rústicos e inmuebles, mecenas y protectores de artistas, constructores

de capillas, y no faltan los que invierten su capital en actividades mercantiles y comerciales del más variado signo.

Racioneros y capellanes formaban un grupo claramente diferenciado de prebendados y canónigos; con unos ingresos más modestos, se veían obligados, con frecuencia, a complementarlos con otras ocupaciones, como administradores de monasterios de monjas o preceptores de nobles.

B. El bajo clero

El bajo clero era enormemente heterogéneo, por sus funciones pastorales, nivel de ingresos, formación y modos de vida. La responsabilidad pastoral de las parroquias, fundamentalmente la administración de los sacramentos, era exclusiva de los párrocos. El número de los feligreses y la extensión de la parroquia determina las grandes diferencias económicas que se dan entre unos párrocos y otros. Parece que, salvo excepciones, todos ellos disfrutaban de unos ingresos que les aseguraban un cómodo pasar. Las rentas de un curato están entre los 1,000 ducados de algunas parroquias ricas y los 100 que apenas alcanzaban las pequeñas parroquias gallegas. Un caso excepcional son los 8,000 ducados que a finales del siglo XVI proporcionaba el curato de Villarrobledo, más que algunos obispados.

Los beneficios simples y las capellanías no tenían cura de almas. Domínguez Ortiz,⁶ estima que su número era siete veces mayor que el de las parroquias y sus ingresos, por lo general, reducidos.

C. La vida del clero secular

El nivel moral e intelectual del clero secular, sobre todo del rural, era muy bajo. De la ordenación de su vida y la corrección de sus defectos se ocupan constantemente los concilios y sínodos desde la Edad Media, incluyendo siempre un apartado, “De vita et honestate clericorum”. El Tridentino procuró mejorar su formación y selección ordenando la creación de seminarios, sólo muy tardíamente implantados por los obispos en sus diócesis; y de su corrección siguieron ocupándose los sínodos provinciales y diocesanos que intentaban la aplicación del concilio.⁷ Todos ellos insisten en la obligación de residencia que tienen los miembros de los cabildos de catedrales y colegiatas,⁸ así como los curas y beneficiados en sus parroquias o cerca de ellas para atender a sus feligreses y participar en los actos de culto;⁹ en que deben celebrar misa al menos ciertos días, que incluyen las tres Pascuas;¹⁰ en la obligación de rezar las horas canónicas, incluso las nocturnas, leyendo del breviario y no de memoria,¹¹ así como no confiar a esta facultad las oraciones de la misa.¹² En la dignidad del estado eclesiástico que ha de manifestarse tanto en la apariencia externa como en su comportamiento público, evitando todo tipo de escándalos. Así se manda que los clérigos han de llevar rasurada la corona, conforme a tres medidas establecidas, de menor a mayor, para los ordenados de menores, diáconos y presbíteros; tener arreglado el cabello, las barbas y los bigotes; que sus vestidos sean decentes: manteos, lobs o sotanas negras, cerradas o abiertas, las mangas de la misma tela que la sotana y cerradas, y ninguna de estas prendas estará forrada en cosa de color, las medias negras o pardas, y todo ello sin ninguno de los adornos que suelen usar los seglares; en los lugares pequeños pueden usar ropas negras o sotanillas hasta media pierna; los ceñidores, modestos; en la cabeza, bonetes,

estando prohibidos los sombreros de gala y los semejantes a los de los seglares.¹³ Estas disposiciones buscan la decencia y la modestia en el vestir, tratando de evitar tanto la excesiva galanura como una apariencia miserable, de la que el dómine Cabra retratado por Quevedo en la *Vida del Buscón* puede ser un ejemplo.

Su misma dignidad no les permite portar armas, sino cuando van de camino y para su defensa, aunque no faltan los que las llevan en poblado, incluso de noche y desprovistos de hábito clerical, pues se preven penas de cárcel para ellos.¹⁴

En su comportamiento público debían evitar participar en juegos de dados y naipes, y hasta presenciarnos, o prestar dinero a otros para que jueguen.¹⁵ Si los juegos fueran lícitos, y no pueden evitarlo, se les autoriza a gastar en ellos una cantidad moderada, hasta seis reales, siempre que no se celebren en lugares públicos ni donde se siga escándalo.¹⁶ En los espectáculos deben mantener la compostura, evitando entrar en los lugares indecentes, como casas de juego, tabernas o bodegones; así como danzar y cantar cantares seglares o decir palabras vanas en celebraciones y reuniones.¹⁷ Tiene vedado, también, asistir e intervenir en las fiestas de toros, promover corridas y dar dineros para su celebración.¹⁸

Pero el mayor escándalo lo producen las relaciones de los clérigos con las mujeres. Por supuesto lo más perseguido es el concubinato,¹⁹ al parecer muy extendido y que en algunas diócesis, como revela una información secreta realizada por el obispo de Córdoba, Domingo Pimentel, a mediados del siglo XVII, alcanzaba al 15 por ciento de la clerecía.²⁰ Muchos de ellos tenían hijos, y se prohíbe taxativamente que se sirvan de estos en las celebraciones litúrgicas. Pero los continentes deben evitar cualquier sospecha, siendo prudentes en la elección de las que conviven en sus casas; incluso queda prohibido dar la mano a las mujeres y acompañarlas yendo en silla o a caballo.²¹

Desde luego no es muy halagueño el panorama del clero

que nos pintan las constituciones sinodales: irresidentes, ignorantes de las oraciones y la liturgia, jugadores, amigos de fiestas y toros, incontinentes. Estos mismos defectos nos los transmite la literatura, tanto la eclesiástica como la profana. Es una corriente que arranca de Erasmo y muy frecuente en los autores renacentistas. Fernández de Oviedo²² al escribir al final de sus días de los clérigos de Indias, los presenta amigos del juego, amancebados y embebidos en los tratos comerciales. Lo mismo dice Melchor Cano,²³ personaje nada sospechoso, de los castellanos, resaltando la avaricia, la soberbia y las aspiraciones de medrar personalmente. En los sermones se fustigan los mismos vicios, pero esto era obligado en cualquier predicador que se preciase. Abundan en ellos los calificativos de avarientos, disolutos, indevotos, holgazanes, regalados, profanos y torpes.

Si esto lo ven los eclesiásticos, la literatura profana también lo recoge. Son frecuentes las colecciones de cuentos, chistes y anécdotas que insisten en la ambición, rivalidad y soberbia en los miembros más encumbrados del clero, y en la malicia y zafiedad de los más bajos.²⁴ Recordemos al cura de la parroquia de San Salvador de Toledo, comerciante en vinos y amancebado, que para enmascarar esta situación casa a su barragana con Lázaro de Tormes.

Una de las causas de la baja calidad moral del clero se encuentra en las condiciones que han de reunir los candidatos a recibir las Órdenes Sagradas. En la diócesis de Toledo, para recibir la tonsura basta saber la doctrina cristiana y leer y escribir en latín; y para ser ordenado de presbítero es necesario saber bien cantar, estar instruidos en las ceremonias del misal romano y conocer la gramática.²⁵

Pero no dejemos que los árboles nos impidan ver el bosque. Todas estas situaciones son extraordinarias. En el clero secular hay buenos pastores, piadosos, competentes, celosos del bien espiritual y material de sus feligreses,

caritativos, fundadores y administradores de obras pías. Muchos son letrados, como el cura del lugar de don Quijote que conoce las últimas tendencias literarias y las obras de divertimento de la época. Gozan de la confianza de su grey que los toma como albaceas de sus testamentos. Y además, muchas de estas críticas pretenden la reforma de las costumbres, y en su mayor parte están escritas por miembros de Órdenes Religiosas, o por personas que, como el P. Jerónimo de Barrionuevo en sus *Avisos*,²⁶ tienen la intención de destacar lo escandaloso. Pese a todo, los defectos existen, pero no más que entre los seglares. Los clérigos seculares, en su forma de vida, no se diferencian mucho de las personas con las que conviven.



3. El clero regular

Los regulares salen mejor parados en el aspecto cultural. Ocupan las cátedras universitarias, con autores de las grandes obras de teología, espiritualidad o derecho. Los mejores predicadores están entre sus filas. Pero, ¿cómo es su vida cotidiana? De esto tenemos más noticias, pues regular significa estar sometido a una regla, y en ella se marcan todos los aspectos de la vida. La diversidad procede en este caso de la variedad de reglas de las distintas familias religiosas, y de los carismas que en ellas pusieron sus fundadores, de su dedicación a la vida contemplativa o la vida activa.

A. La vida contemplativa

La Regla de San Benito, la más antigua de las que se guardan en los años que estudiamos, es un ejemplo de equilibrio.²⁷ Pensada para reglamentar la vida de un solo monasterio, el de Subiaco, comienza estableciendo los valores de la vida espiritual que el monje ha de tener; pasa luego a las relaciones del abad, padre del monasterio, con los monjes; las condiciones para ingresar en él; los aspectos de la vida material, ropa, comida y bebida, dormitorio, enfermería; regula la oración en el coro, el trabajo, la disciplina monástica y la hospitalidad. Estas son las bases de la vida monástica. La reforma Cluniacense desfiguró este monacato benedictino al suprimir el trabajo manual de los monjes sobrecargando el oficio divino con rezos supererogatorios y excesiva pompa y boato en la liturgia, e introdujo un insoportable ritualismo en casi todos los pormenores de la vida cotidiana, clericalizando el monaquismo. En cambio restauró la disciplina e introdujo la espiritualidad auténticamente monástica de orientación contemplativa.

El Císter, surgido al calor de la reforma gregoriana, es un intento de restaurar la pureza original de la regla benedictina. Sus monasterios debían estar lejos de las ciudades, en la soledad de los bosques; la comunidad no podía vivir de las rentas, sino exclusivamente del trabajo manual, del cultivo de la tierra y de la cría de animales. De todos modos resulta difícil compaginar la Regla de San Benito con las *Consuetudines* y la *Carta Caritatis* que regulan detalladamente la vida de los cistercienses.

Benedictinos y cistercienses experimentarán gran decadencia a partir del siglo XIV y se verán sometidos a los avances de las reformas durante los siglos XV y XVI dando lugar a las congregaciones de las observancias.

La Cartuja no necesitó nunca reforma. Se encuentra más cerca del mundo anacoreta que del monástico. Su vida es de constante oración, interferida por el estudio y el trabajo, normalmente en soledad, excepto el oficio de Maitines, la misma conventual y las vísperas. Los domingos y algunas fiestas principales rezan el oficio en el coro, comen juntos y hacen una hora de recreo. Una vez a la semana dan un paseo fuera de la clausura.

Los jerónimos, la otra gran orden contemplativa, nace en el siglo XIV y son el motor de las observancias entre los monjes españoles.²⁸

Sean cuales sean las reglas, son la norma que define la organización, naturaleza y actividad de los monasterios. Con la implantación de las observancias el monasterio conservó su antiguo marco legal, con peculiaridades nuevas. Las primeras comunidades observantes, como Monte Sión, en Toledo, cabeza de la del Císter, eran pequeñas y en ellas predominan los legos. Toda la comunidad participa en las tareas domésticas, sin diferencias de estamentos o categorías. Pero la tendencia a la clericalización se abrió paso enseguida, como ocurrió con los jerónimos en 1415, durante la celebración de su Primer Capítulo General en Guadalupe.²⁹ del que salieron las constituciones por las que había de regirse la Orden. Aparece la distinción entre sacerdotes y legos en los principales aspectos de la vida religiosa: hábito diferente, obligaciones litúrgicas distintas, trabajo manual exclusivo de los legos, cargos de gobierno y administración reservados a los clérigos, etc. El grupo de los legos se ve desplazado de la decisión, no forman parte del Capítulo conventual, y reacciona a veces con inquietudes y violencias, que nunca condujeron a recuperar la igualdad primitiva. A su lado está, en ciertas órdenes, un tercer elemento de la familia monástica, introducido por el Císter: los donados, simples servidores de la casa religiosa, que nunca llegaron a influir en su marcha.

El monasterio está regido por un abad o un prior, ayudado por uno o más vicarios y un determinado número de oficiales, dependiendo de la riqueza del monasterio y el número de su comunidad. Accede al cargo por elección comunitaria y permanece en el mismo por tiempo limitado, generalmente un trienio. Antes de las reformas de la observancia el abad lo era de por vida. Este sistema reportó beneficios, pero también introdujo un elemento de tensión al sucederse las elecciones y no poder ser reelegidos por dos periodos consecutivos, lo que en algunas ocasiones dividió las comunidades en partidos que intentan controlar en sus manos los órganos de decisión. Está vinculado al superior general por la obediencia y a su comunidad, cuyas decisiones tomadas en el capítulo conventual le obligan en la medida que determinen las constituciones, que elige un consejo de discretos para que le asesoren en los casos más graves. Tiene una participación decisiva en la elección de los vicarios, a los que corresponde el gobierno de la casa durante sus ausencias.

Las observancias se caracterizan por un menor número de oficios monásticos, y sobre todo por su dependencia directa del abad y de su consejo: el cantor, responsable de la liturgia y a veces de la librería; el cillero, el arquero y el administrador o mayordomo, encargados de la hacienda monástica, de la que deben confeccionar inventarios actualizados e informar al abad y al capítulo conventual; el maestro de novicios, cargo de capital importancia, encargado de la formación de los aspirantes a la vida monástica; el sacritán, el ropero y el portero, cuyos ministerios conciernen a la casa religiosa en el interior y en sus relaciones con los seglares.

La jornada del monje se estructura en tres ámbitos: la liturgia, el trabajo y el estudio. El calendario está jalonado de solemnidades litúrgicas a las que se prepara con distintas celebraciones rituales: ayunos, abstinencias, capítulos de culpas y duras penitencias. Pero lo que destaca sobre todo es

la clausura estricta practicada por los observantes: reclusión perpetua dentro del recinto monacal; la exclusión de los seglares, fuera del ámbito de la iglesia y la portería; el silencio continuo en las dependencias monásticas; el aislamiento del exterior, para el que se instalan los correspondientes dispositivos: rejas, redes, velos, rallo y tornos; el control de las oficinas monásticas que tienen comunicación con el exterior, como la portería, encomendadas a monjes discretos y con muchos años de hábito.

La misma naturaleza de su vida reclusa, su escaso número y la situación de los monasterios en lugares apartados hacen que su presencia pase casi desapercibida, y gocen del respeto de sus contemporáneos.

B. Las comunidades de los mendicantes

Por el contrario, los mendicantes, dominicos, agustinos, mercedarios, trinitarios, carmelitas y sobre todo franciscanos, son numerosísimos, y por su misma naturaleza se encuentran incardinados en las ciudades. Configuran de tal manera el contexto urbano que su mayor o menor presencia significará el mayor o menor esplendor económico y cultural de las ciudades. Surgidos a finales del siglo XII aspiran a la pobreza individual y colectiva que sirva de ejemplo a los fieles y sirva de antídoto contra los movimientos pauperísticos heréticos. A diferencia de los monjes abandonan la estabilidad física y comunitaria para dotarse de una mayor disponibilidad a la Iglesia a escala universal. Sus conventos no serán independientes ni autónomos, incardinados en una organización que acentúa fuertemente la idea comunitaria, manifestada en tres niveles: el local, el provincial y el general; y una dirección central y unitaria, asumida por el superior general, cuyo radio de

acción y competencia jurisdiccional es directo e inmediato en todas las casas y en todos los frailes. Buscan la cercanía de los seglares, su campo de actividad pastoral, por lo que la clausura queda limitada al interior del convento. La predicación es su principal ministerio, aunque no falten los que se dedican a obras asistenciales, y el sermón se convierte en la parte más importante del servicio religioso. La necesidad de una preparación cultural para cumplir bien este ministerio les lleva a dedicarse al estudio y luego al asalto de las cátedras universitarias.

El superior del convento, guardián o prior, no tiene autoridad para imponer su criterio a la comunidad, que tal como lo ha elegido puede “sindicarle”, llegando a deponerle; y si le ha sido impuesto por las autoridades del provincial, al considerarlo su vicario, puede recurrir a éste. Su función apenas sobrepasa la de un animador de la comunidad local, vigilando la observancia regular y el cumplimiento de las actividades de la casa, principalmente las ministeriales. Debido al menor volumen humano y económico de la casa mendicante, los oficios conventuales de los legos (portero, hospedero, cocinero, enfermero, sacristán, hortelano) o clericales (vicario, administrador, vicario de coro, predicador) no adquieren una destacada personalidad.

En el convento está reducido al mínimo el espacio físico y arquitectónico: iglesia, claustro con sus principales dependencias de refectorio, sala capitular, librería, dormitorio y pequeño jardín conventual. La vida comunitaria discurre por cauces de gran simplicidad. No hay privilegios, al menos entre los descalzos, que han suprimido los que gozaban los graduados a los que se les asignaba un socio para su servicio y estaban exentos, parcial o totalmente, del refectorio común y disfrutaban de celdas y jardines personales;³⁰ además se les concedía dinero para “cosas necesarias”, que luego se trocarían en peculios personales. También los superiores tienen

que conformarse estrictamente con los demás miembros de la comunidad.

La casa carece de recursos; en unos casos porque no se permite propiedad alguna ni dinero, y se ha de vivir exclusivamente del trabajo, retribuido a voluntad de los que se benefician del mismo; en otros porque, si bien se permiten aportaciones menores procedentes de herencias o donaciones, nunca llegan a conseguir la autosuficiencia económica de la casa. En todo caso no se tolera forma de apropiación alguna, ni siquiera de libros litúrgicos o escritos espirituales. Se trabaja manualmente todos los días, aunque varíe su duración y sólo sea preceptiva para los hermanos legos. Y se controla rigurosamente la suficiencia y dedicación de quienes ejercen el ministerio de la predicación y la administración de la penitencia.

El centro de la vida comunitaria es la oración: la litúrgica, más simplificada que en el mundo monástico, que consiste en la recitación del breviario romano; la privada, comunitaria o individual, que se nutre de la lectura espiritual diaria; y la devocional que sigue el amplio calendario santoral con ejercicios litúrgicos y devocionales.

Los descalzos introducen prácticas renovadoras de la vida espiritual comunitaria: la confesión semanal y la comunión quincenal; capítulo de culpas comunitario una o dos veces por semana; y diversas prácticas penitenciales.

La formación básica de los novicios se entrega al maestro, figura muy potenciada, que les proporciona una instrucción elemental que les capacita para el canto y la recitación del oficio divino. A mediados del siglo XVI el nivel de los aspirantes ha ido evolucionando y se procura a los candidatos una formación académica normal, sobre todo a los que previsiblemente iban a ser dedicados a la predicación y la confesión. Cada provincia fue creando estudios filosófico-teológicos, alcanzando en la segunda mitad del siglo un

alto grado intelectual y cultural. Conventos en grandes centros urbanos y universitarios acogen a los estudiantes y mendicantes, conventuales o descalzos, son muchos de los hombres destacados de la literatura de final del siglo,³¹ con una incesante producción que se difunde ampliamente gracias a la imprenta.

Esta es la vida de los mendicantes: oración, predicación, dedicación solícita a los pobres, redención de cautivos.

Pero no todo es un paisaje idílico. Los frailes son objeto de las críticas de la literatura culta y popular, y no voy a insistir en ello. Un reflejo de la situación real de los conventos se encuentra en las nada sospechosas páginas de las visitas o inspecciones periódicas que los superiores o sus delegados giran a las casas y personas de la Orden, para conocer el cumplimiento de la disciplina regular y la vida comunitaria. Sigamos el resultado de la que el General de los Carmelitas, P. Rubeo, giró a España entre 1566 y 1567, antes del inicio de la reforma teresiana.³²

El General encontró la provincia de Castilla tranquila, pero falta de frailes. En Andalucía, se topó con una provincia dividida por el mal gobierno del provincial, fr. Gaspar Nieto y su camarilla.

En el convento de Jaen halló un prior violento y una comunidad que vestía y comía muy pobremente, que no se rezaban las horas canónicas ni se había cantado misa en Pascua y otras fiestas señaladas, y tuvo noticias de que el subprior no era honesto.

En Granada los frailes se le quejaron de que recibían del prior un trato de esclavos, que no tenían camas, ni manteles, ni tazas en el refectorio, que todo el convento estaba sucio, que el prior y dos de sus partidarios se apropiaban del dinero del arca de la comunidad y que era un mujeriego. Poco a poco va conociendo los actos del partido de los Nieto y cómo éstos amañan las elecciones.

En Antequera, encuentra un prior como los anteriores, que no acude nunca al coro y celebra misa raras veces, que se jacta de hacer lo que le da la gana, mientras él se cuida exquisitamente los otros pasan necesidades, que en el refectorio no hay silencio ni lectura, y tampoco faltan notas de deshonestidad. Lo mismo encuentra en el prior de Castro del Río.

En Córdoba el prior se regala como un príncipe, raras veces va al coro y celebra misa unas quince veces al año. Los frailes son indolentes, juran y blasfeman, no se levantan a maitines. El convento tiene grietas y hay pobreza en el ajuar y la comida, y no se atiende a los enfermos.

En Ecija los frailes frecuentan el convento de las monjas con escándalo. El prior asiste rarísimamente al coro, nunca se le ve rezar el oficio y los domingos ni celebra ni asiste a misa. Los frailes vagan por la ciudad. Y el provincial reside con frecuencia en este convento “porque se ha aficionado a la priora”, como declara uno de los frailes.

En Carmona, por fin un alivio. El prior es honesto, da buen ejemplo, es caritativo con los religiosos, particularmente con los enfermos, la comida es suficiente, hay arca y todos depositan en ella el dinero. Todos obedecen al prior, hay silencio y se guarda la clausura, hay buen culto en la iglesia y todos asisten al coro. Los frailes gozan de buena fama y de la simpatía del pueblo.

Por último, en Sevilla, conoció los sucesos protagonizados por fr. Melchor y fr. Baltazar Nieto, hermanos del provincial, dignos de una novela de aventuras, con prisiones y fugas rocambolescas, y sus desmanes en el gobierno de la provincia donde no quedaba un solo precepto por quebrantar.

Tras reunir el Capítulo Provincial y dictar unas suaves medidas de reforma, marchó hacia Lisboa. En Portugal encontró un remanso de paz.

Insisto en que no se trata de notas escandalosas sacadas de

obras literarias, o atribuidas a la pluma de los descalzos que quieren cargar las tintas para justificar su movimiento.

Mientras esto sucede, en el colegio de San Andrés de Salamanca se forma el futuro san Juan de la Cruz, hermano de religión de los Nieto. Y como él, otros muchos frailes de todas las religiones viven una vida ejemplar. No son raros los ejemplos de abnegación de los religiosos con motivo de las epidemias de peste que a finales de siglo asolaron la península, a costa, en muchos casos, de la propia vida, “movidos de caridad”, mientras el clero secular abandona las ciudades.³³

C. Los monasterios femeninos

El de las monjas es otro mundo. No hay entre ellas una diferencia tan marcada entre las órdenes monásticas y mendicantes. Desde sus orígenes, las Damas Pobres de Asís, de la hermana Clara, tuvieron que aceptar un modo de vida semejante al de las monjas, al parecer por disposición de la Curia Romana que no veía bien su dedicación a la mendicidad fuera del convento. Para ellas escribió el hermano Francisco una “forma de vida”, en la que establece la pobreza absoluta viviendo del trabajo de sus manos. Las clarisas han sido siempre las más numerosas entre las órdenes femeninas. Las diferencias no se encuentran tanto en las reglas o constituciones cuanto en las disponibilidades económicas de los monasterios, que hace que haya grandes contrastes incluso dentro de la misma familia religiosa.

En la época que estudiamos, el acontecimiento más significativo fue la implantación de la clausura después del concilio de Trento. Hasta entonces los monasterios femeninos gozaban de una cómoda autonomía en su lejana dependencia

de los obispos diocesanos. La nueva medida implicaba, sobre todo, la aceptación de la clausura estricta, que excluía por igual la salida al exterior de las monjas profesas y la visita libre de los seglares, sobre todo varones, a los monasterios. Esto chocaba en España con grandes obstáculos porque había monasterios que nunca se habían sometido plenamente al estatuto monacal ni habían guardado la clausura, y por otro lado la bula “Inter Caetera”³⁴ les permitía la mendicidad. Además muchas monjas, forzadas por el hambre, buscaban pretextos para estar en casa de sus familiares. La presencia de los varones en los monasterios era frecuente y ha sido recogida por la literatura y el teatro de la época; son los galanes de monjas que acuden con asiduidad a los locutorios que en ocasiones se convierten en lugares de fiestas y saraos, con el quebranto consiguiente de la disciplina regular.

Muchos monasterios acogían a doncellas seglares que allí eran instruidas en las labores y en la piedad, en completo retiro del mundo, sometidas a un régimen de vida que las defendía de todo peligro moral. Eran conocidas con el nombre de “doncellas de piso”.³⁵

Encerradas tras los muros del monasterio, la fuente principal de sus ingresos se encuentra en las dotes que las obligara, en muchos casos, a recibir a un crecido número de aspirantes. La importancia de estas dotes determinó de forma rigurosa la extracción social de las monjas y una especie de jerarquización interna totalmente ajena a la regla. La morada de cada monja variaba según su calidad y la dote que traía. Muchas dormían en el dormitorio común. Otras disponían de habitaciones amplias y admitían por compañía a otras parientes o amigas. Las celdas eran viviendas individuales, pequeños apartamentos a los que se accedía por una puerta que daba a un zaguán al que se abrían otras dos puertas, una la de la cocina y otra la del cuarto de estar con la alcoba al fondo. No es extraño que esta costumbre provocara las

protestas de Cellorigo,³⁶ que se extrañaba de que los hombres sin fortuna pudieran entrar en religión, mientras que las mujeres no lo pod[ían] hacer sino a costa de satisfacer unas dotes que en muchas ocasiones superaban los 500 ducados, llegando a alcanzar los 850 e incluso los 1,000.³⁷ A ello hay que añadir la costumbre que se implantó de percibir un derecho de entrada además de la dote. Este derecho solía consistir en una comida a toda la comunidad el día de la profesión de la monja, más los cirios necesarios para la ceremonia y un regalo para cada una de las residentes en el convento, que en el caso de Teresa de Ahumada, consistió en una toca nueva o su valor para cada una de las casi 200 religiosas que había en la Encarnación.³⁸

Tan alto número no es extraordinario y abundan los monasterios que reúnen comunidades que superan el centenar de miembros, a los que hay que añadir demandaderos, criados, capellanes, confesores, administrador, médicos y cirujanos, servidores que en el caso de San Clemente de Toledo, desde finales del siglo XVI y hasta mediados del XVII suman más de 40 personas.³⁹

Lo que el P. Rubeo, general del Carmen, encontró en la Encarnación de Ávila era un fiel reflejo de esta situación.⁴⁰ La economía del monasterio se resentía por el escaso sentido de vida común, ya que cada monja miraba remediarse por su cuenta. Muchas gozaban de rentas, retenían limosnas y dineros y gastaban en su propio interés las ganancias de sus labores. Bajo mano se montaban ciertos negocios privados. Se compraban y vendían celdas y algunas legaban sus bienes a sus deudos. Entre ellas abundaban las “doñas”, pertenecientes a los mejores linajes de Ávila. Era estridente el nivel de estas doñas y las del dormitorio común. El prurito de sobresalir se echaba de ver en el mismo coro, donde las doñas querían ocupar los mejores lugares, y en las criadas que pretendían tener a su disposición. Situación semejante

encontramos en otros monasterios, como el cisterciense de San Clemente de Toledo, ya citado.

Pero la vida en la Encarnación no era fácil. Cuando Teresa de Ahumada ingresa en el monasterio la vida ordinaria se regía por una austerísimas *Constituciones primitivas*.⁴¹

Desde el 14 de septiembre hasta Pascua, salvo tres días a la semana, sólo hacían una comida, y comían carne tres veces a la semana. Se ayunaba en Adviento y Cuaresma. Durante las comidas en el refectorio se leían vidas de santos, homilias o sermones “de la fiesta que conviniera y de los libros de doctrinas aprobadas, según la traída del confesor”.

Durante todo el año tenían disciplinas los lunes, miércoles y viernes. Dormían sobre colchones, sin sábanas de lino, sino con mantas de lana o estameña, y se acostaban vestidas con la túnica de abajo, ceñida, y con el escapulario.

Las labores eran en salas comunes, presididas por la priora o una de sus delegadas.

El silencio se guardaba con rigor, en todo tiempo en la iglesia, el coro, el claustro, el refectorio, el dormitorio y las celdas.

En cuanto a la vida de piedad, las constituciones sólo ordenaban actos externos de oración vocal. Los oficios divinos se celebraban con esplendor. Confesaban una vez por semana o cada dos lo más tarde. Cada una debía tener un confesor señalado, honesto, devoto, sabio y discreto, aprobado en la observancia regular, y no demasiado joven. Las comuniones eran muy pocas; las Constituciones marcan como días obligatorios los primeros domingos de Adviento y Cuaresma, Navidad, Jueves Santo, Pascua, Ascensión, Pentecostés, Corpus, Todos los Santos, fiestas de la Virgen y los días de toma de hábito y profesión. Pero cada una podía comulgar más o menos a menudo dependiendo del consejo de su confesor y con licencia de la priora.

Las novicias vivían por separado. No se les encomienda

ningún oficio del convento, no tratan con los extraños y gente de fuera, no asisten al capítulo conventual y de culpas y ninguna religiosa las podía reprender fuera de la maestra, salvo la superiora para el coro y no en otro lugar. Tras la profesión, todas las monjas permanecen cuatro años bajo la autoridad de la maestra de novicias.

Cuando Santa Teresa concibe su reforma piensa siempre en conventos reducidos, no más de quince monjas, con grandísimo encerramiento y fundadas en la oración y la mortificación. Su primera intención es fundar monasterios sin dote, aunque luego se verá obligada a desistir. En principio tampoco quería diferencias entre las religiosas, siendo todas profesas de velo negro. Luego en Malagón admitirá frailas de velo blanco sin obligación de coro. Sus constituciones parece que influyeron en las que regirán el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid,⁴² en el que pasó una temporada. Estas rezaban Maitines a media noche y a continuación tenían una hora de oración mental. Se levantaban a las cinco, oían misa, rezaban Prima y Tercia, seguida de la “misa de tertia” y media hora de oración. Después, labor. A las nueve, Sexta y Nona; después la misa mayor. Labores hasta las once y comida. Vísperas a las tres. Oración a las cinco y a las seis colación. Después completas y oración hasta las ocho, que era la hora del descanso. Este régimen de vida no difería mucho del que observaban los jerónimos de Guadalupe.⁴³



4. El modelo barroco de la vida religiosa

Esta vida de oración, recogimiento y penitencia llama poco la atención del pueblo en la España del Barroco. Quiero concluir con dos notas de lo que en la mentalidad de la época es la vida propia de los religiosos. Ambas tienen que ver con el reformador del Carmelo. La primera es el caso fantástico de doña Catalina de Carmona, extraña ermitaña cuyo afán por lo maravilloso y extremo caló en los descalzos de Pastrana.⁴⁴

Vestía sobre su cuerpo una túnica de sayal grueso y encima un hábito de burriel ceñido con un cordón de franciscano, sobre el que llevaba una capa del mismo paño. Usaba cilicios de cardas, de tomizas de esparto con nudos gruesos, o de cerdas de caballo. Se disciplinaba con cadenas de hierro o rodecillas de abrojos. Causó sensación en la corte de la princesa de Eboli. La relación de su portentosa vida nos recuerda a la de San Antonio en el desierto, donde son frecuentes las luchas con los demonios y la sumisión a la ermitaña de los animales más ponzoñosos. Visitó al rey al que reveló sus visiones; recogió abundantes limosnas entre los nobles y partió para una extraña fundación, en La Roda, acompañada por tres descalzos, uno de los cuales era nuestro conocido fr. Baltazar Nieto. En poco tiempo dilapidó el dinero y la fundación se deshizo, los frailes regresaron a Pastrana y ella quedó en La Roda donde murió rodeada de la veneración popular. Los excesos de doña Catalina habían influido notablemente en el maestro de novicios que obligaba a sus discípulos a realizar extravagancias dentro y fuera de la comunidad, tales como: enviarlos por las calles haciendo rarezas para que los tuvieran por locos; empeñarse en imitar a los antiguos monjes o santos, sobre todo en el rigor de las mortificaciones; penitencias excesivas que San Juan de la Cruz, enviado a deshacer tantas barbaridades,

calificó luego de “penitencias de bestias”; todo ello olvidando el recogimiento, la soledad y el trato con Dios.⁴⁵

Este no es un caso extraordinario, baste recordar a Íñigo de Loyola, recién convertido andando por las calles de Manresa en un hábito semejante, practicando similares penitencias, viviendo de la limosna, conocido por los lugareños como el “hombre del saco”, pronto transformado en el “hombre santo”.⁴⁶ Parece como si la santidad y la perfección no pudiese alcanzarse, sino por medio de este género de vida.

Por la misma razón, y éste es el segundo ejemplo, las vidas de los santos de la España Barroca, no son otra cosa que hagiografías de hechos portentosos.⁴⁷ Teófanés Egido lleva varios años luchando por rescatar la vida de San Juan de la Cruz de la maraña de mentiras en la que se convirtió su historia oficial, para adecuarla a los modelos de santidad imperantes en la época.⁴⁸ Entonces no se concebía la posibilidad de un santo que no hubiera sido virgen, que no hubiera estado encuadrado en el estamento eclesiástico, preferentemente en alguna de las Órdenes Regulares. Por eso el estudio de las “vidas” de los santos de esta época nos hace patente cuál es el ideal de la vida religiosa en la España Barroca: una vida como instrumento de Dios, en lucha constante contra el enemigo, llena de intervenciones milagrosas; y una muerte de acuerdo con las “artes de bien morir”, tan extendidas entre el pueblo desde la Edad Media, en eso que se ha llamado “olor de santidad”.



Notas

¹ *Demografía eclesiástica hasta el siglo XIX en Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 2, C.S.I.C., Madrid, 1972, págs. 682-733.

² Molinie-Bertand, A. "Le clergé dans le royaume de Castille a la fin du XVI Siécle", en RHES, 1 (1973), págs. 6-53.

³ *Conservación de monarquías*, Biblioteca de Autores Españoles, discurso XLIII, pág. 538.

⁴ Domínguez Ortiz, A. *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*, Ed. Istmo, Madrid, 1973, págs. 201-214.

⁵ Azcona, T. de, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, C.S.I.C., Madrid, 1960.

⁶ *Op. Cit.*, págs. 251-271.

⁷ Utilizaremos las *Constituciones Sinodales* del Arzobispado de Toledo, en especial las emanadas del sínodo celebrado por el Cardenal portocarrero en Toledo en abril de 1682.

⁸ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 3o, Constitución II, págs. 99-100. Había sido establecido por el Concilio de Trento y ordenado en el concilio provincial de Toledo de 1565 y por los arzobispos toledanos Carrillo, Cisneros, Tavera y Quiroga.

⁹ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 3o, Constitución II, págs. 100-101. También establecido en Trento y presente en las constituciones sinodales de los arzobispos de Toledo, Quiroga, Rojas, el Cardenal Infante y Moscoso.

¹⁰ Cons. de portocarrero, Libro III, Título XIV, Constitución I, págs. 158-159. Decretado también el concilio de Trento, en el provincial toledano de 1565 y en las sinodales de los arzobispos Tavera, Quiroga, Rojas, Cardenal Infante, Moscoso y Gómez. La relación completa de los días en que han de celebrar misa obligatoriamente es la siguiente: las tres Pascuas del año; los días del Corpus y la Ascensión; los de la Asunción, Natividad y Concepción de Nuestra Señora; los de los apóstoles San Pedro y San Pablo; los primeros domingos de Cuaresma y Adviento; los días de Todos los Santos y de los Difuntos; los días de San Ildefonso, San Eugenio, Santa Leocadia y la Descensión de nuestra Señora en la Iglesia de Toledo.

¹¹ Cons. de portocarrero, Libro III, Título XIV, Constitución XIII, págs. 168-170. Presente también en las constituciones de los arzobispos Tavera, Quiroga, Rojas, Cardenal Infante y Moscoso. Para favorecerlo, se recuerda que la lectura del breviario permite ganar indulgencias.

¹² Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título XIV, Constitución VI, pág. 163.

¹³ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 1o, Constitución I, págs. 89-90. Presente también en las constituciones de los arzobispos Alonso Carrillo, Tavera, Quiroga, Rojas, Cardenal Infante, Moscoso y Gómez. Y en el título "de vita et honestate clericorum" del concilio tridentino.

¹⁴ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 1o, Constitución II, pág. 91. Lo prohíben también las constituciones sinodales de Alonso, Carrillo, Tavera, Quiroga, Rojas, Cardenal Infante, Moscoso y Gómez.

¹⁵ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 1o, Constitución IV, pág. 92. Está presente en el tridentino y en las constituciones de Tavera, Quiroga, Rojas, Cardenal Infante, Moscoso y Gómez.

¹⁶ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 1o, Constitución V, pág. 92. Lo recogen también las de Quiroga, Rojas, Cardenal Infante, Moscoso y Gómez.

- ¹⁷ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 1o, Constitución VI, pág. 93. Establecido por el Concilio de Trento.
- ¹⁸ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 1o, Constitución VII, págs. 93-96.
- ¹⁹ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 2o, Constitución I, págs. 96-98. Prohibido por el Concilio de Trento, así como por las sinodales de Tavera, Quiroga, Rojas, Cardenal Infante y Moscoso.
- ²⁰ Cobos de Adana, J. *El clero en el siglo XVII; estudio de una visita secreta a la ciudad de Córdoba*, Córdoba, 1976.
- ²¹ Cons. de portocarrero, Libro 3o, Título 1o, Constitución III, pág. 91. También lo prohíben las sinodales de Tavera, Quiroga, Rojas, Cardenal Infante, Moscoso y Gómez.
- ²² *Las Quinquagenas de la nobleza de España*, I, Madrid, 1880.
- ²³ *Tratado de la victoria de sí mismo*, en *Obras escogidas de filósofos*, Biblioteca de Autores Españoles, LXV.
- ²⁴ Una selección de ellos en Caro Baroja, J. *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Ed. Sarpe, Madrid, 1975, págs. 200-204.
- ²⁵ Cons. de portocarrero, Libro 1o, Título 7o, Constitución I, pág. 46. También lo establece el Concilio de Trento.
- ²⁶ Biblioteca de Autores Españoles, CCXXI y CCXXII. Curiosamente, Barrionuevo era tesorero de la iglesia de Sigüenza, pero vivía en Madrid. Un caso claro de irresidencia en su beneficio.
- ²⁷ *La Regla de San Benito*, Ed. de García M. Colombás e Iñaki Aranguren, B. A. C., Madrid, 1979.
- ²⁸ Revuelta, J. M. *Los jerónimos*, Guadalajara, 1982. Aborda en esta obra la etapa fundacional de la Orden hasta la celebración del Primer Capítulo General.
- ²⁹ Vizuite Mendoza, J. C. *Guadalupe, un monasterio jerónimo*, Madrid, 1988, págs. 122-136.
- ³⁰ Esto lo permitían las Constituciones de la Orden del Carmen de 1324.
- ³¹ Baste la cita de los nombres de Domingo de Soto, Melchor Cano, Francisco de Vitoria, fran Luis de León, fray Luis de Granada, Juan de Robles, Tirso de Molina, y San Juan de la Cruz.
- ³² Estudiada por Steggink, O. *La reforma del Carmelo español; la visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1965. Especialmente en el capítulo 4. *El general Rubeo y la visita de España*. La relación de la visita se encuentra en el Archivo General de la Orden Carmelita en Roma, *Visitatio hispanica*. Para los ejemplos que siguen: *II Baetica* 5.
- ³³ Algunos ejemplos de este comportamiento en Bennassar, B. *Historia de los Españoles*, I, Ed. Crítica, Barcelona, 1989, págs. 465-466.
- ³⁴ León X, 21 de enero de 1521.
- ³⁵ Como una de ellas se educó Teresa de Ahumada en el convento abulense de las agustinas de Santa María de Gracia. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, B.A.C., Madrid, 1987, 2a. ed.
- ³⁶ Gonzalez de Cellorigo M., *Memorial de la política necesaria y útil a la restauración de España...*, Valladolid, 1600.
- ³⁷ Sobre las dotes para los conventos de Andalucía Occidental es muy útil el libro de José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Fundación

Universitaria Española, Madrid, 1988; en especial el capítulo II: *Monjas y ducados: los costos del claustro*, págs. 97-138.

³⁸ La carta de dote de Santa Teresa, formalizada el 31 de octubre de 1535, en *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, págs. 67-68.

³⁹ Un estudio sobre el coste de los asalariados del monasterio en la ciudad de Toledo en mi artículo *Soluciones para una crisis: el Monasterio de San Clemente de Toledo a mediados del siglo XVII*, en las *Actas del Congreso Internacional de Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*. Universidad de León, actualmente en prensa.

⁴⁰ *Tiempo y vida de Santa Teresa*, págs. 93-95.

⁴¹ Archivo del Monasterio de la Encarnación, recogidas en *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, págs. 101-102.

⁴² *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pág. 437.

⁴³ Vid. mi *Guadalupe, un monasterio jerónimo*, en especial la segunda parte: *La ordenación de la vida monástica*, págs. 111-219.

⁴⁴ Dos relaciones de su vida se encuentran en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid: *Relación de la Santa Madre Catalina de Cardona, difunta*, ms. 3.537; y *De la buena mujer Catalina de Cardona*, ms. 4.231.

⁴⁵ Un relato de las excentricidades se puede ver en la *Vida de San Juan de la Cruz*, del P. Crisógono de Jesús, B. A. C., Madrid, 1991, 12a. ed., págs. 100-104.

⁴⁶ García Villoslada, R. *San Ignacio de Loyola, Nueva Biografía*, B. A. C., Madrid, 1986, págs. 209-212.

⁴⁷ Sánchez Lora, J. L., *Obr. cit.*, dedica los dos últimos capítulos a la hagiografía barroca en el mundo de las religiosas.

⁴⁸ Sobre este tema insistido en varias ocasiones, la más reciente en su colaboración en el volumen colectivo *Juan de la Cruz: espíritu de la llama*, ed. del Instituto Carmelitano, Roma, 1991; con un artículo titulado *San Juan de la Cruz: de la hagiografía a la historia*, págs. 5-22.



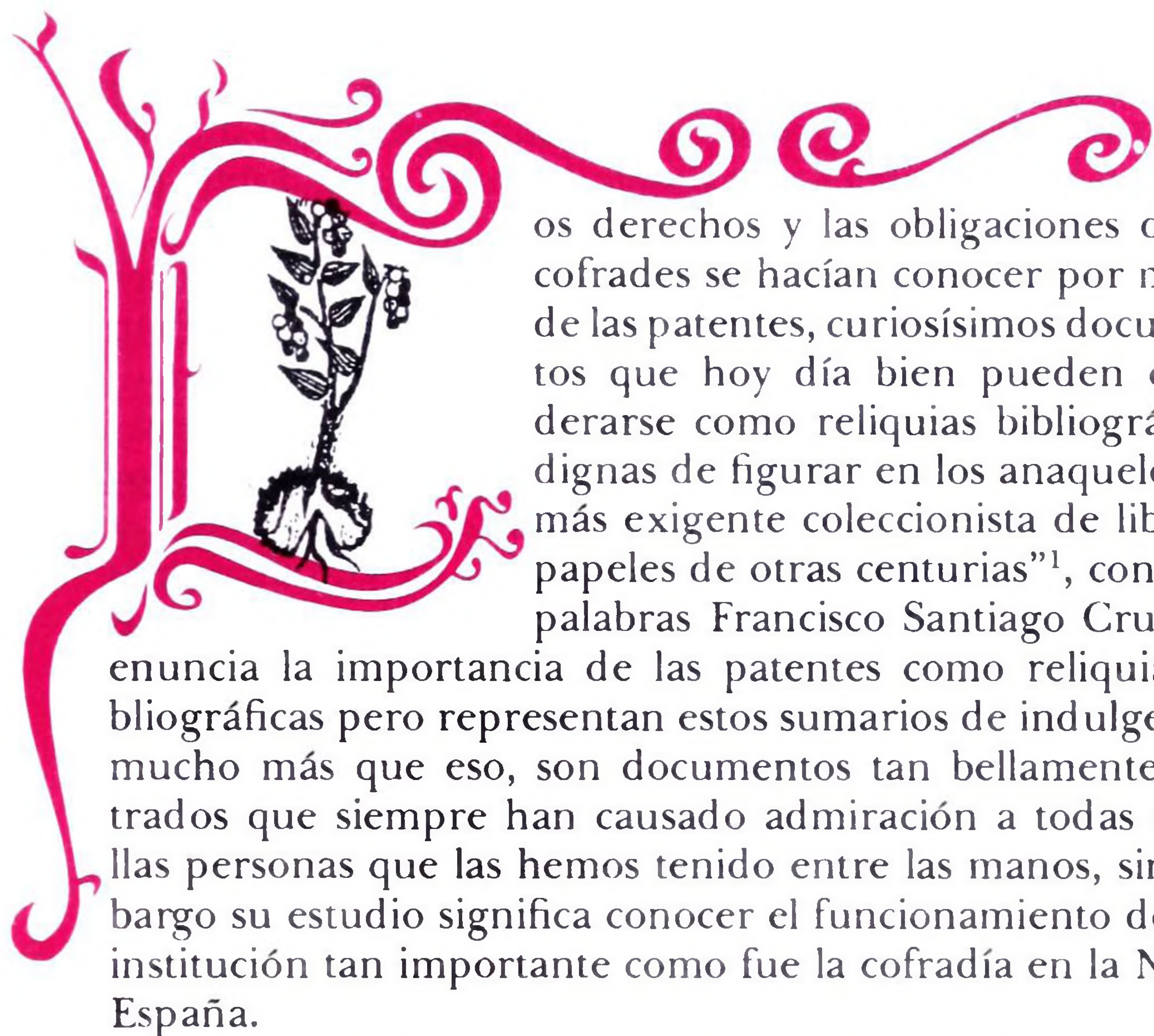
PATENTES O SUMARIOS DE INDULGENCIAS,
DOCUMENTOS IMPORTANTES EN
LA VIDA Y EN LA MUERTE

ALICIA BAZARTE MARTÍNEZ*

CLARA GARCÍA AYLUARDO**

* Instituto Politécnico Nacional

** Instituto Nacional de Antropología e Historia



os derechos y las obligaciones de los cofrades se hacían conocer por medio de las patentes, curiosísimos documentos que hoy día bien pueden considerarse como reliquias bibliográficas, dignas de figurar en los anaqueles del más exigente coleccionista de libros y papeles de otras centurias”¹, con estas palabras Francisco Santiago Cruz nos enuncia la importancia de las patentes como reliquias bibliográficas pero representan estos sumarios de indulgencias mucho más que eso, son documentos tan bellamente ilustrados que siempre han causado admiración a todas aquellas personas que las hemos tenido entre las manos, sin embargo su estudio significa conocer el funcionamiento de una institución tan importante como fue la cofradía en la Nueva España.

La localización de estas patentes se dificulta ya que se encuentran dispersas en varios archivos como son el Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, el Archivo Histórico de

Notarías, la Biblioteca Nacional y el Archivo General de la Nación en donde hemos podido situar la mayor parte de ellas. Sabemos que existen también en los archivos parroquiales como en el de la parroquia de Santa Catarina o en el de la Santa Veracruz, pero el acceso a estos últimos se nos ha dificultado; sin embargo, en estas líneas quisieramos enunciar la importancia de estos documentos en la vida cotidiana de todo cristiano en la época colonial.

Algunos atributos de las patentes y sumarios de indulgencia entre muchos otros fue el de funcionar como cartas de identidad, pólizas de seguro de vida y cartas de crédito, en efecto estos documentos que nos legaron las cofradías bellamente impresos, expresan la necesidad individual de asociarse en corporaciones para poder disfrutar de múltiples beneficios.

Las cédulas que expedían las cofradías a los socios para acreditarlos como hermanos de devoción, se entregaban en el momento en que el socio entraba en la hermandad, cuando se inscribía en el libro de la cofradía. La patente, debidamente validada con el sello y la firma del contador en turno, tuvo un costo de dos reales que se sumaban a las cuotas de admisión, a excepción de las cofradías más ricas de la colonia que exigían a los nuevos miembros cuotas mayores o bien objetos específicos para el culto. La patente fue la carta de identidad de cada uno de los participantes en estas devociones particulares, y junto con el emblema y trajes especiales, le confería un lugar preferente en el mundo colonial tan marcadamente católico.

La patente constaba de varias secciones:

I. Encabezado

El encabezado se refería al nombre de la cofradía de que se trataba, aclaraba si estaba agregada a otra con la que compartía privilegios, obligaciones o indulgencias, algunas veces el nombre de la iglesia, hospital o convento en donde se encontraba su sede y, en muy pocas ocasiones, la fecha de su fundación.

Lo primero y más importante que resalta en esta parte es el grabado de la imagen venerada, que ocupa el lugar preferente en el documento. Aquí el Santo Patrón y la cofradía adquieren una misma personalidad con características e intereses comunes. Recordemos que las cofradías de españoles eligieron siempre a un personaje celestial: cristo, virgen, santo, angel o mártir por patrón, quien sería su protector o representante de su gremio a cambio de que ellas aumentaran su culto día a día y de la mejor manera posible.

En la ciudad de México, la elección del Santo Patrón estaba de acuerdo a las necesidades de los socios. Por ejemplo los procedientes de una misma región de España querían mantener su identidad uniéndose bajo la advocación del santo venerado en su región natal (o de la que eran descendientes) o, con el fin de honrar al santo del barrio donde vivían y de quien éste tomaba su nombre y que era a la vez el abogado de la parroquia, o bien porque decidían hacer obras de caridad en conjunto y a nombre de alguna imagen.

De esta manera la devoción de los cofrades se manifestaba honrando la imagen, en especial aquella de bulto o pintura que veneraban en las capillas mantenidas por ellos en sus mismas sedes. Esa imagen, presente en la patente, fue muy importante para el cofrade, ya que era la que podía llevar consigo y a la que agradecía la protección y favores que

les otorgaba. Junto con la religiosidad, venía el esplendor del culto: mientras mejor impresa estuviera mayor era la devoción que inspiraba, es decir el culto representaba a la devoción y las imágenes ofrecían una percepción estética y simbólica del fervor religioso.

En el aspecto espiritual, las imágenes eran percibidas como una fuente potencial de poder, ya que la devoción les confería la capacidad de obrar cualquier milagro por increíble que fuera. Además, consideraban que el santo representado en la imagen era capaz de mediar ante Dios para el alivio físico, material y espiritual de los cofrades a cambio de flores, cera, regalos, oraciones, etc. Por ende, existió la creencia que el alivio material y espiritual se podían obtener con la manipulación de la imagen.

La sola presencia de una imagen visible era suficiente para establecer su influencia en la realidad que vivía el cofrade. No existía duda alguna entre la imagen física, por ejemplo, del Dios Trino, de la Virgen Dolorosa o de los innumerables santos, y la creencia en su realidad. A través de la imagen visible, el santo se personalizaba y adquiría señas claras de individualidad. Al asociar un santo con un atributo particular como el de hacer desaparecer la peste o el poder de curar, la imagen se volvía milagrosa. El efecto de la oración dirigida hacia la imagen contribuía aún más a su eficacia. La favorable respuesta divina se consideraba como efectos del poder de la imagen. El sostener la reverencia popular era esencialmente idéntico a la comprobación de la eficacia de la imagen. De esta forma, una suerte de relación contractual se establecía entre el santo y el suplicante, mediado por la cofradía. Como la promoción del culto fue una característica distintiva de la vida de la cofradía, se puede decir que como corporación, la cofradía fue responsable tanto de promover la idea de la oración como de presentar el medio para llevarla a cabo.

Además, en estas épocas las creencias populares se forma-

SUMARIO

DE LAS GRACIAS, E INDULGENCIAS

CONCEDIDAS POR LA SANTIDAD
DE PAULO QUINTO, Y CLEMENTE DECIMO
A LOS COFRADES DE LA ARCHI-COFRADIA
DE LA SANTISSIMA TRINIDAD

DE ROMA,

DE QUE GOZAN LOS COFRADES DE LA SANTISSIMA
TRINIDAD de Mexico por agregacion a dicha Archi-Cofradia,
y los de Quezaco por agregacion a la de Mexico:

Dada en Roma en 30. de Marzo del Año de 1521.

Y por ultima, y perpetua, de 27. de Julio, de 1707.

PARA GANAR ESTAS INDULGENCIAS HAN DE TENER LA

Bula de la Santa Cruzada de la última Predicacion.



Reimpreso en Mexico por la Viuda de D. Joseph Bernardo
de Hual, Impresora del Real, y Apostolico Tribunal de la
Sant. Cruzada en todo este Reyno. Año de 1743.

ron en torno al culto de los santos. Aunque la Eucaristía fue un símbolo potente de poder, no pareció haber debilitado las actitudes y manifestaciones populares hacia las distintas figuras de los santos. Todos coexistieron dentro de la mentalidad popular y estuvieron nutridamente representados como patronos de las múltiples cofradías. La devoción a la imagen, las oraciones y la misa fueron lo más distintivo de la vida cotidiana de las cofradías.



II. Obligaciones recíprocas en el aspecto material

El poseer una patente equivalía a comprometerse a determinados actos de hermandad. En primer lugar practicar la caridad, manifiesta en obras de beneficencia para el prójimo que debían ser del conocimiento público, pues en esa forma se acrecentaba la popularidad y el prestigio de la cofradía. Muchas de estas obligaciones se encontraban en los reglamentos, pero las principales se expresaban en la misma patente para que el cofrade no las olvidara. Eran de dos tipos: materiales y espirituales.

Las materiales fueron:

a) Los socios tenían derecho a solicitar crédito a las cajas de las cofradías, sobre todo a las más ricas del reino, como fueron las de la Virgen de Aranzazu, la del Santísimo Sacramento y Caridad y la de Nuestra Señora del Rosario. En este caso se tomaba en cuenta la antigüedad del cofrade a partir de la fecha de la patente, y, además, si el dinero se

destinaría al ramo que la cofradía había establecido². Sabemos que no faltaron durante la vida colonial múltiples casos de falsificación de patentes para obtener los préstamos.

b) Los socios que poseyeran la patente con mayor antigüedad podían aspirar a ocupar los puestos directivos de las cofradías, como el de contador. Estos puestos fueron muy solicitados por los cofrades ya que desde ellos podían manejar dinero en efectivo y decidir sobre préstamos y dotes. También en este caso sabemos de falsificación de patentes para la obtención de estos empleos. Mencionaré uno en especial: el de la Cofradía del Santísimo Sacramento en Tepotzotlán en donde uno de los socios falsificó el nombre del contador que debía expedir la patente, pero no tomó en cuenta la fecha, y resultó que cuando la presentó al rector de la cofradía este advirtió que el contador en cuestión había muerto cinco años antes. Este juicio llegó hasta el Juzgado de Capellanías y Obras Pías.³

c) Todas las cofradías otorgaban dotes para parientes de los socios que no tenían suficiente dinero para casarse o para entrar en el convento. Cada año, los cofrades presentaban la lista de nombres de mujeres casaderas, a veces se otorgaban las dotes por rifas si eran muchas las solicitantes o bien por preferencia a la antigüedad del cofrade que las pedía, o porque desempeñaba un puesto en la mesa directiva, entonces su solicitud tenía preferencia⁴. En el aniversario de la cofradía, las dotadas tenían que desfilas durante la misa con la insignia de la cofradía, y velas encendidas. Algunas patentes como la de Jesús Nazareno nos dicen la forma en que se daba la dote.

Ultimamente, por determinación de nuestra ilustre Mesa, en Junta celebrada a siete de mayo del año de mil ochocientos tres, se rifarán anualmente seis huérfanas a cien pesos cada una, entrando en este sorteo todas las cofradas que hoy son y, en adelante fuesen, sin excepción de persona ni otra calidad que la de alumbrar en la fiesta titular.⁵



SUMARIO DE LAS GRACIAS
É INDULGENCIAS PERPETUAS QUE GOZAN
LOS HERMANOS DE LA COFRADIA
DE JESUS NAZARENO,
AGREGADA A LA ILUSTRE COFRADIA
DEL SEÑOR SAN HOMOBONO,

Fundada en nuestra Iglesia de la Santísima Trinidad por el Alcalde, Vedor, Guardianes de la Ilustre Archicofradia y demas Maestros del Arte de la Sastrería de la muy Noble é Imperial Ciudad de México, agregada á dicha Ilustre Archicofradia, y aprobada por nuestro Santísimo Padre el Señor Inocencio Duodécimo, quien se dignó concederlas por su Apostólico Breve, dado en Santa Maria la Mayor, debaxo del Anillo del Pescador el dia veinte y quatro de Enero de mil seiscientos noventa y ocho, al séptimo de su Pontificado.

d) Finalmente, cuando el cofrade quedaba impedido para trabajar por vejez, accidente, o pérdida de su fortuna, la cofradía le otorgaba alguna ayuda vitalicia, sobre todo, si se trataba de cofradías gremiales.

e) Otro ritual público y corporativo llevado a cabo por todas las cofradías fue el funeral, que se convirtió en el servicio social básico que proporcionaron. Recordemos que desde el inicio de estas instituciones, bastaba que manifestaran que su objetivo era el entierro del cofrade para que pudieran empezar a funcionar, lo que ocasionó que la mayoría de ellas se erigieran sin la aprobación eclesiástica: el que se dedicara a “tan noble fin” les daba derecho a tener una sede. Esto, como sabemos, ocasionó que en la ciudad de México hubiera a fines del siglo XVIII más de 900 cofradías y la mayoría de ellas no estaban erigidas de acuerdo a la legislación vigente.⁶

Una vez más, en los funerales los cofrades manifestaban su capacidad de asociación, ya que los estatutos y patentes especificaban que debían acompañar el cuerpo del hermano difunto a su última morada.

El mayordomo de la cofradía tenía a su cargo arreglar el féretro, proporcionar el paño mortuario, y todas las velas necesarias para la ceremonia. Le correspondía en algunas ocasiones, lavar y vestir el cuerpo asegurándose de que estuviera adecuadamente ataviado. Si el difunto carecía de recursos la cofradía cumplía con su obligación dándole un entierro modesto pero digno, según el fin de la cofradía.

Posteriormente se acompañaba desde el domicilio del finado hasta el lugar del entierro que generalmente era en la iglesia donde se encontraba la sede de la cofradía. Antes del entierro se celebraba la correspondiente misa de cuerpo presente y, entre más luces estuvieran prendidas, se consideraba que mayor era la manifestación de duelo. El derecho a enterrar a los cofrades muertos, acrecentaba el culto al Santo Patrón y era “un incentivo muy grande y



PATENTE DE LA COFRADIA

DE NTRA. SRA. DE GUADALUPE, Y ROSARIO DE LAS BENDITAS ANIMAS DEL PURGATORIO, fundada con aprobacion del Ordinario en la Iglesia de Nra. Sra. DE LA MISERICORDIA del Patronato de la Sagrada Mitra.

Digo Yo el Tesorero de esta Cofradia, que certifico en la forma que puedo, que se recibió por Hermano á *[illegible]* quien dió por su asiento dos reales, y se obliga á dar un medio real cada semana, y cada un año por el Mes de Diciembre medio real, para celebrar las nueve Misas cantadas de Aquilando, las que se aplican por los mismos Cofrades, por lo que se obliga la Cofradia á darle á cada Hermano así que reciba por Viático el Sacramento dos pesos, asistencia de Guion, y lucas, avisando á el Tesorero, y luego que fallezca una Bula de Difuntos para que logre de la Indulgencia Plenaria, mientras se ocurre á Roma á impetrar Indulgencias para vivos, y difuntos de esta Cofradia. Tambien se le diran tres Misas por el Sr. Capellan en el Altar de ella, trayendo certificacion en la Patente del Notario de la Cofradia, y se le daran veinte y cinco pesos, Atahual con su abio, Paño negro para la Casa mortuoria, Velas, Paño azul de Tola para encima del Cuerpo, y asistencia de Guion, y Lucas, como en los Sacramentos. Y se advierte, que el Hermano que en el primer año falleciere debiendo un peso de jornalillo, no tiene obligacion la Cofradia de darle cosa alguna: y si tiene tres años de asentado, como su debito no llegue á dos pesos, se le dara lo prometido; y á el Hermano que ha cumplido diez años, aunque deba mas de los dos pesos se le dara lo prometido, rebajándole lo que debiere hasta el dia de su fallecimiento. Asimismo es participante de las Misas que se dicen los Lunes, las de las funciones, y de los Rosarios que sacan los Hermanos todas las semanas por sus difuntos, y del Aniversario general dia de los Finados, que es un gran Tesoro, para el qual se avisará, como para la Fiesta Titular. Y para que conste de la presente sellada con el Sello de esta Cofradia á *[illegible]* del mes de *[illegible]* de 1782

Lic. Manuel Joseph Maldonado,
Tesorero



Colector

Vive en la Misericordia como Capellan de dicho Aceptario quien encarga á los Hermanos, que faltando el Colector á la cobranza se le nota se para poner á otro, y no por falta del dicho Colector, pierdan los Hermanos su derecho, y la Cofradia el credito.

muy poderoso para el aumento de los hermanos ⁷. Todos los gastos de exequias corrían por cuenta de la cofradía y están especificados en las patentes. También mencionan las patentes las penas a las que se hacían acreedores los hermanos que faltaran a esta ceremonia: amenazándolos con no pagar su funeral o no acompañarlos con velas prendidas en el momento de su misa mortuoria.

En frecuentes ocasiones sucedía que una misma persona pertenecía a dos o más cofradías o bien que cuando se sentían enfermos o sospechaban que podían morir se inscribían en varias. Sin embargo siempre prefirieron al que llamaron su señor principal, para llevar consigo en el féretro las insignias. La cofradía de este señor principal se encargaba del entierro y las otras pagaban el equivalente de él en efectivo a sus familiares a cambio de la patente. De esta manera se convertían en pólizas de seguro de vida.

Sin embargo, los gastos de funeral del cofrade no eran gratuitos, pues bastaba que dejara de pagar durante algunos meses su cuota, que era de medio real semanal, para que, cuando adeudara un peso, se le borrara del libro de cofrades, y, la cofradía no se obligaba a pagar su entierro. Cuando se cubría la cuota semanal durante 10 años el cofrade quedaba exento de seguir pagando y tenía derecho al entierro. Pero muchos consideraban el pago como una obligación moral y continuaban haciéndolo inclusive hasta su muerte.

Una vez que la cofradía cumplía con su responsabilidad, los parientes tenían que devolverle la patente, debidamente certificada, por el capellán de la cofradía que había oficiado la misa, o por el mayordomo que había constatado con su presencia que se hubieran cubierto los gastos. El mayordomo, con su puño y letra certificaba que ellos ya habían cumplido con su obligación e inmediatamente después rasgaban el sello cofradal. Luego anotaba el nombre del difunto en el libro de hermanos que “gozaban de la vida eterna” y con esto terminaba su obligación.



San Andres Avelino Abogado contra el mal de Vnsulto.

ORACION.

O Dios, que por el accidente Apoplethico, recibiste piadosamente al Bienaventurado San Andres Avelino del ministerio del Altar en el Santuario de tu gloria sempiterna. Concedenos que siendo libres por sus meritos, e intercession, del peligro de repentina muerte, y fortalecidos con los Santos Sacramentos merezcamos ser recibidos en los eternos Tabernaculos de tus Santos. Por Jesu-Christo Nro. Señor Amen.

Mex. à 764.

A devocion de la Congregacion del Santo

Zapata ex.

Queremos aclarar que en lo que se refiere a aceptar a hermanos enfermos o moribundos en las cofradías, éstas eran muy cautas, pues no querían perder dinero al aceptar por socios a aquellos que se encontraban desahuciados. Prueba de ello es la patente de la cofradía de San Andrés Avelino, patrono de las muertes repentinas que prohibía la entrada a enfermos graves, a personas de más de 50 años y a mujeres preñadas.

f) En lo que se refiere al hospedaje de los viajeros que venían a pasar algunos días a la ciudad de México tenemos cofradías como la de las Animas Benditas, cuyos miembros tenían que hospedar a cofrades de cofradías homónimas de otros lugares durante nueve días en sus domicilios. Este tiempo se consideraba suficiente para pasear y concertar negocios. También correspondían al novenario que rezaban a las Animas Benditas en la sede de la cofradía en México. La cofradía de San Pedro también tuvo una casa de hospedaje para los hermanos que vinieran a rezar el novenario a su santo, y la de San Homobono, que pedía que hospedaran a sus hermanos pobres.

g) Una obra prominentemente piadosa y necesaria en las cofradías fue la asistencia a los enfermos. Recordemos la preocupación manifiesta de España para que en el Nuevo Mundo se fundaran hospitales. Aquí, los cofrades desempeñaron un papel sumamente importante, puesto que trabajando como semaneros ayudaban a sus hermanos enfermos. La mayoría de los hospitales de México contaron con alguna cofradía que los ayudaba a mantenerla totalmente, como en el caso de la Congregación de San Pedro respecto al hospital de la Santísima Trinidad, la cofradía de Nuestra Señora de la Bala en el hospital de San Lázaro o la de Sta. Bárbara en el hospital de San Juan de Dios, en donde los reglamentos exigían curar y asistir a los enfermos a costa de ella.

A black and white woodcut illustration of a crowned figure, likely a saint or deity, holding a chalice with a cross and a crown. The figure is surrounded by clouds and a landscape with trees.

[illegible]

5. El día del Granito San Juan Evangelista, veinte y siete de Diciembre. El día del Patriarca Señor S. Josef, diez y nueve de Marzo. En la Dominica después de la Octava de Corpus, que celebra dicha Corporación, Fiesta de SS. Sacramento. El día del Archangel San Rafael, veinte y quinto de Octubre, de de las primeras Viperas, hasta que el Sol, fiere años, y otros tantos interenias, por el de las Indígenas necesidades de Comunión y Oración, como en las antedichas se manda.

11. Alas deino concedió su Santidad á los melmos Cofrades, y Hermanos de dicha Cofradia en el dia de la Commemoracion de los Difuntos, y en la Octava, y los Lunes de cada semana, que es el dia de por la Cofradia, y aprobado por el Señor Provisor, por qualquier Sacerdote Secular, ó Regular, que sobre dicho Alas celebrare el Santo Sacrificio de la Misa por las Almas de los Cofrades, que nos lieren libes de dicha Cofradia, acabando en gracia, sean libes de las penas de Purgatorio.

Vo

Y Gloriosa Virgen, y Santa SANTA BARBARA, fundada con Autoridad Apostolica en el Convento de Nuestro Padre S. JUAN DE DIOS de esta Ciudad, Certifico, como recibí por Hermana (a) *Doña Juana de la Cruz*, la qual dió por su sueldo dos reales, con obligacion de dar medio real cada semana, y quatro reales cada año para la cera y dicha Cofradia, y Hermandad, con obligacion de darle á el Hermano, ó Hermana quitado la cera veinte y cinco pesos, los veinte en reales, para ayuda de su enterrio, y los cinco con que quitan para una Misericordia por la Alma en el Año de dicha Cofradia, Paño, Arzud, y Sepultura, y su Aniversario annual cada año, por los Hermanos vivos, y difuntos, y si el Hermano, ó Hermana llegare á deber dos reales antes de aver cumplido diez años de su sueldo, no tiene derecho á la Cofradia, a punto de cumplir los diez años, aunque deba algo mas de los dos reales tenga dicha Cofradia, y Hermandad obligacion de dar cumplimiento á su promocio, con tal de rebatirlo que debiere. Y porque con fe, doy la presente firmada, y sellada con el Sello de dicha Cofradia. En Mexico, en 14 dias del mes de Mayo de 1721.

Y porque por lo de hoy la presente firmada, y sellada con el Sello
de 1771

[illegible]

En otros casos, las cofradías mantenían algunas camas en los hospitales. Tal es el caso de la de San Homobono de los Sastres que pagaba dos camas en el hospital de San Juan de Dios. En este mismo hospital la cofradía de la Caridad sostuvo 12 camas para los pobres o para los socios necesitados.

En este renglón, la patente también era indispensable, pues para que el socio pudiera ser admitido en algún hospital tenía que mostrarla al entrar y el capellán del hospital lo anotaba en el libro de registro. Posteriormente se certificaba su ingreso con el mayordomo de la cofradía que comprobaba que la patente estaba vigente. Sin este requisito la cofradía no se hacía cargo de los gastos. Otro requisito para que el enfermo tuviera derecho a ser hospitalizado era que estuviera al corriente en sus cuotas.

Otra forma de asistencia a los enfermos fue la siguiente: las cofradías tenían un enfermero que acudía a las casas de los solicitantes para asistirlos. Este enfermero era nombrado al mismo tiempo que las autoridades de la cofradía, como en el caso de la del Santo Entierro y de la Soledad de Nuestra Señora ⁸.

La última manera de asistir a los enfermos fue el envío al domicilio del cofrade de “un médico de ciencia y conciencia y aprobado, y que los curara en sus enfermedades. Un cirujano en la misma forma y todas la medicinas que para ellos fueren necesarias”⁹. En el caso en que se otorga médico, botica y cirujano, tenemos como ejemplo a las siguientes cofradías: Nuestra Señora de la Bala, la Coronación de Cristo, la del Santísimo Crucifijo y la del Lavatorio de Cristo Nuestro Señor. El sueldo de los médicos cirujanos y boticarios pagados mensualmente por las cofradías fue de 16.00 pesos por mes.

La atención de los cofrades a los hermanos enfermos fue siempre muy esmerada. En el caso de los médicos, enfermeros, cirujanos y boticarios, éstos fueron privilegiados porque al asistir a los enfermos de una cofradía, ésta les

otorgaba la patente y la inscripción gratuitamente y en algunas ocasiones se les eximía del pago semanal.



III. Obligaciones recíprocas en el aspecto espiritual

La cofradía fue un recinto de devoción, tangible, corporativo, organizado y laico a través de la cual podemos estudiar la religión popular. Proporciona además información acerca de la historia de la conciencia religiosa y del modo en que conformó ésta el comportamiento ideal del cristiano dentro de la Nueva España.

Las indulgencias ofrecidas en las patentes marcaban en forma explícita la conducta a seguir del buen cristiano en la Iglesia y en el seno de la cofradía. De esta forma, el cofrade obtenía gran número de gracias celestiales. La Iglesia descargaba en el cofrade toda una serie de funciones que le correspondía. La patente no escatimaba su sentimiento de orgullo de ser el medio para ofrecer las indulgencias y lo hacía notar en la mayoría de los encabezados en donde reproducían leyendas, como la siguiente:

Sumario de las Indulgencias y Gracias concedidas por N.M.S.P. Paulo V de feliz recordación a la Venerable Archicofradía del Santísimo Sacramento, fundada con autoridad apostólica, en el Templo de Santa María sobre la Minerva de Roma, y a todas las cofradías Agregadas a ella, por su Bula Apostólica dada en Roma en San Pedro, el 7 de Diciembre de 1604...¹⁰



SUMARIO DE LAS GRACIAS
E INDULGENCIAS PERPETUAS QUE GOZAN
LOS HERMANOS DE LA COFRADIA
DE NUESTRA SEÑORA DE LA GUIA,
AGREGADA A LA ILUSTRE COFRADIA
DEL SEÑOR SAN HOMOBONO,

Fundada en nuestra Iglesia de la Santísima Trinidad por el Alcalde, Vedor, Guardianes de la Ilustre Archicofradia y demas Maestros del Arte de la Sastrería de la muy Noble é Imperial Ciudad de México, agregada á dicha Ilustre Archicofradia, y aprobada por nuestro Santísimo Padre el Señor Inocencio Duodecimo, quien se dignó concederlas por su Apostólico Breve, dado en Santa Maria la Mayor, debaxo del Anillo del Pescador el dia veinte y quatro de Enero de mil seiscientos noventa y ocho, al séptimo de su Pontificado.

o como en el caso del sumario de indulgencias de Nuestra Señora de la Guía en donde se lee:

... y aprobada por nuestro Santísimo Padre el Sr. Inocencio Duodécimo, quien se dignó concederlas por su apostólico breve. Dado en Santa María la Mayor, debajo del anillo del Pescador el día veinte y cuatro de enero de mil seiscientos noventa y ocho, al séptimo de su pontificado.¹¹

El encabezado más explícito que encontramos respecto del fin de las cofradías y de sus patentes es el siguiente:

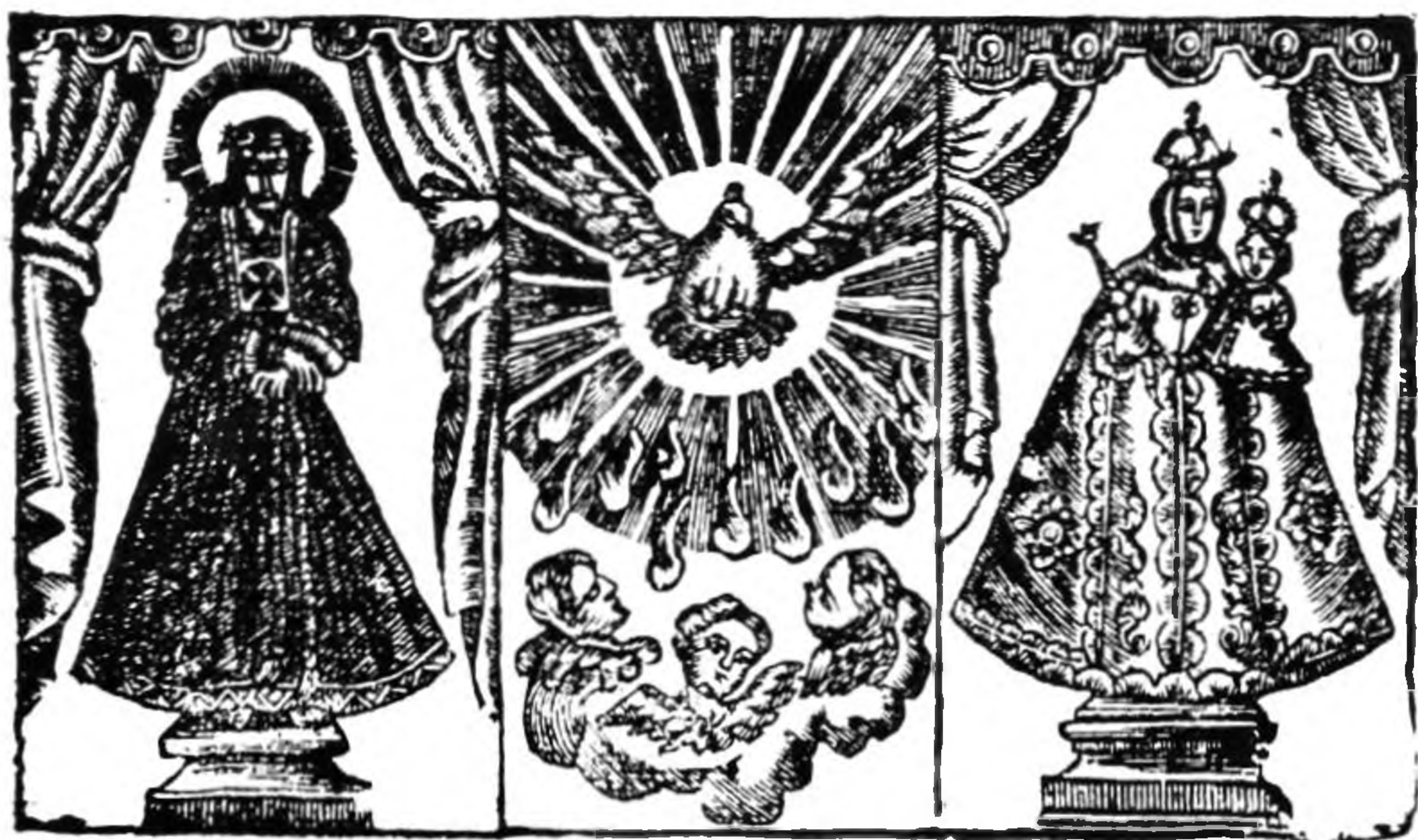
como el fin de este piadoso establecimiento ha sido siempre el de sostener el culto de Dios, y el de María Santísima Nuestra Señora, bajo la advocación de sus Dolores, es un deber de todos los cristianos contribuir siempre a tan recomendable objeto; y mucho más, cuando todas las obras de piedad y ejercicios espirituales que se hacen en la Iglesia Universal, son de tanto mérito para nosotros, que con ellos hemos de alcanzar por su intercesión la vida eterna, cuyo estímulo es bastante poderoso para excitar la devoción de los fieles al logro del Tesoro de Indulgencias y Privilegios con que lo han enriquecido los Sumos Pontífices para la salud de nuestras almas.¹²

Obtener estas indulgencias y expresarlas tan minuciosamente en la patente, mediante la agregación a Roma costaba mucho dinero a la cofradía. Inclusive era preciso cada determinado tiempo renovarlas, en general cada 15 o 25 años. Estos gastos no todas las cofradías podían costearlos, razón por la cual muchas de éstas se sumaban a aquéllas que ya estaban agregadas, pagándoles una suma muy inferior, para poder gozar de estas ventajas espirituales.

En la ciudad de México, las cofradías urbanas de españoles continuaron y fomentaron la doctrina anterior a la Reforma Protestante del purgatorio y la noción de satisfacción de los pecados, la veneración de los santos y la intercesión de María y de la corte celestial. El purgatorio era una posibilidad que angustiaba a muchos y la observancia de las reglas fue un factor importante en el desempeño

COMPENDIO

DE LAS INNUMERABLES INDULGENCIAS
QUE GOZAN LOS HERMANOS DE LA ILUSTRE COFRADIA
DEL DIVINO REDENTOR CAUTIVO,
EL ESPIRITU SANTO, Y NUESTRA SRA. DE LOS REMEDIOS,
Erigida de inmemorial tiempo en N^{ra}. Iglesia de la Santísima Trinidad
de la Imperial Corte de México, por haverse agregado á su Mui Ilustre
Archi-Cofradia el año de 1715. Por cuya agregacion gozan dichos
Hermanos de todos los bienes espirituales, Oraciones y Sufragios que
practica dicha Ilustre Archi-Cofradia, y tienen parte en veinte y dos Misas
cantadas, y ciento y setenta rezadas, distribuidas en todo el año
a beneficio de los Hermanos vivos y difuntos.



PAULO Papa Quinto: *Ad perpetuam rei memoriam.* Haviendo juzgado ciertas Indulgencias, y Gracias espirituales, que en las Archi Cofradias se han de determinar, de que en adelante gozen: por tanto, revocando, y anulando todas, y cada una de las Indulgencias, y remisiones de pecados, y perdones de penitencias, hasta ahora concedidas por qualquiera Romanos Pontífices nuestros Predecesores, á la Archi Cofradia, de la Santísima Trinidad de Roma, y á sus Cofrades: y declarando, que de aqui adelante, despues de la data de las presentes, han de ser de una fuerza, y momento.

Confiados en la misericordia de Dios todo Poderoso, y autoridad de sus Apostoles S. Pe-

dro, y S. Pablo, misericordiosamente en el Señor, concedemos Plenaria Indulgencia, y remision, de todos sus pecados á todos los Fieles de Christo hombres y mugeres que en adelante *entrepren-* en dicha Cofradia, el dia primero de su entrada, si verdaderamente arrepentidos, y confesados, hubieren recibido el Santísimo Sacramento de la Eucaristia, y derramaren piadosos ruegos á Dios por la salud del Romano Pontífice, concordia de los Principes Christianos, extirpacion de las heregias, y exaltacion de la Santa Madre Iglesia.

Y tambien plenaria en el articulo de la muerte á los mismos Cofrades, hombres, y mugeres, que ahora, y por tiempo sean, los quales arrepentidos y confesados, y de la Sagrada Co-

de las cofradías que lo vieron como un medio organizado para la obtención de indulgencias, tanto plenarias como parciales. Estas últimas podían ser acumuladas para sí mismo o traspasadas a un alma del purgatorio. Más aún, las indulgencias fueron otra forma de promover la piedad, la devoción y la unión cristiana, ya que giraban en torno a la oración y la noción de las obras caritativas a nivel espiritual. Además estimularon un sentido de privilegio y corporativismo especial porque mientras más prominentes eran las cofradías mayores eran las gracias y las indulgencias ofrecidas a sus miembros.

Por otra parte, las oraciones comunales y la misa fueron el elemento principal que distinguieron la vida religiosa cotidiana de las cofradías, porque a través de ellas se obtenían las indulgencias.

Todas las misas de aniversario de la fundación de la cofradía, las que se celebraban en honor de todos los miembros ya fueran vivos o muertos, las misas suplementarias que eran celebradas a lo largo de la semana de muertos por la memoria de los cofrades difuntos, y las numerosas misas establecidas por capellanías otorgaban una gran riqueza de indulgencias. La indulgencia plenaria se concedía el día del aniversario de la fundación.

Si bien los cofrades vivos poseían las patentes, éstos no olvidaban a los fallecidos, a quienes ofrecían sus oraciones para la vida eterna. En este sentido, la cofradía daba asistencia a sus socios aun más allá de la muerte. Las patentes nos especifican los días que los cofrades debían dedicarse a esta devoción y que fueron el día del Santo Patrón, el día de los Fieles Difuntos cuando se celebraba una misa especial conmemorativa en memoria de los muertos, y los días de aniversario de su muerte. Debían celebrarse en el altar o capilla sede, uniéndose todos en la oración fortalecida desde luego con la fuerza que les otorgaba su fe y la seguridad de que en el futuro otros cofrades de la misma devoción los recordarían después de muertos.



SUMARIO

DE LAS GRACIAS, E INDULGENCIAS

de la pia; y devota Hermandad, y Cofradia, debajo de la Imbocacion del Glorioso Bienaventurado S. Homobono, fundada Canonicamente con Autoridad Ordinaria, por el Alcalde, Veedor, Guardianes, de la Illre. Archi-Cofradia de la Sma. TRINIDAD, y demas Oficiales del Gremio de los Maestros del Arte de la Saltreria, en nuestra Iglesia, y Capilla de la Sma. TRINIDAD, y Altar de su Titulo, e Imagen, situados en la Noble Ciudad de Mexico, y agregada adicha Illre. Archi-Cofradia.

CONCEDIDAS

Por la Santidad de Nuestro Beatissimo en Christo Padre, y Señor el Señor Inocencio por la Divina Providencia Papa Duodezimo de este nombre, en su Apostolico Breve Romano Original, dado en Santa Maria la Mayor, debajo del Arillo del Pescador, el dia veinte, y quatro de Henero de mill seiscientos, y noventa, y ocho, el año septimo de su Pontificado; las quales valen perpetuamente.

Con licencia del Ordinario, y del Sr. Commisario de la Santa Cruzada, Reimpresso en Mexico, en la Imprènta de los Herederos de Doña Maria de Ribera, y por su ultimo Original en Jase D. Christoval, y D. Phelipe de Zúñiga, y Ontiveros. Calle de la Palma.

Año de 1764.

La Congregación de San Pedro, por ejemplo, obligaba a sus miembros a rezar por las almas de los cofrades difuntos recitando el padre nuestro y el ave maría en honor de la virgen tres veces por día. Por cada palabra de estas oraciones ganaban 200 días de indulgencias.

La cofradía de San Homobono ofrecía una indulgencia plenaria aprobada por el papa Clemente XIV a cualquier persona que asistiera a los servicios divinos en la iglesia de la Santísima. Tales servicios tenían lugar anualmente durante los nueve días anteriores a la Navidad. La indulgencia era válida sólo cuando el individuo rezara por la paz entre los príncipes católicos, por la extirpación de la idolatría y por las necesidades generales de la Iglesia Católica. Estas indulgencias proporcionaban patrocinio espiritual a la comunidad católica al hacerse extensivas a quienes intentaron dotar de un sentido universal a la Iglesia.

El día de la entrada de un miembro a la cofradía, éste obtenía automáticamente una indulgencia plenaria y el perdón de sus pecados bajo la condición de que estuviera realmente arrepentido y que recibiera la comunión. Podía posteriormente recibir otras indulgencias plenarias si visitaba la capilla de cualquier santo en el día de su fiesta, aunque no fueran cofrades de esa devoción, porque así demostraban un intercambio devocional entre las cofradías.

Otro tipo de indulgencias acumuladas eran las que se obtenían por asistir a misa o a un ejercicio devocional en la capilla de la cofradía, a actos públicos como las procesiones, o privados propios de la cofradía, actos devotos como asistir a los servicios fúnebres para los miembros, acompañar al Santísimo Sacramento cuando salía de viático y el recitar oraciones en memoria de los cofrades muertos. Así pues, las indulgencias fueron concedidas al desempeñar actos corporativos de devoción. Sin embargo, algunas patentes nos señalan: “está primero la obligación y luego la devoción”,

como en el caso de la patente del Santísimo Sacramento y Caridad en donde se aclaraba que si el socio (que desde luego era comerciante), no podía acompañar al Santísimo Sacramento cuando salía de viático, por estar ocupado en su negocio, bastaba con que se arrodillara y rezara una estación (padre nuestro, ave maría, alabanza al Santísimo y gloria), para que mereciera las indulgencias. También podía enviar a un criado o un esclavo a acompañar al Santísimo Sacramento, en cualquier forma era él quien ganaba las indulgencias por poseer la patente. La patente de San José nos dice que las mujeres, al oír las campanas que anunciaban al Santísimo Sacramento en viático, les bastaba con hincarse en sus casas y rezar una estación ya que es “muy malo que las mujeres anden callejeando”¹³.



Conclusión

Después de analizar 90 patentes que abarcan un periodo de 1638 a 1859, se puede afirmar que más allá de su función utilitaria, como institución de crédito preferencial, seguro contra enfermedades y muerte, caja de ahorro para asegurar el futuro de los hijos, y fianza para pretender alcanzar el paraíso después de la muerte, las patentes de las cofradías fungieron como uno de los ejes articuladores de la cohesión corporativa de los novohispanos, reproductores de la religión católica más tradicionalista y del control social y moral que ejercía la Iglesia. De estas dos funciones, la primera fue

sin duda la más importante y la más exitosa, dado que todavía hoy las cofradías, bajo el nombre de asociaciones, son un elemento de estructuración y aglutinación de las comunidades urbanas y rurales.

Notas

¹ Francisco Santiago Cruz, *Las artes y los gremios en la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1960, p. 63.

² Las cofradías de Nuestra Señora de Aranzazu, la del Santísimo Sacramento y Caridad y la de Nuestra Señora del Rosario, contaron entre sus miembros a los más eminentes comerciantes de la ciudad de México y de la Nueva España; en múltiples ocasiones el rector de estas cofradías fue también el prior del Consulado de Comercio de la ciudad de México.

³ Archivo General de la Nación (AGN), Ramo Cofradías y Archicofradías, Vol. 15, fs. 126-129 v.

⁴ En los acervos de Cofradías existe una gran información sobre este tema.

⁵ AGN, Bienes Nacionales, legajo 155, exp. 1.

⁶ AGN, Fondo Patronato Eclesiástico, Sec. Cofradías y Archicofradías, caja 5, 1790-1794.

⁷ AGN, Ramo Cofradías y Archicofradías, Vol. 19, exp. 11, f.255

⁸ AGN, Fondo Patronato Eclesiástico, Sec. Cofradías y Archicofradías, caja 35, libro de 1773.

⁹ AGN, Fondo Patronato Eclesiástico, sec. Cofradías y Archicofradías, cajas 30, 33 y 35.

¹⁰ Patente de la cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad, archivo particular.

¹¹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 155, exp. 1.

¹² AGN, Fondo Patronato Eclesiástico, Sec. Cofradías y Archicofradías, cajas 30, 33 y 44.

¹³ Patente de la cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad, archivo particular.

Bibliografía

Archicofradía de la Santísima Trinidad Archivo General de la Nación (AGN) Bienes Nacionales, Leg. 102, exp. 1.

Cofradía de Jesús Nazareno, AGN, Bienes Nacionales, leg. 155, exp. 1.

Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe y Rosario de las Benditas Animas del Purgatorio.

Cofradía de San Andrés Avelino.

Cofradía de Santa Bárbara.

Cofradía de Nuestra Señora de la Guía. AGN, Bienes Nacionales, leg. 155, exp. 1.

Cofradía del Divino Redentor Cautivo. AGN, Bienes Nacionales, leg. 871, exp.2.

Cofradía de San Homobono de los Sastres. AGN, Bienes Nacionales, leg. 871, exp. 2.



CREENCIAS, AMOR, DOLOR Y DESIGUALDAD SOCIAL

MARCELA SUÁREZ ESCOBAR
GUADALUPE RÍOS DE LA TORRE



sta historia,¹ es quizá una de amor y dolor como cualquier otra, una que si bien sucedió en la ciudad de México en el año de 1790, pudo haber ocurrido en Francia o Inglaterra en el siglo XVI, en el México del siglo XIX o tal vez, con la permanencia de larga duración de ciertas estructuras mentales, en algún lugar en México en el siglo XX. Lo

interesante, es que su sola existencia refleja en sí misma la posibilidad de una realidad similar más amplia, y su análisis, puede aportarnos un conocimiento más sobre el pasado y presente. La recuperación de las identidades pasadas sólo se cumplen en el presente, y siempre, de alguna manera, hay una continuidad ininterrumpida. La historiografía debe de tener una función social y, si se le mira desde un punto de vista ético, éste debe de ser al final, el mejoramiento de las condiciones de vida de la humanidad. El primer paso debe de ser un conocimiento que conduzca a una crítica para el cambio, y este ensayo, es un modesto intento.

Los antecedentes

Ricardo y Manuela querían casarse y el padre de ella, José Avilés, se oponía. Ricardo, de diecisiete años y Manuela de catorce, decidieron intercambiar prendas y bajo la palabra de promesa de matrimonio, tener relaciones sexuales para después, acudir a la protección de la Iglesia y contraer nupcias. El padre José Avilés denunció estupro y ambos fueron aprehendidos.

En la Nueva España el modelo cristiano de conyugalidad desde fines del siglo XVI había sido el discurso Tridentino que a su vez recuperaba y conservaba elementos de las fuentes patrísticas del siglo IV, pero sobre todo de la sistematización del discurso cristiano sobre la sexualidad, *El Decretum*, que fue elaborado por Graciano a principios del siglo XII. Graciano concertaba la relación matrimonial a una relación de pareja; consideraba el matrimonio como sacramento indisoluble y planteaba la libre elección de cónyuge. Señalaba que el matrimonio se sostenía sobre dos pilares fundamentales, el consentimiento mutuo y la consumación sexual, ambos pilares necesariamente unidos; pero el segundo con primicia sobre el primero. Indicaba que las relaciones premaritales no eran obstáculo para el matrimonio y nunca mencionó que el consentimiento paterno fuera esencial para éste.²

En el Concilio de Trento la reforma a la ley del matrimonio había sido muy importante. Ante la crítica de los reformadores protestantes de la tolerancia cristiana a los matrimonios clandestinos, el Tametsi, que fue el decreto donde se concentró la Reforma Tridentina a la ley matrimonial, agregó, sin eliminar la teoría del matrimonio por consentimiento mutuo, que éste tenía que ser público.³ No se entendía por matrimonio clandestino aquel que estaba fuera de la aprobación paterna, ya que Santo Tomás había planteado la voluntad como

una parte de la facultad racional del hombre, y el amor como expresión de la voluntad, sino que se entendía por clandestino aquel que no era público. Muchas de las parejas novohispanas se intercambiaban prendas u obsequios cuando se daban palabra de matrimonio, estos generalmente eran objetos pequeños, y constituían un símbolo de compromiso que la sociedad entera consideraba ineludible de cumplir.

La palabra de casamiento y las relaciones sexuales previas a la ceremonia, podían ser trascendentales para la realización del matrimonio. En el proceso de consolidación del discurso cristiano sobre la sexualidad, antes del *Decretum*, llegó a considerarse por los canonistas y teólogos que si se conjuntaban la promesa de matrimonio y relaciones sexuales, aún sin la existencia de la ceremonia específica, la pareja se encontraba formalmente casada; esto estuvo enmarcado en la creencia de la calidad privada del matrimonio.⁴ Hay quien señala que para los siglos XVI y XVII en Nueva España, persistían parte de estas creencias, y el valor de la promesa se encontraba unido al concepto del honor femenino relacionado con la reputación sexual. El compromiso daba la oportunidad de iniciar las relaciones sexuales, y el cumplimiento de la ceremonia consecuente, era una meta de los hombres de la Iglesia.⁵



El proceso

Los amantes habían llegado primero a la cárcel del arzobispado y de ahí el provisor los había enviado a la cárcel pública. Esto reflejaba claramente la ya muy obvia subordinación que para esta época tenía la iglesia con el poder secular.⁶ En épocas anteriores a la segunda mitad del siglo XVIII, la Iglesia había defendido según los preceptos tridentinos la libertad para la elección del cónyuge y la función sacramental del matrimonio o la exclusiva injerencia de la Iglesia sobre de él. Había protegido la libre voluntad de todos para casarse y había defendido el honor femenino que basado en el concepto de virtud, requería de matrimonios secretos para ocultar la virginidad perdida.⁷ La Iglesia y sus hombres no habían escatimado esfuerzos en defender a las parejas jóvenes aun en contra de la oposición y del poder de los padres y aun del Estado,⁸ y su hegemonía sobre el matrimonio era evidente porque toda la sociedad aceptaba los argumentos de las leyes eclesiásticas. En 1790, trabajadores del arzobispado condujeron a Ricardo y a Manuela a la Justicia Secular.

El 25 de Octubre de 1790, el asesor jurídico, Juan José Flores Alatorre señaló refiriéndose a Manuela que:

Aunque su padre se ha desentendido no haciendo acto en el particular, aquella como agraviada inmediatamente tiene por sí misma un incontestable derecho a ser oída.

y se le nombró un defensor que acusó a Ricardo de:

Criminalidad y perversas cualidades de haber procedido con dañada intención porque sin reflejar la discordia y desigualdad que hay entre uno y otro por ser mi menor de circunstancias ventajas de honradez, inocencia y recogimiento se precipitó a vulnerarlos, de raptó, porque considerándose inhábil para lograr su intento en la forma legal tomó ese vil medio con la perspectiva de que no le estorbara nadie los esponsales.

De despojo de virginidad y prostitución con que con reincidencia y conocimiento práctico de su delito ocurrió al eclesiástico haciéndolo alarde de él con el escudo de los esponsales a efecto de poner en práctica el matrimonio.

Agregando después la acusación del despojo de la ropa de Manuela y solicitando se le entregará la joven al padre, así como los autos para hacer una acusación formal, ya que José Avilés había presentado un dizenzo poniéndose al matrimonio, y Manuela aparentemente se había desistido de la palabra de casamiento.

Después de esta acusación, el curador de Manuela más bien parecía el abogado del padre, sin embargo, cuando llegaron los documentos con el asesor jurídico un mes después, éste recomendó:

La solicitud del curador no puede tener lugar conforme a la doctrina de esta Curia y otros criminalistas que enseñan que el cómplice en el mismo delito no puede acusar a su cómplice del mismo delito. Con arreglo de este principio ya que el S. Mathew en su tratado de *Re Criminali* enseña que siendo estupro un delito de necesaria complicidad no hay razón para que castigando al hombre se quede impune la mujer.

Y solicitó un defensor para Ricardo que fue nombrado en diciembre. En el mismo mes declararon los reos. Primero declaró Manuela, a la que se acusó de ofender a Dios y se le señaló “que el mérito para su prisión era la livianidad por salirse de su casa y prostituirse”, se le acusó de malas inclinaciones y de que con su actitud “el reo, como hombre, cometiera el crimen”. La joven respondió que había consentido relaciones bajo la palabra de casamiento, que había cometido su yerro “por fragilidad”, pero que pensaba que con casarse se remediaba todo.

Ricardó declaró dos días después, afirmó ser sastre y mulato libre, soltero y vecino de la corte; aceptó “haber

cometido un exceso”, y afirmó “tener el ánimo de casarse con Manuela”.

El funcionario real que preguntaba, acusó a Ricardo de engañar a Manuela

Diciéndole que era español sin reflejar la desigualdad que hay entre el confesante y ella y que por esa razón era natural que sus padres se lo hubieran impedido, y que no contento con despojarla de su virginidad la despojó de sus bienes empeñándole la ropa...

A lo que Ricardo con cierta ingenuidad respondió que:

El haber ejecutado lo que ejecutó le pareció que sobre el hecho su padre no se lo había de impedir,

agregando que Manuela misma había sacado su ropa de casa y empeñado unas enaguas por tres reales.

El curador de Manuela continuó insistiendo en que se la depositara con el padre, y los funcionarios reales aceptaron con la condición de una fianza. Manuela fue depositada en casa de su padre en Noche Buena, y Ricardo continuó en la cárcel.

El problema parece ser que había surgido por desigualdad racial, o por lo menos bajo esto se ocultaba, y para 1790, ya se ejercía en la Nueva España lo dictado por la Pragmática de Matrimonios de 1776, promulgada aquí en 1778. La Pragmática señalaba que los hijos e hijas de familia menores de veinticinco años debían obtener para poder celebrar esponsales, el consentimiento del padre y en su defecto de la madre, en su ausencia de los abuelos, y no viviendo estos, de los dos parientes más cercanos mayores de edad. Se señalaba que los indios tributarios en ausencia de sus padres podían obtener el permiso de sus respectivos curas o doctrineros.⁹ Según la Pragmática, los padres inconformes con un enlace desigual podían dirigirse al funcionario local para impedirlo, si éste no lo hacía y la familia tenía dinero, podían incluso

acudir a la Real Audiencia.¹⁰ La nueva norma al hablar de desigualdad y excluir a negros y castas, se refería en realidad a desigualdad racial, ya que de verdad, “una inferioridad social” había provenído siempre en la Nueva España de tener antepasados negros. Lo curioso es que para este momento, con una mezcla interracial de casi tres siglos, era difícil hablar de limpieza de sangre, por lo que algunos autores señalan que el trasfondo de la Pragmática era más bien económico y de estatus, y que esta forma se rehizo para fortalecer la autoridad de los padres para proteger sus patrimonios y su herencia.¹¹

El 7 de abril, siete meses después de iniciado el proceso, el padre de Manuela escribió:

Que habiendo consideración a que de continuar el litigio, se me ha de originar varias extorsiones y gastos, y también a que nuestro Dios nos manda amemos a nuestros enemigos como a nosotros nos ama, he venido en perdonarle remitiéndole enteramente el agravio en cuya virtud me desisto y aparto de mi queja acción y demanda, para que U.S. se sirva mandar se ponga en libertad pagando sus costas y apercibido seriamente de que en lo sucesivo con ningún motivo ni pretexto vea, trate o comunique a la expresada mi hija.

Acto seguido el 2 de mayo de 1791 el Intendente Corregidor señaló:

Siendo el estupro que cometieron José Ricardo Prado y Manuela Avilés un delito de necesaria complicidad, en que conforme a dicho ambos deben de ser castigados, se ha seguido contra los dos la presente causa, mas como en ella se ha desistido expresamente el padre de Manuela, que fue el principal agraviado, y por otra parte los reos y en especial José Ricardo, que lleva ocho meses de prisión hayan compurgado suficientemente su exceso parece haber mérito para absolverlos...

Y después de ser amonestado Ricardo salió en libertad. Al padre de Manuela también se le amonestó para que atendiera “como corresponde a sus paternas obligaciones sobre el juicio y recogimiento de Manuela”.

Este caso muestra violentamente el uso encubierto que podía hacerse de la Pragmática de Matrimonios. José Avilés reforzó fácilmente su autoridad patriarcal, utilizó el pretexto de la raza del joven para impedir que su hija se casara con un pobre sastre, y no se detuvo incluso ni para encerrar a Manuela con tal de conseguir su objetivo.

La iglesia tampoco se interesó en proteger la libre voluntad de los amantes y no sólo se opuso a la decisión del padre, sino que se subordinó y auxilió al poder secular y patriarcal. No sólo no intentó arreglar un matrimonio secreto, ni siquiera un público, que era el permitido por el Concilio del Trento.

El defensor de Manuela quería acusar a Ricardo de raptó porque las normas tridentinas lo señalaban como un doble crimen, crimen contra la custodia de los padres, es decir contra la justicia natural, y atentado contra la castidad, todo lo que podía convertirlo en un crimen atroz, pero finalmente los funcionarios coloniales sin dejarse embaucar lo tipificaron estupro, es decir un acto voluntario de ambas partes. La Legislación Española era particularmente severa contra la violación, y el Fuero Juzgo, el Fuero Real, las Leyes de Toro y las Siete Partidas,¹² en general establecían la pena máxima, pero en la vida cotidiana como fue el supuesto raptó un recurso utilizado por muchas parejas para poder casarse, desde la Edad Media el asunto se arreglaba muchas veces con la boda.¹³

El padre de Manuela ejerció una fuerte presión moral sobre la joven para que devolviera la palabra de casamiento, y el juez prohibió a los amantes la posibilidad de unión, situaciones ambas que hubieran sido socialmente reprobables en los siglos XVI y XVII, pero que en el siglo XVIII fueron comunes. Los cambios económicos que se produjeron en el siglo XVIII generaron cambios políticos e ideológicos. Avanzó el proceso de secularización, y con él el desplazamiento de la

Iglesia Católica de su jurisdicción en asuntos del comportamiento sexual. La corona penetró al espacio privado de sus súbditos intentando en este caso reforzar un patriarcado en cierta clase social para proteger el capital y las herencias. Si tuvo el resultado previsto o realmente el patriarcado se había debilitado para esta época,¹⁵ o ya con anterioridad la burguesía arreglaba sus matrimonios sin ayuda,¹⁶ lo cierto es que a diferencia de quien sostiene¹⁷ que los valores y el comportamiento humano son complementarios, el comportamiento más bien ha tenido que adecuarse a necesidades humanas reales e inmediatas. Muchos discursos sobre el comportamiento sexual que datan de tiempos medievales sobreviven aún hoy, y sería interesante reflexionar sobre la historicidad de sus posibilidades.

Notas

¹ Este caso constituye el expediente No. 36 del *Ramo Penales*, Legajo No. 6 del *Archivo Judicial de la Ciudad de México*.

² C.F. James A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987. Págs. 229-255.

³ C.F. James Brundage, *Op. Cit.* Págs. 562-463.

⁴ C.F. James Brundage, *Op. Cit.* Págs. 70-90

⁵ C.F. Patricia Seed, *Amar, Honrar y Obedecer en el México Colonial*, México, Alianza, 1991. Págs. 96 y 97. Véase también Carmen Castañeda, "La Formación de la Pareja y el Matrimonio" en Seminario de Historia de la Familia, *Familias Novohispanas Siglos XVI al XIX*, México, el Colegio de México, 1991, Págs. 80-85.

⁶ C.F. Pilar Gonzalbo, del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771, en *Historia Mexicana*, Vol. 35, No. 1 (137). Págs. 14-15. Véase también el Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la Ciudad de México en 1771. Se imprime completo por orden del Tercer Obispo de Querétaro, 1898. Libro IV, Título I.

⁷ C.F. Patricia Seed, *Op. Cit.* Págs. 13-124.

⁸ C.F. Pilar Gonzalbo, *Familias Novohispanas. Ilustración y despotismo*. Mecanografiado. Pág. 5.

⁹ C.F. Richard Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-62. Vol. 111:1, Pág. 440.

¹⁰ C.F. Patricia Seed, *Op. Cit.* Pág. 254.

¹¹ C.F. Pilar Gonzalbo, *Op. Cit.* Págs. 11 a 18. Véase también Patricia Seed, *Op. Cit.* Pág. 252-274.

Ver Silvia Arrom, *Perspectivas Sobre la Historia de la Familia en México* en *Familias Novohispanas*, *Op. Cit.* Págs. 389-399.

¹² C.F. *El Fuero Juzgo*. Discurso preliminar y notas de Manuel Lardizabal. Madrid. Imprenta Real, 1815. Ley I, Título III, Libro III. Véase también *El Fuero Real del Rey Don Alfonso el Sabio*. Opúsculos Legales. Tomo II. Imprenta Real, 1836, Título X, Libro IV, Ley I. Ver *Compendio de los Comentarios Extendidos por el Maestro Antonio Gómez a las 83 Leyes de Toro*. Madrid, Imprenta Real, 1795. Ley LXXXII. Véase *Las Siete Partidas*, Barcelona, imprenta de Antonio Bergnes, 1844. Título XX, Partida 7. Leyes I, II y III.

¹³ C.F. Marcela Suárez, *De Normas y Sexualidades en la Legislación Indiana*, en prensa. Páginas 20-23.

¹⁴ C.F. Patricia Seed, *Op. Cit.* Págs. 64-68.

¹⁵ C.F. Pilar Gonzalbo, *Op. Cit.* Págs. 398-399

¹⁶ C.F. Pilar Gonzalbo, *Op. Cit.* Pág. 19

¹⁷ C.F. Asunción Lavrin, *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica, Siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, 1991. Pág. 40.

Bibliografía

Archivo Judicial de la Ciudad de México. Ramo Penales.

Arrom, Silvia. "Perspectivas Sobre la Historia de la Familia en México" en *Familias Novohispanas. Ilustración y Despotismo*. Mecanografiado.

Brundage, James. *Law, Sex And Christian Society in Medieval Europe*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

Castañeda, Carmen. "La Formación de la Pareja y el Matrimonio" en *Seminario de Historia de la Familia, Familias Novohispanas Siglo XVI al XIX*. México, El Colegio de México, 1991.

Compendio de los Comentarios Extendidos por el Maestro Antonio Gómez a las 83 Leyes del Toro. Madrid, Imprenta Real, 1795, Ley LXXXII.

El Fuero Juzgo. Discurso preliminar y notas de Manuel Lardizabal. Madrid, Imprenta Real, 1815.

Fuero Real del Rey Don Alfonso el Sabio. Opúsculos Legales, Tomo II, Imprenta Real, 1836.

Gonzalbo, Pilar. "Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771" en *Historia Mexicana*, Vol. 35, No. 1 (137).

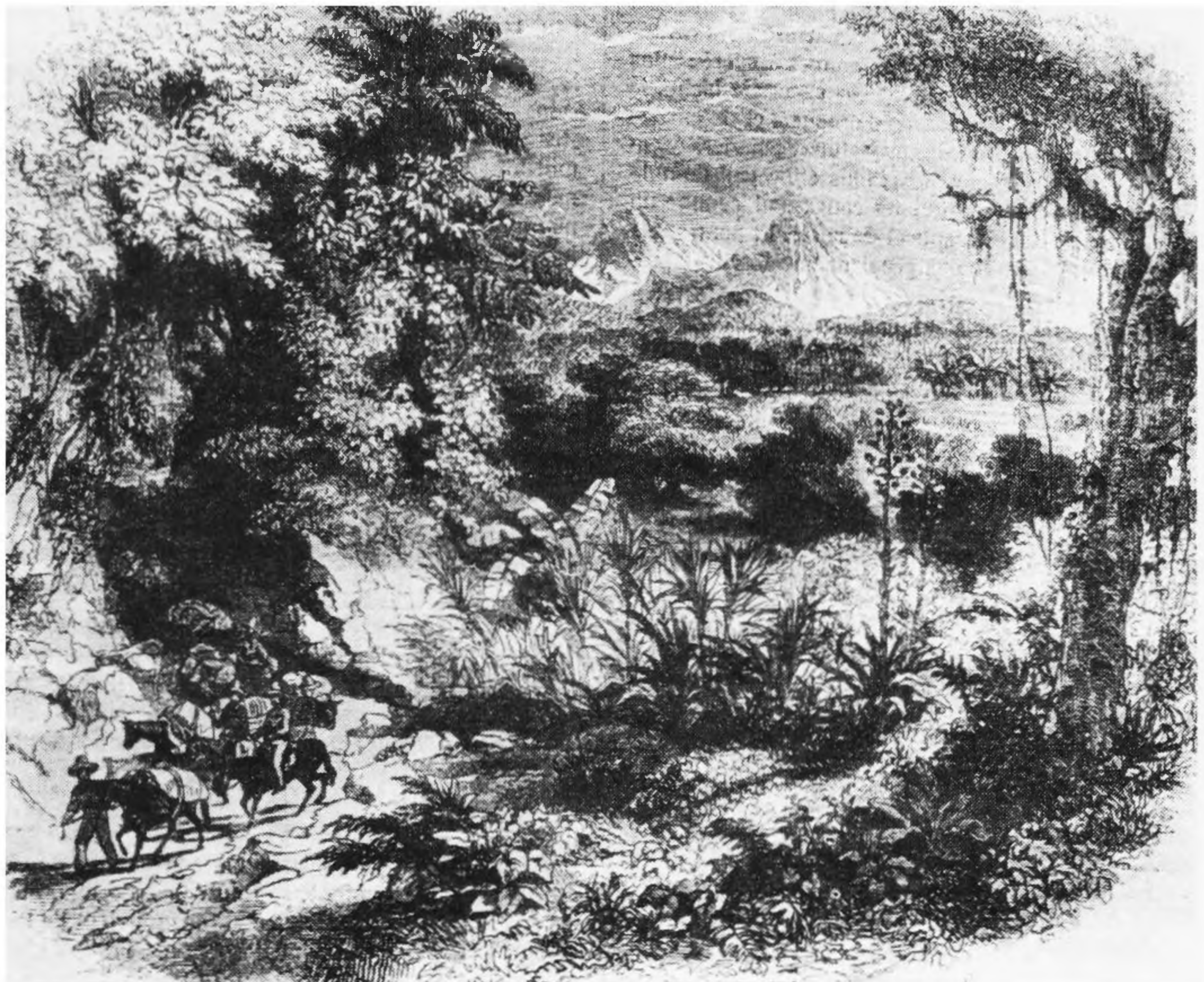
Konetzke, Richard. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-62, Vol. III:1.

Las siete Partidas. Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1844, Título XX, Partida 7, Leyes I, II y III.

Lavrin, Asunción. *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica, Siglos XVI-XVIII*. México, Grijalbo, 1991.

Seed, Patricia. *Amar, Honrar y Obedecer en el México Colonial*. México, Alianza, 1991.

Suárez, Marcela. "De Normas y Sexualidad en la Legislación Indiana". En prensa.



LA FERIA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS

SAÚL JERÓNIMO ROMERO

Introducción



a feria de San Juan de los Lagos fue un importante evento comercial y social, que adquirió gran fama a fines del siglo XVIII y durante todo el XIX fue punto de reunión de todo México. A través de su estudio, es posible comprender algunos de los aspectos del difícil proceso por el que atravesó el país para transitar del mercantilismo al comer-

cio de libre mercado y las consecuencias que este proceso ocasionó en la economía y sociedad mexicana. Las etapas por las que atravesó la feria estuvieron claramente asociadas al acontecer político y económico de la nación; desde mediados del siglo XVII hasta fines del siglo XIX, la feria de San Juan pasó de ser un mercado local a uno regional, nacional e internacional.

Es mi propósito mostrar las características emergentes de la feria de San Juan de los Lagos mediante la comparación

con las de México, Jalapa y Acapulco, que se hacían en tiempos de la colonia; asimismo describir como la feria sirvió de enlace para que convergieran las variadas regiones que entonces intentaban integrarse como Nación y explicar por qué esta feria sobrevivió en el siglo XIX, lo que no sucedió con las otras. También me ocuparé de los medios de transporte que utilizaban los asistentes a la feria, las comodidades o acaso desventuras que tenían que afrontar para llegar a su destino y de la naturaleza del hospedaje, que se podía conseguir camino a la feria y en San Juan de los Lagos; ambos elementos indispensables para la buena marcha de una economía moderna.

En este contexto también esbozaré algunas de las políticas que tanto el gobierno colonial como el nacional implantaron con respecto al comercio; en este aspecto, trataré de ubicar algunos de los problemas con los que se enfrentó el gobierno mexicano para evitar el contrabando y establecer mecanismos eficaces de control fiscal. Todo ello de la manera más sintética posible.

Es pertinente informar a los lectores que estas notas surgieron de la lectura de la novela de Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, novela de costumbres en la que se hace una detallada descripción de la feria de San Juan de los Lagos; en este trabajo utilizo con prolijidad el texto de Payno, además de otros testimonios de la época que complementan el cuadro; asimismo utilizo varios de los trabajos que sobre historia de la economía mexicana se han escrito en los últimos años.



Todos llegan a San Juan

En los años treinta del siglo XIX, según nos relata Manuel Payno, miles de personas asistían a la feria de San Juan de los Lagos. Gente de todas las clases sociales y de casi todo el país iban anualmente a esa pequeña localidad de Jalisco. A principios del mes de diciembre de cada año, multitudes llegaban al lugar con motivo del aniversario de las apariciones de la virgen de San Juan de los Lagos, durante su estancia se relizaba una gran feria comercial.

Cuenta Madame Calderón de la Barca, que en esos días era imposible arreglar cualquier asunto en la ciudad de México, porque todo el mundo estaba o iba camino a la feria.¹

Comerciantes, compradores y visitantes de casi todo el país se reunían en San Juan de los Lagos. Miles llegaban de la ciudad de México, otros llegaban procedentes de Mazatlán, San Blas, Guadalajara y de todas las poblaciones del Bajío cercanas al lugar; también hacían acto de presencia personas de Veracruz, Texas, Chihuahua, Nuevo México, Querétaro, Puebla, Aguascalientes, San Luis Potosí, Morelia, Sinaloa, Coahuila, Sonora y Tamaulipas. En fin, prácticamente asistían representantes de todo el centro del país y del norte. Payno aclara, que de Oaxaca había unos pocos y que de los estados del Sur ninguno.²

La condición social de los asistentes era muy variada; había desde el rico comerciante de Mazatlán, hasta los habitantes de los barrios más pobres de la ciudad de México, de San Pablo, Santa Anita y San Lázaro, por ejemplo; también había rancheros de los pueblos cercanos a San Juan, algunos extranjeros, comerciantes en pequeño de todo el norte, hacendados y administradores de las haciendas de casi todo el Bajío y funcionarios públicos de todas las categorías.³

Camino a Lagos

Transportarse no era fácil en el siglo pasado y menos en tiempos de la feria, aun las personas con recursos económicos suficientes sufrían para conseguir un carruaje. Madame Calderón de la Barca relata lo infructuoso que fueron sus esfuerzos por conseguir una diligencia, a mediados de noviembre de 1841, que estuviera totalmente a su servicio para un viaje que emprendían a Toluca, por lo que tuvieron que compartir su transporte con otras personas, pues había una gran demanda de transporte debido a la feria.⁴

Los adinerados del país y los extranjeros que tenían medios propios de transporte, generalmente se movilizaban con un tren de viaje gigantesco, pues eran muchas las necesidades que debían cubrirse para tener una relativa comodidad. Además que la inseguridad de los caminos hacía necesario llevar una pequeña escolta. Como ejemplo, citaré los medios usados por H. G. Ward, célebre viajero inglés, que en 1827 recorrió una buena parte de las zonas mineras del país:

La señora Ward iba acompañada de dos sirvientas mexicanas y junto con las niñas ocupaban un gran coche tirado por ocho mulas ... Como cerramos por completo nuestra casa en la capital, todos los sirvientes mexicanos nos acompañaron, aunque con algunos cambios en las tareas ...Por ejemplo, uno de los lacayos actuó como postillón, y, junto con el cochero, se hizo cargo por completo del coche, ...un muchacho ...tenía el doble papel de arriero y cocinero.

Teníamos además otras tres sirvientas para que se encargaran de las tareas domésticas durante el camino, dos arrieros para las mulas de carga y dos caballerangos, uno de ellos servía de proveedor.⁵

Los viajeros eran la familia Ward; el señor Martín, cónsul general francés en México; el doctor Wilson y el

señor Carrington. Doce sirvientes para siete viajeros. Además llevaban ocho mulas de carga y ocho caballos de repuesto.⁶

El tren de viaje de la familia Ward pudiera parecer una excepción por sus dimensiones, pero al parecer se trataba de la forma habitual de viajar de las personas de amplios recursos económicos, incluso podría decirse que era ligero comparado con la forma en que lo hacían otros, según se puede constatar en el testimonio que otro viandante inglés escribió sobre la forma en que se transportaba un español en 1824:

...y el largo tren de viaje de un español, que consistía en dos carrozas y por lo menos cuarenta mulas y caballos. El equipaje iba sobre los coches y en el interior de ellas bien lleno con la familia del viajero, una media docena de indios se acomodaron como lechigada en una hamaca colgada debajo. Un tronco de ocho mulas estaba enganchado a cada carruaje y un relevo corría al lado; había una media docena de servidores a caballo.⁷

El viaje de la ciudad de México a Guadalajara se llevaba casi veinte días, según la estación del año; tal vez, por eso la feria se hacía en diciembre, mes del año en que rara vez llueve, por lo que eran más transitables y rápidos los caminos.

Si el recorrido se hacía en diligencia, las corridas con rumbo a San Blas, que obligadamente pasaban por San Juan, salían los lunes, miércoles y viernes a las cuatro de la mañana. Diez o doce días de viaje eran necesarios para llegar a San Juan de los Lagos.⁸ En tiempos de la feria había hasta dos o tres coches que diariamente cubrían la ruta.⁹ El costo del viaje era de aproximadamente cuarenta y cinco pesos,¹⁰ más los gastos de comida y hospedaje pertinentes.

En México y Puebla, la gente podía comprar un bombé para llegar a Lagos; en esos carros llevaban a toda la familia incluidos los sirvientes; asimismo cargaban con despensa, colchones y a veces hasta muebles. El coche servía también de comedor y dormitorio.¹¹ Eran nuestros turistas nacionales de aquellos tiempos. La gente que venía de Chihuahua llegaba

“en unos carros que parecían casas, tirados cada uno por diez o doce mulas gigantes, pues pasaban de siete cuartas, y los carreteros, mayordomos y gente que escoltaba el cargamento para defenderlo de los indios bárbaros, tenían un aspecto salvaje e imponente.”¹² De los pueblos cercanos llegaban partidas de rancheros y de mujeres a pie o a caballo.

De otras localidades, trataré de dar una idea de las distancias y el tiempo que se hacía para llegar a San Juan de los Lagos. Cercana a Lagos se encontraba la ciudad de Guadalajara, a treinta y ocho leguas y media,¹³ más o menos cuatro o cinco días de camino; de Querétaro a San Juan, había sesenta y siete leguas de distancia,¹⁴ ocho o nueve días de camino; de Aguascalientes a San Juan dieciocho leguas,¹⁵ dos o tres días; de León a la feria veinte leguas y media,¹⁶ dos o tres días; de Colima a San Juan, 98 leguas y media,¹⁷ nueve o diez días; del lejano estado de Chihuahua se llegaba vía Durango, hasta donde había setenta leguas y de ahí todavía faltaban noventa y ocho más, en total 168,¹⁸ es decir más de un mes de tránsito; de Zacatecas a San Juan había cuarenta o cuarenta y dos leguas,¹⁹ cinco o seis días de camino.

No sólo comerciantes nacionales llegaban a la feria, también lo hacían negociantes de diversas partes de Europa. Con meses de anticipación en París, Liverpool y Hamburgo se preparaban grandes cargamentos de mercancías con rumbo a la feria de diciembre; todo tipo de mercaderías hacían largas travesías para ser vendidas en este vasto mercado.²⁰

Payno, maravillado por las dimensiones de la feria, escribió: “Las peregrinaciones al sepulcro de Mahoma, las ferias de Sevilla, las verbenas de Cataluña, las kermeses de Francia, serían iguales, pero no superiores por la numerosa concurrencia, por el movimiento, alegría y riqueza de la gran feria mexicana.”²¹

Vale la pena preguntarse por qué se escogió San Juan de los Lagos como sede de esta importante feria. La explicación

tal vez resida en que el pueblo era punto de convergencia del camino de tierra adentro; ubicar la feria en Guadalajara, por ejemplo, hubiera significado varios días más de camino para los comerciantes o visitantes que venían del norte, lo que hubiera aumentado los gastos y hubiera dado una ventaja importante a los comerciantes tapatíos, que no hubieran tenido que invertir nada para ofrecer sus mercaderías. Además, el carácter popular que tuvo siempre la feria, ofrecía la oportunidad de vender al menudeo, con lo que la feria no era controlada por los monopolistas: creo que cualquier iniciativa en favor de alguno de los grupos monopólicos hubiera encontrado fuerte resistencia.



El pueblo

Después de varios días de camino se vislumbraba una llanura fértil, sembrada de trigo;²² más adelante, en una profunda barranca se encontraba San Juan de los Lagos, pequeño pueblo, situado casi a nivel del río del mismo nombre.²³

El pueblo, triste y casi abandonado durante todo el año, cobraba vida y esplendor cuando se llevaba a cabo la feria.²⁴ El pueblo según descripción del viajero inglés, William T. Penny, era como todos los pueblos de la región:

... Haciendo la descripción de una de estas ciudades tienes la de todas las demás. Están construidas con barro y zacate y, sin embargo todas tienen, no importa cuán pobres puedan ser, una plaza central y calles trazadas a cordel. La iglesia parroquial, por lo general una grande y

hermosísima construcción, ocupa un lado de la plaza y en oposición a ella encontramos el mesón. Unas cuantas tiendas, con soportales delante de ellas, ocupan parcial o completamente los lados restantes según el tamaño y respetabilidad de la ciudad. Las mejores casas son también las que se levantan próximas a la plaza (...) Las mejores casas están también primorosamente blanqueadas, y pintadas por fuera y por dentro y, hablando comparativamente, amuebladas con comodidad; estas casas son de los ricos propietarios de las tierras vecinas y están por lo general ocupadas por sus administradores; a veces, no obstante los grandes mismos (...) viven en ellas y un viajero puede estar siempre seguro de hallar una buena acogida entre ellos. Los alrededores de la ciudad son infelizmente pobres y los habitantes van únicamente semivestidos...²⁵

Sin embargo, San Juan tenía sus peculiaridades, por ser sede de la feria comercial más importante de todo el siglo XIX; pues las casas mejores y más nuevas estaban orientadas no hacia la iglesia sino rumbo a las calles más importantes en tiempos de la feria; había buenas construcciones, casas de piedra de dos pisos, mismas que en diciembre se pintaban y arreglaban para recibir a los visitantes. La iglesia era adornada con flores y alumbrada con velas de todos tamaños, día y noche. El empedrado de las calles se arreglaba para facilitar el tránsito de coches, recuas de mulas, carros grandes y pesados, de dos ruedas y ligeros.²⁶



El hospedaje

Había en San Juan un mesón que desafortunadamente para los viajeros que llegaban cuando no había feria, lo encontraban ruinoso e inmundo,²⁷ pero en diciembre se encalaba y

arreglaba con sus mejores galas; ocupar un cuarto del mesón, en ese mes, costaba diez dólares diarios.²⁸ Ahí llegaban la gente de recursos medianos; los más ricos como los comerciantes de Mazatlán arrendaban las principales casas del lugar por las que pagaban hasta dos mil pesos por la temporada.²⁹ Otros preferían vivir en sus coches, “que eran salones de recibir y comedores durante el día, y recámaras muy abrigadas en las noches.”³⁰

Además de estas instalaciones, en unos cuantos días, se construían otras efímeras, que sólo duraban en el mes de diciembre; eran cobertizos que formaban una gran galería de cincuenta u ochenta varas de largo por seis u ocho de ancho, fabricados con madera. En el interior se hacían divisiones con cortinas de manta, tan transparentes que los ocupantes que deseaban mayor intimidad debían de añadir sarapes y jorongos. Cada “cuarto” tenía un catre de tijera, con o sin colchon según las posibilidades del cliente; una mesa, dos sillas, un candelabro y una cacharro de barro para el agua; el costo de estas habitaciones era de cuatro pesos diarios.³¹

Después de estos hoteles, se instalaban los campamentos de los mercaderes de Chihuahua, Coahuila y Texas que con cincuenta o sesenta carros formaban inmensos cuadrángulos, en medio de los cuales ponían sus mercancías. Más adelante se establecían los dueños de ganado, quienes ocupaban laderas y valles cercanos para conseguir pastos para los animales.³² Así en unos cuantos días se formaba una gran ciudad con más de treinta y cinco mil habitantes; para que el lector tenga idea de lo que esto significaba en aquellos tiempos, basta decir que hasta 1900 únicamente las ciudades de México y Guadalajara sobrepasan los 100,000 habitantes, 470,000 una y 119,000 la otra; el 71.8% de los habitantes del país vivía en pequeñas poblaciones que no rebasaban los dos mil quinientos habitantes; el 9.4% habitaba pueblos que no rebasaban los cinco mil; el 6.2% en lugares de no más e 10,000

y el 3.3% en ciudades que tenían 20,000 residentes.³³ Es decir que el 90.8 de los habitantes de este país con trabajos se podrían formar una idea de lo que era una concentración de 35,000 personas.



Las mercancías

Las mercancías que abarrotaban los negocios eran de muchas partes del mundo y de todo tipo; entre las importadas había: pañuelos y pañolones de seda, variedad de indianas, lino de Irlanda, medias de hilo de Escocia, cortes de vestido para señoras, estampados para la clase pobre, paños y casimires, espejos, anillos, adornos de tocador, loza, joyería, cristal, juguetes, dijes, mercería francesa, telas de algodón, lino y seda, licores, etc.³⁴

El valor de las importaciones era importante, pero también el de las mercancías que ofrecían los comerciantes y productores nacionales. Se vendían grandes cantidades de ganado, mular, equino, lanar y vacuno; azúcar de Veracruz, Cuautla, Matamoros y Cuernavaca; piloncillos de Linares y Monterrey, cañas de azúcar; cacao de Tabasco y Soconusco, vainilla de la costa del Golfo, dátiles, plátano, quesos de higo, de tuna, palanquetas de nuez de Pachuca, cuero de membrillo, tamarindos de Pátzcuaro, camotes de Puebla y Querétaro, calabazates de Guadalajara, uvate de Aguascalientes, guayabates de Morelia, turrón y colación de México, carros llenos de algodón.³⁵ Las manufacturas mexicanas tampoco se que-

daban atrás en variedad, había: ferretería, loza corriente, lienzos de algodón ordinarios, instrumentos de labranza, zaleas de piel de carnero, esponjadas y teñidas de colores; pieles curtidas de tigre, pantera y de chivo; también se vendían gran variedad de sillas de montar, aparejos, atarrias bordadas y fustes, vinos y licores de todo tipo.³⁶

Además de todo esto, había un sinnúmero de vendedores ambulantes que se ocupaban de vender todo tipo de chácharas y comida para los viandantes.



El ambiente de la feria

El ambiente de la feria de San Juan de los Lagos era de fiesta. El visitante podía encontrar todo tipo de diversiones: peleas de gallos y corridas de toros, eran elementos importantes de la feria; sin faltar casas de juego, las había para todos los bolsillos; compañías de títeres y de cómicos; salones de baile, cantinas, etc. Además de las variadas cocinas que se daban cita en el lugar.

El elemento que ponía condimento a esta reunión era la convivencia de los variados tipos de personas de los estados. La nación apenas empezaba a formarse y este tipo de eventos ponía en contacto a los habitantes de al menos la mitad del país. Con admiración se veía a los fieros chihuahueros, fascinaba la piel blanca de las criollas de la frontera; la vestimenta y garbo de la china poblana y de las tapatías deslumbraban.³⁷ México se empezaba a reconocer a sí mismo.

¿Cómo empezó esta gran feria que sirvió de punto de enlace entre los mexicanos y de México con el mundo?



El origen de la feria

El pueblo de San Juan se fundó a mediados del siglo XVI con indígenas nochtecas, muy cerca de lo que fue el cacicazgo de Jalostitlán, junto con él se fundaron los pueblos de San Miguel y San Nicolás.³⁸ El objetivo central de estas fundaciones era poner una barrera de indios pacíficos a los chichimecas que constantemente invadían los reales mineros y centros de cultivo de esta zona de la Nueva España y sobre todo proteger la ruta de la plata.³⁹

Sin embargo, durante todo el siglo XVI la población no prosperó gran cosa, dos factores inhibieron el crecimiento: la amenaza chichimeca y las incursiones que algunos españoles hacían a pueblos de la región para cazar indios y llevarlos a los obrajes o minas cercanas, como mano de obra esclava.⁴⁰

El lugar empezó a cobrar importancia a partir de que corrió el rumor de que la virgen se le había aparecido a una indígena del lugar. No se sabe con precisión cuándo sucedieron las apariciones, pero para el año de 1630 ya numerosas personas concurrían al lugar. Como es natural, incontables vendedores llegaron al pueblo a ofrecer productos y servicios diversos a los visitantes. Tal vez la necesidad de un mercado de los productos de la región dio celebridad a las supuestas apariciones de la virgen en San Juan. Lo cierto es que ese pe-

queño pueblo de Nueva Galicia, hasta entonces despoblado, cobró vida y se convirtió en sede del mercado más importante de la región.

Así para 1630 se reportaban dos mil visitantes; en 1639 tres mil, un siglo después pasaban de ocho mil los concurrentes y para 1792 se decía que pasaban de treinta y cinco mil los asistentes.⁴¹

Este aumento es explicable, en vista de que el pueblo se encontraba en el corazón mismo del Bajío, zona importante por los numerosos reales mineros que se explotaban en las localidades cercanas y obviamente por los miles de ranchos y haciendas que producían los bienes necesarios para la subsistencia de animales y hombres de esos lugares. Simplemente en la jurisdicción del pueblo de San Juan de los Lagos se reportaban en 1773 la existencia de mil cuarenta y siete haciendas y ranchos, en las que habitaban mil seiscientas sesenta familias, compuestas de ocho mil novecientas cincuenta y un personas.⁴² Es decir, era una zona densamente poblada, para la época, llena de numerosos productores, que requerían un mercado.

Además en la región se producían manufacturas diversas, así lo sugiere el viajero inglés, William T. Penny, en el siguiente texto de 1824:

Cuando un extranjero llega al mesón [de San Juan de los Lagos] puede estar seguro de que será asaltado por todos los manufactureros del lugar y si su objetivo es comprar sus trabajos pronto llenará sin molestia su cuarto con mercancía selecta y a bajísimo precio.⁴³

El pueblo como se ha descrito quedaba cerca de la confluencia de varios caminos; del que iba de la ciudad de México a Guadalajara y a San Blas, también estaba cerca de los caminos que venían de tierra adentro, es decir del norte; así como de las ciudades mineras más importantes, como Zacatecas, San Luis Potosí, Aguascalientes y Guanajuato.

De todo lo anterior se puede concluir que San Juan de los Lagos reunía requisitos importantes para ser sede de una feria comercial; en primer lugar, había visitantes permanentemente en el lugar; en segundo, había espacio suficiente para que visitantes y negociantes pudieran establecerse a sus anchas, porque imaginemos a toda esa gente tratando de acomodarse en Guanajuato, León o Zacatecas, habría sido imposible por las características geográficas de esas ciudades y por la imposibilidad de ofrecer servicios, que improvisados y todo, se daban en San Juan. En tercero, la producción agrícola, ganadera y artesanal de la localidad y zonas circunvecinas encontraba un adecuado canal de comercialización y cuarto, las ciudades y centros mineros de esa rica región encontraban la oportunidad de satisfacer sus necesidades de manera rápida, en un solo lugar y además de que se podía adquirir de menudeo y de mayoreo, según las posibilidades de cada quien.

En este sentido, se pueden establecer algunas diferencias con las otras ferias que se realizan en el México colonial; en primer lugar, esta feria no tuvo su origen en el comercio internacional como sí lo tenían las de México y Jalapa, que estaban sujetas a la llegada de las flotas españolas para que se pudieran realizar. En segundo, su origen no obedeció al dictado de los comerciantes monopolistas de la ciudad de México y mucho menos de los de España; y en tercer lugar, gran parte de las ventas que se hacían en San Juan eran al menudeo, lo que abrió mayores posibilidades a comerciantes de pocos recursos, que compraban en San Juan y revendían tierra adentro. Lo que abrió nuevas brechas en los procesos de circulación de mercancías y de dinero.

Es decir, se trata de un mercado que surgió como respuesta a la imperiosa necesidad de establecer un mecanismo apropiado para circular los productos de la localidad, que poco a poco fue ganando importancia, hasta convertirse en un renombrado mercado regional, en el que confluían compradores y visitantes de prácticamente todo el norte.

Es interesante notar, que por un lado el viejo sistema de flota y feria, esquema por el que funcionaba la feria de Jalapa, se acabó con el libre comercio; mientras que por el otro, la feria de San Juan parece revitalizarse en las nuevas circunstancias. Esto fue posible, desde mi punto de vista, porque la economía novohispana tendía a romper la inmovilidad y apuntaba a un crecimiento autónomo de las necesidades de la península.

En este sentido, debe tomarse en cuenta la fuerza que algunos sectores de comerciantes adquirieron a fines del siglo XVIII; uno de ellos, fue precisamente el grupo de Guadalajara, que logró, no obstante la oposición del Consulado de la ciudad de México, formar su propio consulado, que de manera oficial se instituyó el 13 de septiembre de 1795,⁴⁴ mismo que duró en funciones hasta el 6 de noviembre de 1824.⁴⁵

Considerar la instauración del Consulado de Guadalajara en este contexto tiene importancia; pues informa de la relevancia que llegaron a adquirir los comerciantes tapatíos, que se constituyeron en un grupo emergente de la economía colonial, grupo que logró coordinar y agrupar a una buena parte de los comerciantes del occidente y del noroeste del país, que día con día aumentaba su influencia.

Es importante mencionar que al igual que en Guadalajara también en otras ciudades novohispanas aparecieron grupos de comerciantes que hacían esfuerzos por contrarrestar el poder del Consulado de la ciudad de México. Aun antes de que desapareciera el sistema de flotas, ya no eran los negociantes de México los que acaparaban las mercancías que venían de Europa: numerosos detallistas compraban también en la feria de Jalapa; incluso en las últimas ferias que se realizaron en Jalapa los mercaderes de la ciudad de México fueron los que menos bienes adquirieron. Por ejemplo, en 1770 los ciudadanos compraron mercancías por un valor de 4,817,991 pesos 3 1/2 reales, mientras que los de otras partes

lo hicieron por un valor de 6,530,104 pesos 1 1/2 reales. En la feria celebrada en 1772 adquirieron bienes por valor de 6,942,465 pesos 5 reales y los de otros lados por 11,969,879 pesos. Finalmente, en la de 1776 los de México compraron mercaderías por 2,751,788 pesos 3/8 de real y los de otras regiones lo hicieron por 8,371,844 pesos 1 3/8 reales.⁴⁶

Lo que significaba, que el Consulado perdía el control del comercio interno, de manera absoluta; pues no sólo no dominaba el tráfico de lo que se producía de manera interna, que cabe aclarar nunca le interesó, ni lo tuvo y tampoco el de las mercancías extranjeras, sector en el que siempre había dominado. Así las necesidades de la Corona de establecer un sistema más moderno de comercio, coincidieron con la decadencia del Consulado de la ciudad de México y con el carácter emergente de otros comerciantes, como los de Guadalajara y Veracruz.



El status legal de la feria

Las características innovadoras de este tipo de comercio coincidieron con los propósitos de los borbones de reformar el sistema de comercio existente en las colonias. Sin embargo las propuestas de la Corona siempre fueron ambiguas; pues por un lado proponía un sistema de libre comercio, esquema en el que la feria de San Juan encuadraba perfectamente

bien; por el otro las instituciones en las que se apoyó para sus nuevos proyectos eran las tradicionales y ello explica la creación de los consulados de Guadalajara y Veracruz. Fue en este contexto de la política española cuando se expidió la Real Cédula de 20 de noviembre de 1797, en la que se reconoce la gran utilidad de que la feria se realizara con regularidad.

En la Real Cédula se establecía el privilegio de que en la Villa de San Juan de los Lagos se pudiera realizar una feria anual, enteramente libre de todo derecho, alcabala, arbitrio y peaje.⁴⁷ Dejar hacer, dejar pasar reza el lema del liberalismo económico y justamente eso proponía el rey que se hiciera en los quince días que durara la feria. Además se otorgaban tres días para que las mercancías que no se hubieran vendido regresaran a sus lugares de origen, en caso contrario se cobraría la alcabala correspondiente.⁴⁸ La organización y control de la feria estaría al cuidado del Consulado de Guadalajara.

Con el fin de evitar el contrabando, todos los bienes que salieran de San Juan deberían llevar guía del Receptor de Lagos, en caso de que esto no sucediera los bienes serían decomisados. Este aspecto fue uno de los que más cuidó la Corona española, sin embargo, el contrabando a fines de la colonia era moneda corriente en toda la Nueva España y en el México independiente. A las autoridades fiscales no les interesaban los géneros de poco valor, pues esos estaban exentos de cualquier pago, ya que se consideraba que eran las familias pobres las que adquirirían esos bienes.⁴⁹

También se buscó dar facilidades a los negociantes que llegaran a San Juan, por lo que se ordenó que se construyeran cien cajones que deberían de servir de tiendas. La obra debía hacerse con los fondos del Consulado de Guadalajara, en caso de que no tuviera suficiente, debería de conseguir un préstamo, por el que quedaría en prenda el alquiler de los cajones, mismo que nunca debería de exceder el 5% del

capital invertido. Asimismo se preveía el acondicionamiento del camino y la construcción de un puente que diera seguridad y comodidad a los asistentes a la feria.⁵⁰



La feria y el contrabando

*Señores los extranjeros
son causa de nuestros males,
pues con su astucia y modales
nos están dejando en cueros.*⁵¹

La preocupación en torno a la introducción de mercancías extranjeras en los dominos españoles y el control fiscal de las que venían de España fueron una inquietud constante de la política española, sin embargo ninguna de las dos cosas pudo evitar. Tanto en la flota que venía de España, como en el Galeón de Manila y más tarde en el Navío de Permiso, concesión otorgada para que anualmente un barco de Inglaterra vendiera en la Nueva España, se introducían mercancías que no pagaban impuestos. A fines del siglo XVIII el contrabando intercolonial y el que se realizaba con otras naciones rompían el cerco proteccionista de la Corona.⁵²

En la época independiente, la polémica en torno a qué tipo de sistema comercial se debería de implantar en el país ocupó a muchos de los estadistas e intelectuales de la

época; en en la mayoría de los casos se eligió el proteccionismo y el estricto control fiscal.⁵³ La justificación de la política descansaba en las siguientes razones: asegurar ocupación a los trabajadores mexicanos; evitar la competencia de la industria extranjera con la mexicana y dejar libre el mercado a los productos nacionales.⁵⁴

Más allá de la polémica, en la realidad había una constante introducción de mercancías de otros países, algunas pagaban los altos aranceles que les imponía la política fiscal y otras entraban de contrabando.

La nación con la que más se comerciaba era Inglaterra; en la primera mitad del siglo XIX, el 40% de las importaciones procedían de esa isla; casi el 30% provenían de Francia, seguidos de Estados Unidos, Alemania y España.⁵⁵ En los puertos del Pacífico, Acapulco, San Blas, Mazatlán y Guaymas, era indiscutible la primacía inglesa. Incluso los principales ingresos de la aduana de San Blas, en una buena parte del siglo XIX, procedían de los pagos que hacían los comerciantes ingleses por la introducción de mercancías.⁵⁶

Sin embargo, los efectos que entraban vía contrabando eran tan o más importantes que los que lo hacían legalmente. Los comerciantes ingleses consideraban que era necesario usar el contrabando ante la excesiva carga fiscal y la inestabilidad social que predominaba en el país; sus tratos comerciales extralegales siempre encontraron comerciantes mexicanos ansiosos de entrar en tratos con ellos.⁵⁷

En la feria de San Juan como en muchas otras partes de la naciente república, el contrabando se realizaba a pleno sol; las autoridades locales vendían protección a los negociantes extranjeros para que introdujeran sus mercaderías por todo el país. Payno cita el caso de unos comerciantes nayaritas que vendieron mercaderías inglesas por alto valor.⁵⁸

Así la feria entró en una nueva etapa, la del comercio internacional; sin embargo esta introducción de mercancías

inglesas y europeas en general, efectivamente inhibieron el crecimiento de la incipiente industria nacional, pues como hemos visto traían mercancías de alto valor, pero también telas para las que hoy en día llamaríamos clases populares. Es decir que este comercio era más global, abarcaba a toda la sociedad y hacía competencia a manufacturas que durante la época colonial no habían tenido competencia, pues el comercio español estaba orientado a los grupos de altos ingresos de la Nueva España.

Lo grave de la situación era que estos comerciantes extranjeros, no venían por mercaderías nacionales lo que hubiera activado la industria del país, su interés radicaba esencialmente en la plata, por lo que había una constante descapitalización. En fin, a pesar de todo, la feria seguía funcionando y no obstante estas circunstancias los productos nacionales tenían un mercado de intenso tráfico.



Conclusiones

Fernand Braudel señala, acertadamente, que el mercado es un nexo entre la producción y el consumo;⁵⁹ es decir que el mercado no existe por sí mismo, sino que es la expresión de una economía, es el termómetro de lo que ocurre en el terreno de la producción.

En este sentido, el mercado de San Juan de los Lagos fue la expresión de una economía pujante, que en la postrimería de la época colonial encontró el mecanismo adecuado para

comercializar sus productos. Que sobrevivió gracias a que era justamente un mercado creado por necesidades internas y porque había una producción que sostenía el nivel de intercambio. Por lo que se puede afirmar que la feria de San Juan era más moderna que las otras que se celebraban en la colonia, pues respondía al impulso de una economía que creaba sus propios circuitos de distribución y no al deseo de España (Corona, comerciantes, etc.) de extraer el excedente de la economía colonial.

Además de que la compra-venta de productos no estaba restringida a un pequeño sector de acaparadores, sino que había un amplio espectro de compradores y vendedores que hacían circular mercancías por todo el norte del país.

Las comunicaciones y el hospedaje tenían serios problemas para satisfacer la demanda, obstáculo número uno para crear un sistema de comercio que rebasara el sistema de ferias; es decir, que las mismas características de estos servicios, provocaban una una inadecuada distribución de mercancías, por lo que una feria solucionaba el problema. La feria se convertía en el acontecimiento aglutinador de un gran número de mercaderías que podían ser adquiridas de inmediato y de allí irradiaban otros circuitos de circulación más restringida.

Con todo y esta expresión de arcaísmo que vemos, no sólo en la feria sino en todo el sistema de comunicaciones y de hospedaje, la feria decembrina de San Juan cumplió el papel de foro de expresiones regionales, un lugar en el que era posible reconocer cierta unidad en la diversidad de elementos que formaban un país.

La entrada de México a los circuitos comerciales internacionales no fue satisfactoria, la inestabilidad política, la corrupción y la debilidad en que estaba una buena parte de la economía debido a la guerra de la independencia, ocasionó que no se pudiera competir adecuadamente con las manufacturas llegadas del exterior. Sin embargo, en la feria el

sector nacional por débil que fuera nunca dejó de estar presente. En conclusión, en esta última etapa se truncó la posibilidad de establecer un sistema de libre comercio sano, de acuerdo a las reglas del siglo XIX, porque se siguió la vía de la circulación y no de la producción, como venía sucediendo a fines de la época colonial y principios del siglo XIX.

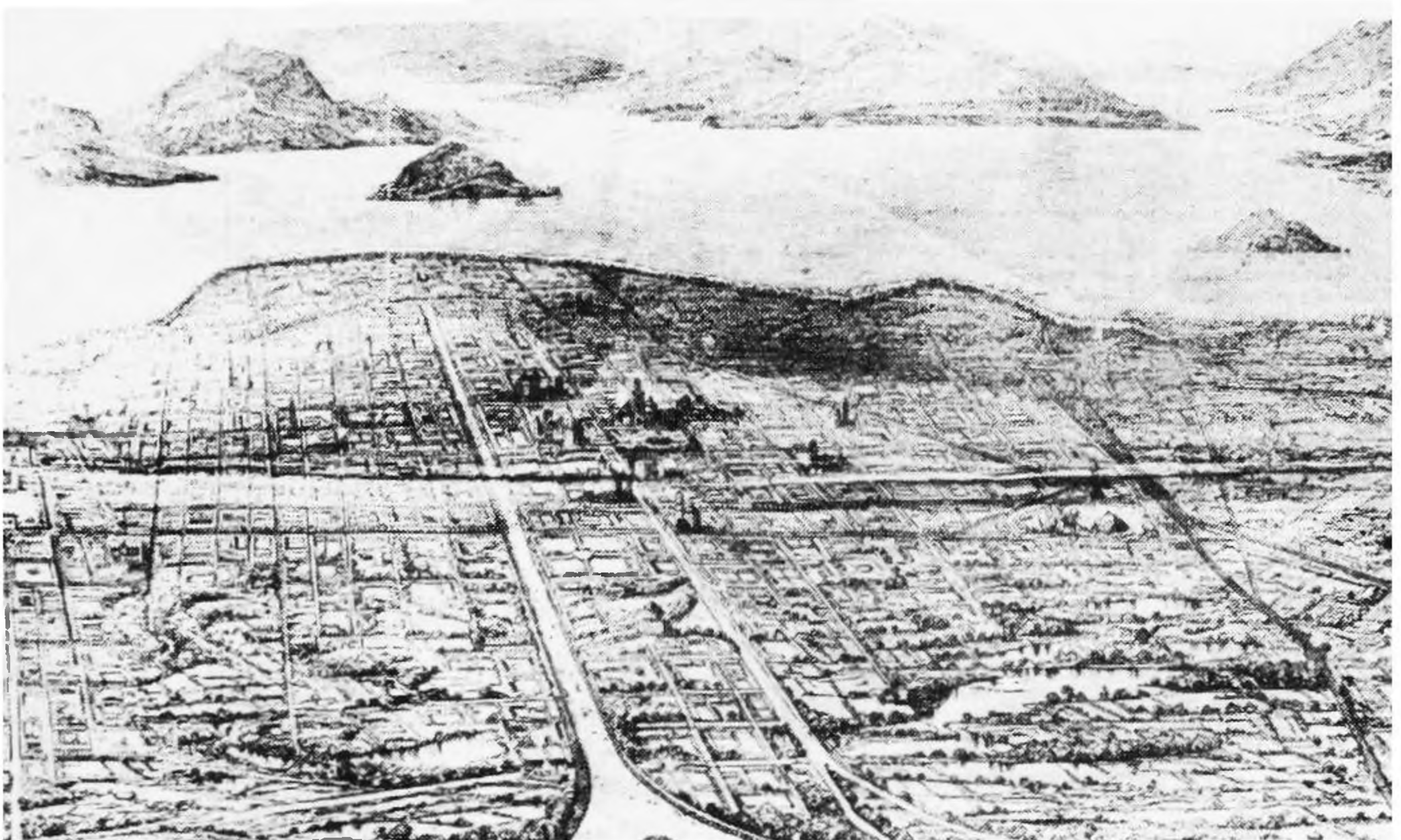
Notas

- ¹ Calderón, 1967, p. 344
- ² Payno, 1979, pp. 560-561
- ³ *Ibid.*, 559-563
- ⁴ Calderón, 1967, p. 344
- ⁵ Ward, 1981, pp. 541-542
- ⁶ *Ibid.*, p. 542
- ⁷ Ortega, 1987, p. 399
- ⁸ Alvarez, 1856, p. 458
- ⁹ Payno, 1979, p. 563
- ¹⁰ Alvarez, 1856, p. 458
- ¹¹ Payno, 1979, p. 564
- ¹² *Ibid.* p. 564
- ¹³ Alvarez, 1856, pp. 39-40
- ¹⁴ *Ibid.* p. 240
- ¹⁵ *Ibid.* p. 337
- ¹⁶ *Ibid.* pp. 269 y 40
- ¹⁷ *Ibid.* pp. 422 y 40
- ¹⁸ *Ibid.* pp. 386 y 40
- ¹⁹ *Ibid.* pp. 57-58
- ²⁰ Payno, 1979, p. 560
- ²¹ *Ibid.*, p. 564
- ²² Humboldt, 1973, p. 169
- ²³ Ward, 1981, p. 676. La localización geográfica del lugar es la siguiente: "está entre los paralelos 21' 14 02" de latitud norte y 3' 0 de longitud occidental del Meridiano y a 1820 metros de altura sobre el nivel del mar." Razo, 1975, p. 253.
- ²⁴ Payno, 1979, p. 560
- ²⁵ Ortega, 1987, p. 140
- ²⁶ Payno, 1979, p. 561
- ²⁷ Ortega, 1987, p. 140
- ²⁸ Ward, 1981, p. 676
- ²⁹ Payno, 1979, p. 562
- ³⁰ *Ibid.*, p. 563
- ³¹ *Ibid.*, p. 562
- ³² Ibidem
- ³³ Guerra, t.I, pp. 347-348
- ³⁴ Payno, 1979, pp. 560 y 566
- ³⁵ *Ibid.*, pp. 560-561 y 566

- ³⁶ *Ibíd.*, pp. 560 y 566
- ³⁷ *Ibíd.*, p. 561
- ³⁸ Razo, 1975, pp. 252-253
- ³⁹ Van Young, 1989, p. 35
- ⁴⁰ Razo, 1975, p. 253
- ⁴¹ Carrera Stampa, 1953, p. 334
- ⁴² Calderón, 1984, p. 358
- ⁴³ Ortega, 1987, p. 140
- ⁴⁴ Ramírez, 1942, p. 21
- ⁴⁵ *Ibíd.*, p. 84
- ⁴⁶ Real, s/f, p. 127
- ⁴⁷ Razo, 1975, p. 258
- ⁴⁸ *Ibidem*
- ⁴⁹ *Ibíd.* p. 257
- ⁵⁰ Razo, 1975, p. 253
- ⁵¹ Chávez Orozco, 1977, p. 51
- ⁵² Real, s/f, p. 50-55
- ⁵³ Herrera, 1977, véase el apéndice 4 sobre las leyes arancelarias que se dictaron de 1824 a 1872, pp. 176-187.
- ⁵⁴ Carta de Ignacio Ramírez a Guillermo Prieto sobre el Libre cambio, 1875, en Matute, 1973, p. 159
- ⁵⁵ Cardoso, 1980, p. 215
- ⁵⁶ Mayo, 1991, p. 676.
- ⁵⁷ *Ibíd.* pp. 678-687
- ⁵⁸ Payno, 1979, 587-615
- ⁵⁹ Braudel, 1986, p. 51

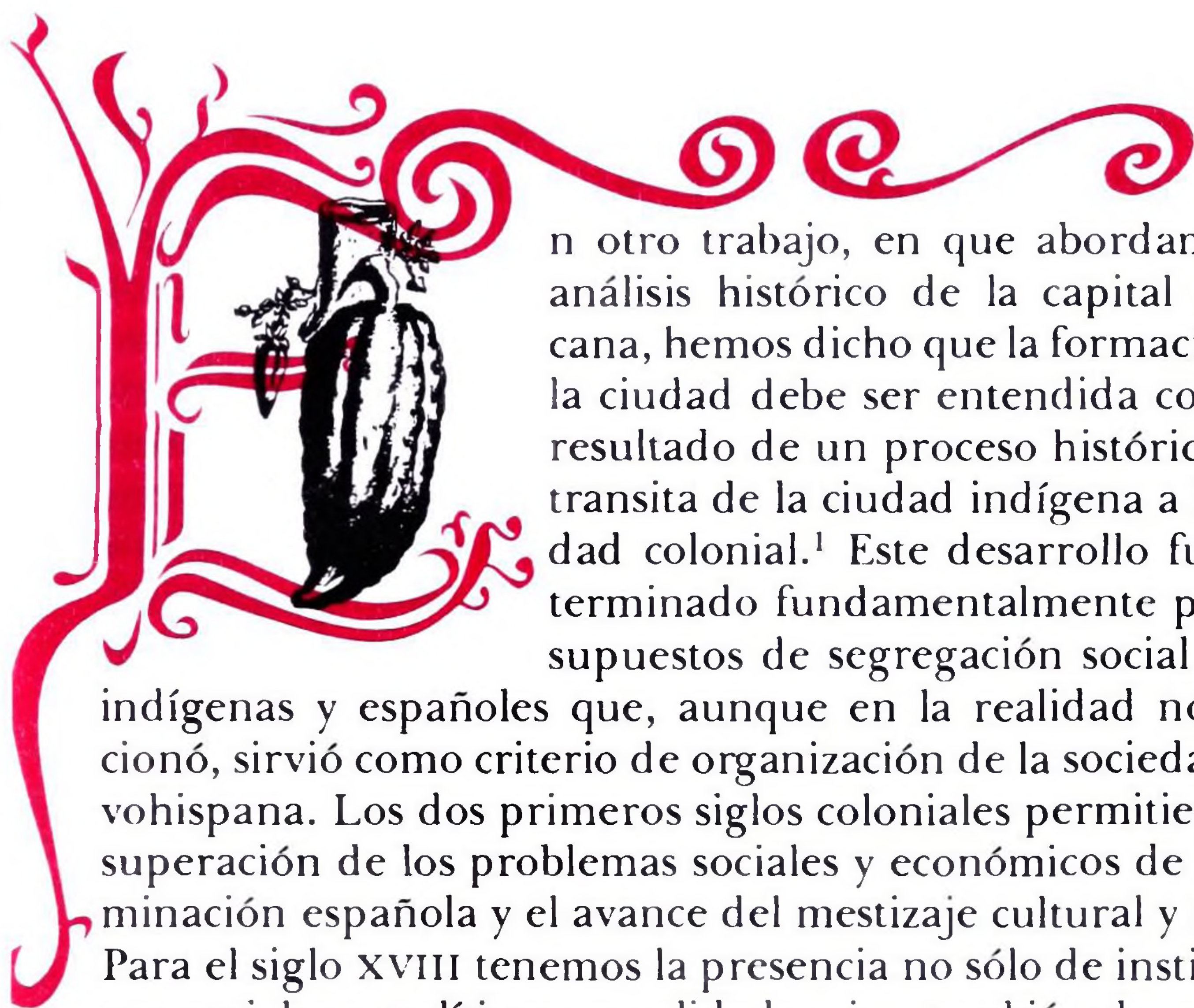
Bibliografía

- Alvarez, José J. y Rafael Duran. *Itinerarios y derroteros de la República Mexicana*, México, Imprenta de José A. Godoy, 1856, 480 p.
- Braudel Fernand. *La dinámica del capitalismo*, México, F.C.E., 1986.
- Calderón de la Barca, Francisca Erskine Inglis. *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, traducción y prólogo de Felipe Teixidor, México, Porrúa, 1967 (2).
- Canales Herrera, Inés. *El comercio exterior de México 1821-1875*, México, El Colegio de México, 1977, 193 pp.
- Cardoso, Ciro (coord.) *México en el siglo XIX (1821-1910) Historia económica y de la estructura social*, México, Nueva Imagen, 1980.
- Carrera Stampa, Manuel. "Las ferias novohispanas", *Historia Mexicana*, 3(3) enero marzo 1953: 319-342, maps.
- Chávez Orozco, Luis. *La agonía del artesanado*, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1977, 108 pp.
- Guerra, François-Xavier. *México: del antiguo régimen a la revolución*, México, F.C.E., 1988. T.I.
- Humboldt, Alejandro. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa, 1973 (2), 696 pp.
- Matute, Alvaro. *México en el siglo XIX. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1973, 565 pp.
- Mayo, John. "Imperialismo de libre comercio e imperio informal en la costa oeste de México durante la época de Santa Anna", *Historia Mexicana*, v. XL, abril-junio, 1991, n. 4, pp. 673-696.
- Ortega y Medina, Juan A. *Zaguán abierto al México republicano (1820-1830)*, México, UNAM, 1987, 216 pp.
- Payno, Manuel. *Los Bandidos de Río Frio*, prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1979 (10), 758 pp.
- Ramírez Flores, José. *El Real Consulado de Guadalajara. Notas históricas*. Guadalajara, Banco Refaccionario de Jalisco, 1942, X, 125 pp.
- Real Díaz José, Joaquín. *Las ferias de Jalapa*. Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Americanos, 1959, reedición hecha por Instituto Mexicano de Comercio exterior, s/f, México, 168 p.
- Van Young Eric. *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*, México, F.C.E., 1989, 392 pp.
- Ward, Henry George. *México en 1827*, México, F.C.E., 1981, 788 pp.



PLENITUD Y CREPÚSCULO DE UNA
CIUDAD COLONIAL. LA CD. DE
MÉXICO EN EL SIGLO XVIII

MA. SOLEDAD CRUZ RODRÍGUEZ



n otro trabajo, en que abordamos el análisis histórico de la capital mexicana, hemos dicho que la formación de la ciudad debe ser entendida como el resultado de un proceso histórico que transita de la ciudad indígena a la ciudad colonial.¹ Este desarrollo fue determinado fundamentalmente por los supuestos de segregación social entre indígenas y españoles que, aunque en la realidad no funcionó, sirvió como criterio de organización de la sociedad novohispana. Los dos primeros siglos coloniales permitieron la superación de los problemas sociales y económicos de la dominación española y el avance del mestizaje cultural y racial. Para el siglo XVIII tenemos la presencia no sólo de instituciones sociales y políticas consolidadas sino también de una estructura económica sólida basada en la producción agrícola, minera y manufacturera que se localizaba en gran parte del territorio de la Nueva España, y que influyó en las características de la estructura urbana de la ciudad de México.

Al iniciar el estudio sobre la urbe en el último siglo colonial encontramos varios elementos que contribuyen a explicarla y que se relacionan entre sí, ellos son: los supuestos heredados de los primeros años coloniales de separación racial para organizar el espacio urbano; el desarrollo de un proceso político tendiente al fortalecimiento del poder civil limitando las facultades del poder de la Iglesia y de grupos sociales privilegiados; y la bonanza de las actividades económicas que convirtieron a la urbe no sólo en un importante centro comercial y manufacturero, sino también en un espacio de inversión inmueble por parte de propietarios de importantes haciendas y minas.

La segregación social que se expresó inicialmente en la primera traza de la ciudad y que excluía a los indígenas de la zona de residencia de los españoles, con el paso del tiempo desapareció, aunque se mantuvo en el discurso de los grupos sociales dominantes (españoles y criollos). Poco a poco, conforme el proceso de colonización avanzaba, se puso en evidencia la existencia de relaciones sociales que identificaban como pobladores de la urbe tanto a los españoles como a los indios. Para el siglo XVIII el mestizaje entre españoles, indios y otros grupos étnicos dio como resultado la complejización de la población urbana y la aparición de un nuevo grupo social cuantitativamente numeroso: las castas. Estas también fueron interiorizadas dentro del supuesto de la “separación racial”.

En México, la segunda mitad del siglo XVIII marcó un cambio sustancial en el panorama colonial. El ascenso al trono español de una dinastía ilustrada, como los Borbones, determinó la implementación de reformas políticas, administrativas y económicas dirigidas a fortalecer el control económico de la metrópoli sobre sus colonias. Con la nueva política se impulsó el proceso de concentración y centralización del poder en el Estado, lo que delimitó la acción de la Iglesia a la esfera espiritual y determinó el enfrentamiento con aquellos

grupos y corporaciones que gozaban de privilegios e inmunidades particulares. Las reformas tuvieron un impacto importante al interior de la ciudad, ya que se llevó a cabo un reordenamiento espacial que modificó las características de la misma.²

En el periodo que se estudia, la ciudad de México se convirtió en un importante centro comercial y manufacturero. Esto se debió en gran parte a que la capital fue la residencia de la mayoría de las familias que lograron amasar grandes fortunas en la minería, la agricultura y el comercio. Esta élite llegó a financiar muchas empresas del interior de la Nueva España y a establecer en la ciudad plantas manufactureras que coexistieron con una importante producción artesanal.³ La afluencia de dinero hacia la urbe permitió a sus pobladores el consumo de las mercancías que se producían en su interior y las que se traían de otras partes del país y del extranjero. Además, parte de las ganancias obtenidas por la producción agrícola y minera se dirigieron a la remodelación o construcción de casas palaciegas. Ejemplo de esto son las construcciones señoriales de los hacendados ricos en la ciudad como, los palacios de los Marqueses de Aguayo, de Selva Nevada, de Santiago de Calimaya, etc.⁴

Otro elemento importante de considerar en la historia de la ciudad es el que se refiere a su relación con el entorno natural. Desde los primeros años coloniales la urbe se construyó a costa de los recursos naturales que la rodeaban inicialmente. La intensa tala de los bosques y el desagüe de los lagos fueron utilizados como instrumentos de construcción y expansión de la ciudad. Las maderas preciosas, como el cedro, sirvieron de cimientos para los edificios coloniales y el lecho de la laguna de México proporcionó el suelo necesario para las nuevas edificaciones. Este proceso generó cambios importantes en la fisonomía de la ciudad y sus alrededores.

Hasta la fecha se han realizado relativamente pocos

trabajos que aborden la influencia sobre la ciudad de cada uno de los aspectos anteriores, a algunos de ellos ya se ha hecho referencia. Estas cuartillas no tienen como objeto efectuar dicho análisis, pero sí se pretende retomar estos elementos para presentar una visión general de la ciudad de México en la que se pueda observar los cambios físicos de la capital y la diversidad de agentes sociales que tuvieron su acción histórica en este espacio durante el último siglo colonial.



La ciudad colonial

La historia de la ciudad de México en el último siglo colonial la podemos dividir en dos partes, la primera y segunda mitad del siglo. Este corte temporal estuvo determinado por la aplicación de las reformas borbónicas hacia 1760 en toda la Nueva España. Estas medidas tuvieron como objetivo general el fortalecimiento del control de la metrópoli sobre sus colonias a través de la consolidación del poder civil sobre la Iglesia y grupos económicos locales. En las cuatro últimas décadas del siglo XVIII se llevaron a cabo modificaciones profundas en los ámbitos político, económico y administrativo; ellas llevaron a transformaciones importantes sobre las características que hasta 1750 habían prevalecido en la ciudad colonial.

Una de las fuentes más importantes para conocer las peculiaridades de la ciudad de México en los primeros

cincuenta años es la obra de Villaseñor y Sánchez, quién realizó hacia 1753 un plano de la ciudad de México y en 1755 escribió sobre ella en su *Suplemento al Theatro Americano*.⁵ La capital en su aspecto físico no era muy diferente a la que había descrito Vetancurt en los últimos años del siglo XVII,⁶ prevalecía la traza central cruzada por acequias y canales y en sus contornos se notaba un poblamiento más disperso, era difícil de precisar cuáles eran las fronteras entre el casco urbano y el medio rural. La ciudad se había expandido, se fincaron nuevos edificios con amplitud y magnificencia, se remozaron conventos, colegios, hospitales, etc. Esto es observable en el plano de 1753⁷ según el cual tan sólo de construcciones religiosas se contaban 84 templos (de los cuales 74 eran del clero regular), 36 conventos de monjes, 19 conventos de monjas, 7 hospitales, 2 colegios de niñas, 9 colegios y la Universidad.

La vivienda urbana variaba de acuerdo a la jerarquía social de sus habitantes. En algunas calles como las de Tacuba, de la Moneda, de la Aduana, se localizaban las casas señoriales de la nobleza novohispana, como las residencias del Mariscal de Castilla, de los Marqueses de Aguayo, de los Condes del Valle de Orizaba, y otros. También se reconocía la existencia de vivienda colectiva como la vecindad. Esta consistía en un conjunto de viviendas en torno a un patio, las edificaciones eran generalmente de dos pisos y las ocupaban familias de diversos niveles sociales. Al frente se ubicaba la vivienda principal, mientras que en los patios interiores se encontraban las viviendas de un solo cuarto para familias de bajos recursos.⁸ En los contornos de la ciudad se encontraban las casas de los sectores sociales más bajos, la de los indios y las castas.

La fuente fundamental de abastecimiento de agua potable seguía siendo la proveniente de Chapultepec; se identificaba otra fuente cerca del convento de "Ocholoposco" en

Coyoacán, pero Villaseñor menciona la imposibilidad de llevarla a la ciudad.⁹

Ante el crecimiento de la ciudad se hizo necesario la organización de un sistema administrativo eficiente para atender y solucionar sus problemas, en este sentido se hicieron varias propuestas.¹⁰ La primera iniciativa se dio en 1713, cuando el Virrey Duque de Linares dividió a la ciudad en 9 cuarteles, cada uno de ellos al cuidado de uno los Alcaldes del Crimen; el proyecto no se puso en marcha. En 1720 se realizó una nueva demarcación en 6 cuarteles que tampoco se cumplió. En 1750 se formalizó un nuevo intento proponiendo la existencia de 7 cuarteles, se nombraron Comisarios y Cuadrilleros que vivieran en ellos, pero tampoco prosperó. Fue hasta la segunda mitad del siglo cuando la ciudad de México logró contar con una organización territorial administrativa.

La población de la ciudad había cambiado con respecto al siglo anterior. Ella se había diversificado y a los españoles, criollos e indígenas se unieron las castas. Este fenómeno fue claramente advertido por Villaseñor quien calculó para la urbe una población de 100 mil habitantes divididos de la siguiente manera: 50 mil españoles y criollos, 40 mil castas y 8 mil indios.¹¹ Estos datos nos muestran el debilitamiento de los indios como un sector de la población cuantitativamente importante, en contraste con una recuperación generalizada de la población indígena en el siglo XVIII. Pero más que la merma poblacional de los indígenas, lo interesante de resaltar es la intensificación del mestizaje en la ciudad.

En efecto, la complejización poblacional hizo insostenible la tan pretendida separación espacial entre españoles e indígenas. Se transitó paulatinamente de la concepción de una ciudad dividida en dos a una ciudad diversificada donde todo tipo de población, de oficios y especialidades abundaban en los barrios que circundaban la traza original, y en donde

el núcleo inicial se convertía en un gran mercado para dar salida a todas las mercancías agrícolas o artesanales que se producían en la periferia.

El proceso anterior tuvo efectos importantes en las jurisdicciones parroquiales. La división de parroquias por sectores sociales logró prevalecer durante esta primera mitad del siglo. Sin embargo, en estos primeros cincuenta años se mostraron signos que mostraban la imposibilidad de mantener este criterio. Ante la diversificación de la población en los barrios de la ciudad, iglesias anteriormente exclusivas para españoles o indios dejaron de serlo y llegaron a atender a todo tipo de población. Estos fueron los casos de la parroquia de Santa Catarina Mártir que recibía españoles, mestizos y mulatos; y la parroquia de Santo Domingo, que estaba dedicada a la administración de indios “mixtecos” y que desapareció al dispersarse los indios en los barrios cercanos, por lo que para estos años pertenecían a diferentes parroquias. Villaseñor¹² menciona las parroquias que aún se mantenían para los indios: la de San Sebastián (en el noreste), la de San José en la parcialidad de San Juan (en el poniente), la iglesia de San Antonio de las Huertas (al poniente de la plaza mayor), la de Santa Cruz Acatlán (al sur de la acequia real), la de Santiago Tlatelolco (en el noroeste), y la de San Pablo (al sureste). A estas hay que agregar la mayoría de las iglesias de los pueblos de los alrededores.

A este desarrollo se le unió la tendencia a la secularización de las parroquias que ya se comenzaba a llevar a cabo en esta primera mitad del siglo. El interés del clero secular de participar en la administración religiosa de las parroquias (sobre todo de indios) mostraba ya algunos resultados. Villaseñor menciona que en muchas doctrinas que estaban a cargo de las religiones de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín se habían colado clérigos seculares.¹³

Las fronteras territoriales entre los lugares de residencia

de los españoles, al centro de la ciudad, y de los indios y mestizos, fuera de la traza original, eran ya imposibles de delimitar. Tanto en los barrios de “indios” cercanos al centro, como San Pablo, así como en pueblos más alejados, como San Andrés Tetepilco, los habitantes eran españoles, indios, mestizos y castas. Además de la heterogeneidad social de los vecindarios, en los barrios y pueblos cercanos a la ciudad se dio una variedad y especialización de oficios.

Dentro de la parcialidad de San Juan, los barrios de Candelaria Chica, los Reyes y Belén se dedicaban a la hechura de vasijas de barro, ollas, etc. En los barrios de Santa María Tlascuaque y San Lucas los indios eran matanceros de las carnicerías y rastros, además curtían pergaminos y vitelas. En el pueblo de Nuestra Señora de Nativitas los pobladores se dedicaban a la fábrica de sal que vendían y ocupaban para hacer panes en sus expendios. Los barrios pertenecientes a Santa Cruz Acatlán, como la Candelaria de la Viga y Ateponasco, se encontraban cerca del rastro y carnicerías por lo que tenían granjas de reses y carneros que mataban para el consumo de la ciudad.¹⁴

Los pueblos sujetos a San Matías Ixtacalco como los Reyes, Santa Ana Zacatlamanco y la Magdalena se encontraban dentro de la laguna de Chalco. En el verano, esta zona se convertía en lugar de recreo y los indios se dedicaban al cultivo de flores que vendían en la ciudad en el Portal de las Flores. En San Andrés Tetepilco los españoles y mestizos se dedicaban a la arriería y a la fábrica de ladrillos, mientras que los indios pescaban ranas, pejes, juiles y otras especies marinas que vendían en la plaza de la ciudad. Los pobladores de Santiago Tlatelolco se destacaban en el oficio de la escultura y existían muchos doradores y pintores. En San Miguel Nonoalco y hasta Sancopinca (que era una ciénega cercana a Azcapotzalco) se acostumbraba la caza de patos y ánsares; además, los vecinos se ocupaban en hacer esteras de tule. Por

el norte en los pueblos de la Magdalena de las Salinas y San Bartolomé se dedicaban a la fábrica de sal.¹⁵

En San Pablo, españoles, mestizos y mulatos se ocupaban en las tenerías o curtidurías de las pieles de reses, de ganado mayor y menor, los indios se dedicaban a elaborar cola de pegar, gamuzas y pergaminos. Desde el barrio de la Palma hasta el de Santo Tomás (en el lado oriente de la acequia real) se dedicaban a la curtiduría. Los barrios de la Concepción, San Agustín, Zoquipan y Jamaica se entretenían en tejer botonaduras de oro, plata, cerda, seda y estambre para las sastrerías de la ciudad. Además algunos pobladores manufacturaban calzados de niños y juguetes (casitas de madera, muñecos, figuras de animales, etc.)¹⁶ Además en todos los barrios que circundaban la ciudad se obtenían indios cargadores y albañiles, entre los cuales resaltaban oficiales especiales para el manejo de la arquitectura.

Como puede observarse, la ciudad era más compleja: las relaciones internas entre pueblos y la traza inicial, y la diversificación de la población impedía la diferenciación espacial entre la ciudad española y la indígena. Este fenómeno fue percibido claramente por Villaseñor; en la descripción de la urbe no hace división alguna entre el centro y la periferia, al contrario logra perfilar claramente las características de un solo espacio, pero marcado por la existencia de una gran heterogeneidad social y económica en la que los indígenas y las castas se mueven ampliamente, y en donde los barrios se convierten en unidades económicas fundamentales. A pesar de esta realidad social, la segregación racial se mantuvo como un criterio vigente en otros ámbitos. La recaudación de tributos a los indígenas, la existencia de tribunales para españoles e indígenas y la persistencia de las parroquias para indios y españoles son sólo algunos ejemplos de su aplicación en diversos sectores de la administración colonial.

La ciudad de México en 1777

Una de las obras más importantes para conocer los detalles de la ciudad de México entrada la segunda mitad del siglo XVIII es la *Compendiosa narración de la cd. de México* de Juan de Viera escrita entre 1777 y 1778. En ella se delinea una ciudad donde se combina la descripción artística y arquitectónica de los hermosos edificios coloniales de la época con las actividades económicas sociales de la población. Uno de los objetivos fundamentales de la crónica era dar a conocer a los europeos las grandezas ignoradas de las tierras de América. Llama la atención la entusiasta reseña urbana en la que se logra vislumbrar un gran orgullo no sólo por la ciudad sino también por ser parte de ella. Este espíritu nacionalista, que ya se empezaba a identificar en los textos de Vetancurt a fines del siglo XVII, se presenta con mayor claridad como una expresión de un poblador americano con una conciencia clara de poseer una identidad propia diferente a la europea.

Viera comienza por abordar las características naturales de la zona en la que se ubica la urbe. Distingue los tres lagos que rodeaban a la ciudad; éstos eran Texcoco, Chalco y San Cristóbal. Refiere que por la humedad que existía en la zona en todos los alrededores había bosques de pinos, cipreses, fresnos, álamos e innumerables frutales. En la periferia resaltaban bellísimos parajes, vergeles y arboledas donde se encontraban lugares importantes como la Candelaria, Sancopinca, Tlaxpana, etc. En esta zona se ubicaban series de “casas pagizas” donde vivían regularmente los indios. La descripción que hace de la ciudad es la siguiente:

Son sus calles tan derechas que por una y otra parte se descubren los horizontes, hazen su cuadratura en forma de cruz y haze el quadro una perfecta ysleta. Tiene cada quadra de longitud, doscientos y cincuenta varas y de latitud ciento cincuenta; la amplitud de sus calles es de dieciséis

varas castellanas de frente a frente, dando capacidad para que por cada una de ellas puedan rodar tres coches sin estorbar el numeroso conjunto de gentes que las trafica a pié y a caballo. Están empedradas todas de guija y las orillas de las paredes de una y otra acera en enlozadas vara y media, con que ofrecen grande comodidad al tráfago de los que andan. Son sus edificios mangníficos y opulentos, sus casas bastanteamente amplias, hermosas y cómodas. Todas tienen patios y terrados o azoteas, entre ellas hai muchas con jardines, huertas, paxareras y fuentes de agua, siendo su fábrica de una piedra al modo de panal o esponja, rubia, tan porosa y ligera, que pesa poco más que la piedra pómez y haze tal unión con la mezcla, que se vuelven, las paredes de una pieza, siendo sus molduras de puertas, basas y cornizas de una piedra blanca de color cenizo que les hace sobresalir del masiso de sus paredes.¹⁷

El autor realiza una relación de la localización y una caracterización de los edificios más importantes, comienza por las plazas de las cuales resaltan la Mayor y la del Volador. Después pasa a describir con todo detalle el Real Palacio, el Portal de las Flores, la Iglesia Metropolitana (en la catedral se detiene ampliamente para detallar las obras artísticas que se encontraban en su interior, elogia sus maderas y los materiales como el oro y el bronce empleados en algunos lugares como la sacristía y el “choro”), el Parián, la Real Universidad, la Casa de Moneda, el convento de Santo Domingo, la Real Casa de la Aduana, el Palacio de la Inquisición, etc.

Viera habla de la existencia de 14 iglesias parroquiales: la Metropolitana, San Miguel, Santa Catarina Mártir, Santa Veracruz, San Sebastián, Santa Ana, San José, Santa Cruz Acatlán, San Lucas, San Pablo, Salto del Agua, San Antonio de las Huertas y Santa María. Es importante mencionar que ya para los años que nos ocupan no existía la división entre parroquias de indios y españoles, todas las iglesias habían sido secularizadas y daban servicio a toda la población independientemente de su extracción étnica. Existían para estos años 25 conventos de religiosos, 22 conventos de monjas, colegios importantes como el de Niñas, el de San Juan de Letrán, de las Vizcaínas, de Jesús María y de

San Ildefonso. Identifica 12 hospitales entre los cuales resaltan el Real de Indios, el del Marqués del Valle, la Casa de Locos, el del Amor de Dios (para el morbo gálico), el de San Lázaro (para leprosos), el de San Antonio, el de Terceros, el de San Andrés (para tropa), etc.¹⁸

La crónica logra reflejar las relaciones entre el centro de la ciudad y los pueblos de los alrededores, se puede observar como tanto los indios como sus actividades artesanales y lacustres (en esta última se incluyen la caza de aves, la pesca y la producción agrícola en chinampas) son elementos de la urbe. Esto se puede leer en la parte donde describe los montes frutales y de hortalizas que rodeaban a la ciudad. Llama la atención la venta de gran cantidad de aves de todo tipo (Viera calculaba que se podían encontrar de seis a siete mil tipos de aves). Además resalta la ubicación de indios carpinteros, al frente de la Universidad, procedentes del pueblo de Xochimilco que hacían y vendían camas, estantes, cajas, taburetes, etc.¹⁹

El autor también se refiere a la admirable belleza de las chinampas de los pueblos de indios de la orilla de la laguna como Santa Anita Ixtacalco, Mexicaltzingo, Tetepilco, San Juanico. La producción de verduras y comestibles de esta zona entraban a la Plaza Mayor por la Real Acequia; en este lugar se descargaban 2 000 canoas con mercancías para distribuir las y venderlas en la ciudad. Esta Real Acequia comunicaba al centro de la ciudad con los pueblos de la laguna de Chalco y era un canal importante de navegación: Viera calculaba que por ella circulaban aproximadamente 10 000 canoas.²⁰ El abasto de la ciudad era enorme, habla que para el año de 1776 se gastaban 327 275 carneros, 30 000 reses, 20 000 fanegas de maíz y 124 895 cargas de harina. Todo esto para alimentar a una población aproximada de 112 462 habitantes.²¹

Viera dedicó algunas páginas de su obra a las actividades económicas establecidas en la urbe.²² Inicia con la Fábrica de Cigarros que mantenía más de 8 000 personas empleadas entre hombres y mujeres. Dadas las normas morales de la época, los trabajadores entraban por puertas diferentes según el sexo, también las oficinas se encontraban separadas bajo este criterio y a los empleados(as) se les pagaba a destajo. Existían en algunas zonas de la ciudad obrajes donde se fabricaban bayetas y frezadas, estos se localizaban en los barrios de San Pablo y de la Candelaria. En estas áreas cada casa y accesoria era un obrador de tela, además de las innumerables casas de este tipo que existían en el centro de la ciudad. También hace referencia a la especialización de las calles: en Mesones se ubicaban las casas de herrería y de alcabucería (donde se componían armas), en la calle de Tacuba se encontraban a la venta utensilios de cobre, pailas, peroles, ollas, campanas, etc., en la de San Francisco se localizaban una cantidad importante de tiendas de platería.

No podía faltar en el texto el relato sobre los principales paseos de los ciudadanos, que eran los de la Alameda, de Tlaxpana, de Bucareli y el de Ixtacalco. Las principales fuentes de abastecimiento de agua potable eran los acueductos de Chapultepec y Santa Fé.

Si comparamos la crónica de Villaseñor con la de Viera, podemos indicar que la ciudad no tenía diferencias sustanciales, la tendencia a la diversificación y especialización de actividades económicas parece profundizarse. Este proceso se vio acompañado por el de la heterogeneidad de la población. Si tomamos como punto de partida la cifra dada por Villaseñor de 100 mil habitantes para 1750, se observa un crecimiento lento de la población. Como ya se dijo, para 1772 se calculaban 112 462 ciudadanos y para 1790 (según el censo de Revillagigedo) se da una cifra de 112 926 pobladores. La población estaba compuesta por 47% de españoles, 22% de indios, un

12% de mestizos, 6% de mulatos, 2% de europeos y 0.3% de pardos.²³

Esta diversidad de la población impactó las actividades de los grupos sociales. Para Kieza hacia fines del periodo colonial tanto los indios como las castas llevaban una existencia urbanizada, hablaban español y muchos de ellos constituían la mano de obra de la Real Fábrica de Cigarros y de los obrajes. Los gremios artesanales también constituyeron un sector donde la complejización de la población rebasó las normas que inicialmente los regulaban. La política virreinal excluía a las artesanías de indígenas de los gremios de españoles, esto con el objeto de mantener a la economía de los indios libre de la intervención de los españoles. Sin embargo poco a poco los indios y castas se incorporaron a los gremios españoles. No sólo se permitió a los españoles la contratación de mano de obra indígena sino que también se admitieron a las castas y los maestros indios fueron reconocidos en muchos oficios.²⁴

Además de lo dicho hasta aquí, es necesario identificar a otra institución importante en la vida urbana, la Iglesia. Ella no sólo tenía en sus manos muchas de las funciones de gobierno de la ciudad, como registro de la población, educación, atención hospitalaria, organizadora de la población en caso de emergencias, sino que también era detentadora de importantes propiedades inmuebles.

El trabajo de Dolores Morales²⁵ realizado en las postrimerías de la etapa colonial muestra que el 47% de las propiedades de la ciudad estaban en posesión de diversos organismos eclesiásticos, prácticamente todas se rentaban a particulares y un pequeño grupo de éstos poseía el 43% restante de las propiedades. Esta situación repercutió en uno de los aspectos fundamentales necesarios para los pobladores, la vivienda. El 1.7% de los ciudadanos poseía bienes urbanos, mientras que gran parte de la población no tenía vivienda propia. La mayoría de los habitantes vivía en vecindades o inmuebles

que la Iglesia tenía en su poder. Esto no podía ser de otra manera, ya que para esta época todavía no se sentían los efectos del proceso de desamortización de los bienes eclesiásticos que apenas comenzaba a realizarse por parte de los monarcas.

Como ya se dijo, la segregación social por grupos étnicos era un criterio difícil de mantenerse en la estructura espacial de la ciudad, la heterogeneidad social y de las actividades de la población habían rebasado totalmente la división entre la traza española y los pueblos de indios. Sin embargo, se puede afirmar que para esta época el contenido social de esta segregación se mantuvo y se amplió a los grupos que resultaron del intenso mestizaje. El sector dominante de la sociedad (criollos e ibéricos) siempre manifestó su desprecio no sólo por los indios sino también por las castas. Se expresó una oposición, por lo menos ideológica, a la mezcla de razas en la ciudad en aras de la pureza étnica basada en la blancura de la piel y en las “buenas maneras”, cualidades que sólo podían tener los descendientes directos de la nobleza colonial.

La obra de Hipólito Villaroel escrita a finales del siglo XVIII refleja claramente lo dicho arriba. Ante la presencia en la ciudad de indios, mestizos y castas, el autor no duda en manifestar su desprecio por sus formas de vida y prácticas cotidianas. Así nos lo deja ver en el siguiente texto:

Considerado México como pueblo, es un bosque impenetrable lleno de malezas y precipicios que se hace inhabitable a la gente culta; lleno todo de escondites y de agujeros, donde se alberga la gente soez, a los que con más propiedad se les debe dar el nombre de zahurdas que de casas de habitación racionales, por contener cada una un enjambre de hombres y mujeres sucios y asquerosos que son la abominación de los demás por sus estragadas vidas y costumbres, perfectos lupanares de infamias y abrigo mal permitido de cuantas castas de vicios son imaginables; lunar feo y asqueroso de toda buena cultura y, finalmente, depósito de un vulgo indómito, atrevido, insolente, desvergonzado y vago, que llena de horror al resto de los habitantes.²⁶

La indignación del autor aumenta cuando, además de que “la plebe” se encontraba en todas partes de la urbe, invadían aquellos espacios públicos considerados como de descanso y diversión para “la gente decente”:

La alameda, supongamos, que es el único paraje cómodo y más inmediato que hay para divertir el ánimo y gozar los hombres de un rato de recreación y pasatiempo que corre a cargo de uno de los regidores, sirve más de enfado y de molestia que de diversión, por el ningún orden político que hay en ella; porque siendo sitio común se ocupa su corto recinto de la más baja plebe, desnuda o casi en cueros, sin atreverse ningún hombre decente, ni de alguna graduación a sentarse al lado de ella por excusarse de la inundación de piojos en que va a meterse, sufriendo más bien otras incomodidades que exponerse a recibir en su cuerpo semejante plaga....²⁷

Hasta la primera mitad del siglo XVIII la ciudad de México fue considerada por sus gobernantes una capital bella, bien construida y digna de sus habitantes. Esta certeza fue cuestionada entrando a la segunda mitad del siglo, las reformas económicas implementadas por los Borbones significaron no sólo cambios en la administración colonial sino también una redefinición de los conceptos en torno a lo que debía ser una “ciudad bella, funcional y con buen gobierno”. Este será el tema de nuestro siguiente apartado.



Las reformas urbanas

Para la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva España se presentó una nueva clase política de administradores coloniales formados dentro de las ideas ilustradas de la época que tenían nuevos conceptos sobre el espacio urbano y su uso. El pensamiento ilustrado planteaba la existencia de ciudades donde se hicieron efectivos los conceptos de comodidad, funcionalidad, limpieza y hermosura, que se consideraban elementos vitales para el desarrollo humano.

En este sentido la organización tradicional de la ciudad de México, que había crecido de manera no planeada, donde cada barrio se especializaba y en donde la heterogeneidad era su peculiaridad, hacía urgente la reestructuración de la misma en pos de lograr una sola ciudad con características homogéneas. La propuesta de reordenación del espacio urbano retomó los principios del urbanismo clásico en el que predominaban las ideas de la simetría, del orden y la regularidad como ejes centrales. Se pensaba en un diseño de la urbe que hiciese de ella un organismo útil y funcional, y el medio para conseguirlo se identificaba en la arquitectura. Así el diseño y la construcción se erigieron como actividades que podían incidir en transformaciones de la ciudad, esta última deja de ser un espacio dado *per se* para convertirse en un campo abierto a la acción de los arquitectos y por ende de los hombres.²⁸

Este proyecto de los nuevos gobernantes contradecía las prácticas sociales que prevalecían en la ciudad de México, era evidente que detrás de los postulados ilustrados se encontraba un instrumento de dominio y control social para establecer “el orden urbano”. Para llevarlo a cabo se inició una enérgica intervención del Estado en la urbe a partir de una política urbana que abordaba la estructura y diseño de la capital,

así como su organización económica, política y administrativa.

En lo que se refiere al primero de los aspectos mencionados se inició una política tendiente a regular los usos de la calle, lo que enfrentó a los grupos sociales dominantes por un lado y al pueblo por otro. Para las autoridades las calles debían dejar de ser un territorio dominado por las clases populares. Estos sectores sociales la habían convertido en una vía de tránsito, escenario de muchas actividades de la vida urbana, se usaban como lugar de trabajo, como comedor, dormitorio, recreación, etc. En las calles también se efectuaban funciones litúrgicas, como procesiones, rosarios, y otras, y actividades civiles como la horca y la divulgación de bandos y ordenanzas. Todo esto hacía de las calles receptáculos de basura, espacios multidimensionales de la vida cotidiana y donde el paso de los animales competía con el de las personas.

Ante la situación anterior se iniciaron medidas de saneamiento con el objeto de limpiar calles, plazas y acequias. Para ello se organizó el servicio de basura, se numeraron las casas, se ordenaron y alinearon las calles, se les pusieron nombres y se trató de conservar la anchura y rectitud de las mismas.²⁹

Para lograr el embellecimiento y funcionalidad de la ciudad se realizaron obras públicas como el alumbrado y empedrado de las calles. Algunos proyectos no se presentaron prioritariamente con el objeto de embellecer la capital sino de solucionar algún problema específico. Este fue el caso de la construcción de las atarjeas hacia 1780: la obra tenía como objetivo “sacar el agua temporal de la ciudad” y evitar las frecuentes inundaciones que todavía se presentaban en la urbe. Se cerraron las acequias, se empedraron las calles y se construyeron las atarjeas subterráneas. Al final, contradictoriamente a lo esperado, las atarjeas no evitaron las inundaciones, sino que las agravaron, pero lograron “ocultar las inmundicias” que anteriormente estaban a la vista de todos al permanecer abiertas las acequias.³⁰

Otro de los aspectos importantes de la transformación física de la ciudad fue la zonificación económica que redistribuía espacialmente los comercios y oficios de la población. Siguiendo con la idea de la reordenación de las calles se determinó la separación de los espacios destinados a la producción y a la venta. Se prohibió la instalación de puestos de comida, panaderías y tocinerías en el centro de la ciudad. También se sacaron del área central aquellos oficios que se consideraban perniciosos o peligrosos para sus habitantes como los herreros y los coheteros.

En el caso de los herreros las autoridades argumentaron que los materiales de los jacales donde se encontraban las herrerías eran un franco peligro para la seguridad de los vecinos. Esto a raíz de un incendio ocurrido en marzo de 1798 cuando se quemaron dos herrerías en la calle del Indio Triste. El lugar estaba poblado de jacales contruidos de "taxamanil" y otros materiales combustibles que representaban un serio peligro y que podían propagar el fuego. Una vez sofocado el incendio se ordenó la destrucción de los jacales circunvecinos. La intervención gubernamental se complementó con la expedición de una ordenanza que mandaba que los herreros, coheteros y obradores de fuegos artificiales vivieran y tuvieran sus oficios en los arrabales de la ciudad.³¹

Además de todo lo anterior se dieron medidas contra las castas y los indios, se dispuso que estos grupos sociales regresaran a vivir y a trabajar en los pueblos de los alrededores. Se les prohibió acudir desnudos a sus trabajos (en la Real Fábrica de Cigarros o en los obrajes) ordenándoles asistir a funciones públicas vestidos de casaca o capa; también se le denegó la entrada a la Alameda a quien no estuviera vestido correctamente.

En lo que se refiere a la organización administrativa de la ciudad, se revitalizó la iniciativa de la división en cuarteles. En

1774 la Junta de Policía de la ciudad de México trabajaba en un proyecto que numeraba y ordenaba todas las casas y calles de la ciudad. En el reglamento se observa la preocupación por organizar la construcción de casas, la anchura y dirección de las calles, ya que se consideraba que el desorden que prevalecía era en gran medida el culpable de la recurrencia de robos e incendios en diferentes partes de la ciudad.³²

Este proyecto de cuarteles alimentaba el sistema de vigilancia de la ciudad que se basaba en la existencia de los “guardas de pito”. Los guardas estaban bajo la dirección de dos capitanes de la Real Sala del Crimen y se mantenían con las contribuciones que algunos vecinos daban cada mes (ésta era de un peso). La función de los guardas era andar por las calles donde vivían los contribuyentes desde las nueve de la noche hasta abrir el día y dar aviso ante la presencia de ladrones tocando “el pito”, convocando con esto a los demás guardas para auxiliarse mutuamente.

Como el número de guardas era pequeño se pensó en la posibilidad de aumentar su número para vigilar oportunamente la ciudad y dar aviso ante la presencia de ladrones o incendios. Se dispuso que en base al plan de las calles cada 2 ó 3 cuadras (o manzanas de casas) existiera un guarda, al que se le pagaría con las cuotas de los vecinos. La Junta de Policía nombraría en ese mismo territorio a un juez de cuadra que se encargaría de cobrar a los vecinos 3 ó 4 reales mensualmente.³³

Tal parece que el proyecto anterior no se llevó a cabo. Fue hasta 1782 con el virrey Mayorga cuando se crearon 8 cuarteles mayores subdivididos cada uno en 4 menores. Los cuarteles mayores estaban a cargo de 5 Alcaldes del Crimen, del Corregidor y 2 Alcaldes Ordinarios, Los cuarteles menores estaban vigilados por 32 Alcaldes de Barrio. Entre las funciones del Alcalde de Barrio se encontraban las de obligar a los indios a reubicarse en los pueblos de los alrededores, le-

vantar un padrón de habitantes, vagos y ladrones, vigilar su jurisdicción en caso de emergencias (incendios, sismos, etc.), y llevar el registro de defunciones.³⁴

A pesar de las iniciativas que reseñamos aquí en pro de sanear y embellecer la ciudad, no todas se aplicaron de manera general. Para Villaroel, gran crítico de lo que acontecía en la urbe, esto no pasó desapercibido. Para él, las calles eran un verdadero muladar llenas de basura y desechos que los vecinos arrojaban al caño, por lo que en tiempo de lluvia las aguas se anegaban y llegaban a exhalar un “hedor pestilente”. El empedrado tampoco era el mejor, el autor señalaba que después de 15 días de ponerlo ya necesitaba arreglos y en sus propias palabras, en la ciudad las obras eran “caras y malas”. En lo que respecta al alumbrado lo comparaba con “la viruela loca”, “a veces se enciende y a veces no”, esto a pesar de existir los faroles y reglamentos necesarios para costear y mantener la luz pública. En suma, la ciudad se encontraba en “el abismo, la inmundicia y la incultura”, ya que no se cumplían los bandos expedidos por las autoridades.³⁵

Además de los problemas señalados también se identificaban ineficiencias en la administración de la ciudad. En el “Discurso sobre la policía de México” escribió en 1788, se llamaba la atención sobre las causas de las irregularidades normativas que existían en la urbe. Los culpables de lo anterior eran los Alcaldes de Barrio. Estos puestos habían caído en manos de mulatos y “sujetos indecentes” dueños de pulquerías, tiendas, panaderías, tocinerías, etc. El hecho de que los nombramientos no estuvieran en manos de “gente de distinción” permitía que se tolerara el incumplimiento de reglamentos favoreciendo con ello sus propios intereses y no los de los habitantes de sus barrios.³⁶

Hasta entrada la década de 1780 las autoridades habían intentado hacer cumplir las nuevas disposiciones sin mucho

éxito. Fue con el gobierno del virrey Revillagigedo (1791-1794) cuando prácticamente se inició la reforma urbana en la ciudad. Se limpiaron calles y plazas, se desazolvaron acequias, se introdujo efectivamente el alumbrado, se abrieron nuevas calles, y se restauraron parques y jardines. La ciudad se transformó muy lentamente y el proyecto urbano ilustrado no cristalizó en este periodo, sin embargo se mantuvo como parámetro fundamental durante el siglo XIX.³⁷



La ciudad y su entorno natural

Durante la etapa colonial se realizaron obras materiales que transformaron las condiciones naturales del Valle de México³⁸ en pro de la existencia y seguridad de la ciudad. La destrucción de los bosques para edificar la urbe y la construcción de importantes obras hidráulicas durante el siglo XVII, para salvaguardar a los ciudadanos de las inundaciones (como el desagüe del lago de Zumpango por Huehuetoca y la desviación de ríos que alimentaban los lagos del Sur del Valle), modificaron las corrientes naturales de ríos y lagos, y aceleraron el desecamiento del lago de Texcoco.

Las obras hidráulicas tuvieron importantes efectos socioeconómicos y espaciales en el Valle. Por una parte, existieron zonas que durante la época prehispánica funcionaron como calzadas que controlaban la afluencia del agua y que la ciudad colonial había destruido, como el caso de la de Tláhuac. Esta situación permitió la creación de fincas ahí donde antes

se extendían las aguas, por lo que cuando fue necesaria su reconstrucción en el siglo XVIII para evitar la salida de los lagos de Chalco y Xochimilco hacia la laguna de Texcoco, se presentaron conflictos con los hacendados y comunidades indígenas que veían afectados sus intereses por la nueva fisonomía de sus terrenos. De manera similar, las haciendas que se localizaban en las riberas de los lagos y ríos se veían afectadas por la falta de agua que la desviación de los cauces, fuera de la Cuenca, había provocado. Ejemplo de esto fue el proyecto de desviación de los ríos de Amecameca (Tomacoco y Mipilco) para que no alimentaran las aguas del lago de Chalco y así evitar inundaciones. Originalmente se preveía desviar los cuatro ríos que existían en la zona, pero ante la presión y conflicto con las haciendas más importantes de la región, sólo se desviaron dos.³⁹

También la capital de México sufrió transformaciones; su fisonomía había cambiado notablemente al compararse con los inicios de la colonia. Para fines del siglo XVIII, la urbe se extendía sobre tierra firme. Pueblos como Coyoacán, Iztapalapa y Azcapotzalco que anteriormente sólo se habían comunicado con la ciudad por canales, lo hacían ahora por tierra firme. La desecación de los canales antiguos para formar solares, permitió la expansión física de la ciudad sobre el agua. Además, en sus alrededores se pudo conformar importantes propiedades territoriales, como fue en la parte norte de la urbe donde existían nuevos ranchos y potreros cercanos a la hacienda de Aragón y al pueblo de Santiago Tlatelolco.⁴⁰

El cambio ambiental más importante que sufrió el Valle de México en esta época fue el generado por las obras del desagüe, que empezó a funcionar desde el siglo XVII. Los efectos de la salida del agua de los lagos por Huehuetoca eran ya evidentes al cabo de un siglo. Las aguas de México habían disminuido notablemente, pues gran parte de los

lagos de México y Texcoco se encontraban ya desecados. Este fenómeno trajo como consecuencia la formación en la parte oriental de la ciudad, de una zona compuesta por una capa de tierra cultivable y otra caracterizada por la destrucción de las plantas acuáticas que antes existían y que ahora estaban cubiertas de tequesquite⁴¹ (carbonato de sosa, sal que esteriliza los terrenos dejándolos inutilizables para usos agrícolas).

La área afectada por la desecación del lago de Texcoco estaba delimitada por una línea que corría de norte a sur desde el pueblo de San Cristóbal, cruzaba por el Peñón de los Baños y terminaba en Iztapalapa. La tierra cultivable se había reducido notablemente en esta parte, y se observaba un avance del tequesquite sobre las tierras cercanas al desecamiento del lago. Además, el lecho dejado por las aguas se “atequesquitaba” irremediablemente, dejando paso a la formación de un fino polvo que el viento levantaba en tiempo de secas y que afectaba a los habitantes de la ciudad de México.

El cambio del paisaje, originado por la disminución de los lagos, fue radical. En la parte oriental, las tierras se esterilizaron rápidamente. En Iztapalapa se localizaba un gran llano en el que se alimentaban las reses: con la desecación de las aguas no existía ya una sola planta. Lo mismo sucedía en la zona sur del Peñón de los Baños y los llanos de San Lázaro, donde los terrenos estaban cubiertos de una corteza de tequesquite; hasta las chinampas de Iztacalco se vieron afectadas.⁴²

La desecación de la laguna de México, en la parte norte del Valle, también originó transformaciones importantes. Si bien el suelo no se cubría de tequesquite sí se reducían los niveles de productividad y disminuía la vegetación. En el barrio de Tlatelolco, que anteriormente se veía rodeado de vegetación, para fines del siglo XVIII ya no se recolectaba

“ni una arroba de yerba” en la temporada de aguas. En la parroquia de San Sebastián existía un barrio llamado Zacatlán donde ya no crecía una sola planta. A todos estos cambios en las condiciones naturales del Valle había que agregarle, como un efecto más de la disminución de las aguas, la escasez de la pesca y la caza de patos y aves acuáticas, así como la variación de las estaciones.⁴³

El desagüe de Huehuetoca no había resuelto el problema de las inundaciones, éstas seguían presentándose (las más importantes del siglo XVIII se dieron en 1763, 1764 y 1772), y a pesar de sus efectos sobre la naturaleza, el gobierno consideraba desaguar el resto de los lagos vecinos a la ciudad. En este sentido se revisó el proyecto de Simón Méndez que proponía desecar el lago de Texcoco por una galería que pasara por Xaltocan y Santa Lucía, y que desembocaría en el arroyo de Tequisquiac.⁴⁴

Para Alzate este proyecto sólo intensificaría los procesos generados por el primer desagüe. No sólo se esterilizarían grandes proporciones de tierras, limitando su uso agrícola, sino que además, con la desaparición de las aguas de Texcoco (que si bien no servían para el riego ni para beber, sí humedecían el aire), aumentaría el polvo de tequesquite que tan perjudicial se consideraba para la salud. Por otra parte, los edificios se verían arruinados, ya que sin el agua la tierra perdería solidez. Desde su punto de vista era preciso conservar llenos los vasos de las lagunas y disponer de muchas acequias para producir una gran evaporación que recargara de humedad el aire que se respiraba.⁴⁵

La opinión de Humboldt no era diferente a la de Alzate. Para él los efectos del desagüe no sólo habían ocasionado la esterilidad de las tierras, sino que también se había afectado la navegación interior. El comercio con los indios de Texcoco y el transporte de mercancías se había casi interrumpido por la falta de agua en los canales. La

navegación era considerada por este autor, como una vía de comunicación fundamental que, más que evitarla había que aprovecharla, ya que calculaba que era mucho más económico el movimiento de productos por canoas que por mulas. En este sentido, la perspectiva de continuar con el desecamiento de los lagos sólo era posible si se consideraba la creación de canales de riego y de depósitos de agua para garantizar la productividad agrícola y la humedad del Valle.⁴⁶



Consideraciones finales

Desde mi punto de vista, los procesos sociales y económicos que se llevaron a cabo en el siglo XVIII tuvieron un impacto definitivo en la evolución de la ciudad de México. Por un lado, la urbe se convirtió en un espacio multidimensional donde la heterogeneidad de su población y la diversidad de sus actividades fueron el resultado de un largo proceso de mestizaje iniciado en el siglo XVI y que culminó en el XVIII. Efectivamente, la capital se convirtió en un espacio con identidad propia que ya no se identificaba con españoles o con indios, al contrario tenía pobladores específicos, criollos y castas que le daban su contenido y peculiaridad.

A pesar de la evidencia de este desarrollo, los viejos criterios de dominación racial seguían marcando la vida cotidiana de la ciudad. La segregación étnica ya no tenía una referencia directa en la localización de la población (en el centro o en la periferia), pero si se manifestaba en cuanto

a la restricción del acceso de indios y castas a determinados espacios públicos.

Este proceso de mestizaje llegó a su clímax en la primera mitad del siglo XVIII y sus formas de expresión en la ciudad (uso de las calles, especialización de los barrios, etc.) fueron enfrentadas por las reformas borbónicas. Las nuevas disposiciones urbanas basadas en la belleza, orden y limpieza tenían en el trasfondo una profunda tendencia a ejercer el control social de los grupos populares y a delinear la consolidación de un poder central con atribuciones de intervención en el espacio urbano.

Finalmente, el último siglo colonial concentra los efectos de decisiones gubernamentales que buscaban garantizar la permanencia de la ciudad a costa de destruir las condiciones naturales del Valle. Más que convivir y aprovechar los recursos del sistema lacustre de México, los pobladores citadinos vieron en él un enemigo a vencer. Las obras hidráulicas para desaguar los lagos se iniciaron desde el siglo XVII y para el XVIII mostraban sus efectos negativos, no sólo en la naturaleza sino también en la agricultura y los canales de navegación que comunicaban a la ciudad con los pueblos cercanos. Alzate y Humboldt llamaron la atención sobre los impactos en la ciudad y el ambiente de la desaparición de los lagos. Sin embargo, sus opiniones y propuestas no fueron consideradas en los años posteriores por lo que el proyecto del desagüe general continuó irremediablemente.

Notas

¹ Cf. Cruz Rodríguez Ma. S. "La emergencia de una ciudad novohispana. La ciudad de México en el siglo XVII". En: *Espacios de Mestizaje Cultural*. México. UAM-Azc. 1991. pp. 91-115.

² Sobre este tema destacan los siguientes trabajos: Moreno Toscano A. (coord.) *Ciudad de México. Ensayo de Construcción de una Historia*. México. INAH. 1978 ; Moreno Toscano y González Angulo. "Cambios en la estructura interna de la ciudad de México (1753-1882)". En: Hardoy y Schaedel (comps). *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Argentina. SIAP. 1977 .pp. 171-191.; Lombardo de Ruiz S. "La reforma urbana en la ciudad de México del siglo XVIII". En: *La ciudad Concepto y Obra (VI Coloquio de Historia del Arte)*. México UNAM-IIE. 1987. pp. 103-117.

³ Uno de los trabajos más interesantes que aborda la relación de las actividades económicas coloniales y la ciudad de México es el de Kieza John. *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*. México. FCE. 1986.

⁴ Florescano Enrique. *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México 1500-1821*. México. Ed. Era. 1976. pp. 117.

⁵ Villaseñor y Sánchez J. A. *Suplemento al Theatro Americano. (La ciudad de México en 1755)*. México. UNAM. 1980.

⁶ Vetancurt Agustín. *Teatro Mexicano*. Madrid. J. Porrúa. Turaizas. 1960.

⁷ En este trabajo nos basaremos en la interpretación que hace Sonia Lombardo sobre el plano elaborado por Villaseñor y Sánchez . Cf. Lombardo de Ruiz S. "La ciudad de México a mediados del siglo XVIII". En: *Atlas de la ciudad de México*. México. DDF-El Colegio de México, 1987. pp. 57-59.

⁸ Loc cit.

⁹ Villaseñor y Sánchez J. *Suplemento... Op. cit.* p. 155.

¹⁰ Al respecto véase: Marroquí José. *La Cd. de México*. México. Tip. Lit. "La Europea". 1900. vol. 1. p. 104-109.

¹¹ Citado en Lombardo de Ruiz S. "La ciudad de... *Op. cit.* p. 59.

¹² Villaseñor y Sánchez. *Op. cit.* pp. 105-124.

¹³ *Ibid.* p. 103.

¹⁴ *Ibid.* pp. 113-116.

¹⁵ *Ibid.* pp.117-120.

¹⁶ *Ibid.* pp. 120.125.

¹⁷ Viera Juan. *Compendiosa narración de la cd. de México*. México. Ed. Guaranía. 1952. pp. 24-25.

¹⁸ *Ibid.* pp.25-64.

¹⁹ *Ibid.* pp. 37-44.

²⁰ *Ibid.* p. 79.

²¹ Este dato se toma de los cuadros de población que realizó Kieza en base a algunas fuentes primarias y secundarias. Cf. Kieza J. *Empresarios.. Op. cit.* p. 16.

²² Viera J. *Op. cit.* pp. 70-78.

²³ Tomados de Kieza. *Op. cit.* p. 17.

²⁴ Cf. los trabajos de: Gibson Ch. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México. Siglo XXI. 1967. pp. 409-411; González Angulo J. "Los gremios de artesanos y las estructura urbana". En: Moreno Toscano (coord.) *Ciudad de... Op. cit.* pp. 25-36; y Kieza. *Op. cit.* pp. 250-256.

²⁵ Morales Ma. Dolores. "Estructura urbana y distribución de la propiedad, 1813". En: Moreno Toscano A. (coord.). *Op. cit.* pp. 71-96.

²⁶ Villaroel Hipólito. *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se la deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*. México. Miguel Angel Porrúa. 1979. pp. 245-246.

²⁷ *Ibid.* p. 182.

²⁸ Véase el trabajo de: Hernández Regina. "Ideología y proyectos en la ciudad de México (1750-1850)". Ponencia presentada en el IX Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana. México. 8-11 octubre de 1991.

²⁹ Al respecto consultense los trabajos de : Lombardo de Ruiz S. "La reforma urbana en la ciudad de México *Op. cit.* pp. 105-117; y Viqueira Albán Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México. F.C.E. 1987. pp. 232-241.

³⁰ Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM). Ramo Inundaciones. Exps. 20, 30 y 35.

³¹ AHCM Ramo Incendios. vol. 3649. exp. 18.

³² *Ibid.* exps. 1 y 2.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Para mayor detalle consúltense los trabajos de: Nacif Mina J. *La policía en la historia de la Ciudad de México (1524-1928)*. México. DDF. 1984. pp. 77-80; Y Viqueira. *Op. cit.* p. 238.

³⁵ Villaseñor. *Op. cit.* pp. 229-231.

³⁶ González Polo I. *Reflexiones y apuntes sobre la ciudad de México (fines de la colonia)*. México. DDF. 1984. pp. 77-80.

³⁷ Véase el trabajo de Hernández R. *Op. cit.* p. 11 *passim*.

³⁸ Recordemos al lector que el Valle de México antes de la llegada de los españoles se encontraba cubierto de vegetación y cruzado por rios que desembocaban en seis lagos: el de Zumpango, el Xaltocan, el lago salobre de Texcoco, el de México, el de Xochimilco y el de Chalco.

³⁹ Rojas Rabiela. *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*. México. INAH. 1974. pp. 54-83.

⁴⁰ Cf. Alzate J. A. "Gazetas de literatura de México", Tomo II. Hosp. San Pedro. 1831. En: Lombardo de Ruiz. *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la ilustración (1788-1792)*. México. INAH. 1982. pp. 41-52; y Humboldt A. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. México. Ed. Porrúa. 1984. p. 124; y AHCM. Ramo Inundaciones. vol. 2272. exp. 6.

⁴¹ Alzate J. A. *Op. cit.* pp. 41-42.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.* p. 268 *passim*.

⁴⁴ Humboldt. *Op. cit.* p. 151.

⁴⁵ Alzate J. *Op. cit.* pp. 405-418.

⁴⁶ Humboldt. *Op. cit.* pp. 152-154.

Bibliografía

- Alzate J. A. "Gazetas de literatura de México". En: Lombardo de Ruiz S. *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la ilustración (1788-1792)*. México. INAH. 1982.
- Castillo Ledón. "La ciudad de México a fines del siglo XVII". En: Carballo E. y Martínez J.L. *Páginas sobre la Ciudad de México 1469-1987*. México. Consejo de la Crónica de la Ciudad de México. 1988.
- Cruz Rodríguez Ma. S. "La emergencia de una ciudad novohispana. La ciudad de México en el siglo XVII". En: *Espacios de Mestizaje Cultural*. México. UAM-Azcapotzalco. 1991.
- Florescano Enrique. *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México 1500-1821*. México. Ed. Era. 1976.
- Gibson Charles. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México. Siglo XXI. 1967.
- González Angulo J. "Los gremios de artesanos y las estructura urbana". En: Moreno Toscano (coord.) *Ciudad de México. Ensayo de Construcción de una Historia*. México. INAH. 1978.
- González Polo I. *Reflexiones y apuntes sobre la ciudad de México (fines de la colonias)*. México. DDF. 1984.
- Hernández Regina. "Ideología y proyectos en la ciudad de México (1750-1850)". Ponencia presentada en el IX Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana. México. 8-11 octubre de 1991.
- Humboldt Alejandro. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. México. Ed. Porrúa. 1984.
- Kieza John. *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*. México. FCE. 1986.
- Lombardo de Ruiz S. "La reforma urbana en la ciudad de México del siglo XVIII". En: *La ciudad Concepto y Obra (VI Coloquio de Historia del Arte)*. México UNAM-IIE. 1987.
- "La ciudad de México a mediados del siglo XVIII". En: *Atlas de la Cd. de México*. México. DDF-El Colegio de México. 1987.
- Marroquí José. *La Cd. de México*. México. Tip. Lit. "La Europea". 1900. 3 vols.
- Morales Ma. Dolores. "Estructura urbana y distribución de la propiedad, 1813". En: Moreno Toscano A. (coord.). *Ciudad de México. Ensayo de Construcción de una Historia*. México. INAH. 1978.
- Moreno Toscano A. y González Angulo. "Cambios en la estructura interna de la ciudad de México (1753-1882)". En: Hardoy y Schaedel (comps.). *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Argentina. SIAP. 1977.
- Nacif Mina J. *La policía en la historia de la Ciudad de México (1524-1928)*. México. DDF. 1984.
- Rojas Rabiela. *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*. México. INAH. 1974.
- Vetancurt Agustín. *Teatro Mexicano*. Madrid. J. Porrúa. Turaizas. 1960.

Viera Juan. *Compendiosa narración de la cd. de México*. México. Ed. Guaranía. 1952.

Villaroel Hipólito. *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se la deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*. México. Miguel Angel Porrúa. 1979.

Villaseñor y Sánchez J. A. *Suplemento al Theatro Americano. (La ciudad de México en 1755)*. México. UNAM. 1980.

Viqueira Albán Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México. FCE 1987.



PROCESO INQUISITORIAL CONTRA OCELOTL

MA. ELVIRA BUELNA SERRANO

El presente artículo tiene como finalidad dar a conocer el proceso que siguió Fray Juan de Zumárraga contra Ocelotl, uno de los sacerdotes texcocanos de la época de Moctezuma Xocoyotzin, que predijo la llegada de los españoles. La pieza procesal constata cómo existió una sórdida resistencia de los indígenas para aceptar la nueva re-

ligión y concepciones del mundo que imponían los conquistadores; ésta fue la razón fundamental por la que los franciscanos desde su llegada al nuevo mundo le dieron mayor importancia al adoctrinamiento de los niños, pues era mucho más difícil modificar el pensamiento de los adultos. Para obtener mejores resultados, edificaron colegios dedicados a la enseñanza de los pequeños indígenas, y el primero de éstos fue San José Belem de los Naturales, fundado por Fray Pedro de Gante en Texcoco. Al mismo tiempo corrobora como la Inquisición de Zumárraga fue un instrumento importante y eficaz para la consolidación del dominio español.

Las fuentes documentales que tradicionalmente se han utilizado para realizar los diferentes estudios sobre la conquista de México han sido: las *Relaciones* que escribieron los conquistadores, cuyo principal objetivo era resaltar las hazañas realizadas en su empresa, y solicitar mercedes y encomiendas; por otra parte están las *Crónicas y Recopilaciones* que elaboraron frailes como Bernardino de Sahagún o Diego Durán para conocer la cultura, creencias y costumbres de los pueblos conquistados y así poder combatirlas, o bien los pocos *Códices* que conservamos escritos por tlacuilos indígenas, porque unos fueron destruidos y otros llevados a Europa.

Sin embargo, existen otras fuentes que no han sido suficientemente estudiadas, las cuales aún permanecen ocultas en vastos archivos coloniales de México. Entre estas fuentes está el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, el cual conserva una serie de procesos que siguió el primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, contra indios idólatras. Estos procesos nos permiten conocer mejor cómo fue la imposición de una religión e ideología extrañas a mesoamérica, y la sórdida resistencia espiritual que opusieron los vencidos durante el período de la conquista.

Durante la gestión de Zumárraga como Inquisidor Episcopal se incoaron 25 procesos contra indios idólatras, mismos que hasta ahora han sido poco estudiados. Sólo existen algunas transcripciones de algunos de ellos, y un relato sumario realizado por Richard Greenleaf en su libro sobre el primer obispo de México [Greenleaf, 1991]. Lo interesante es que, al revisarlos, ponen de manifiesto la sorda resistencia indígena, de tipo cultural y religiosa, ante la conquista española. Encontramos en ellos encontramos una serie de datos acerca de los rituales que la población autóctona seguía realizando y la búsqueda de alternativas ante la catástrofe que enfrentaban sus sistemas y concepciones del mundo.

Un problema interesante que salta a la vista en los proce-

sos de la naturaleza como el que ahora se examina, es el del lenguaje y sus significados. Existen notorias diferencias entre las declaraciones de los indígenas y las de los españoles. En principio los declarantes indígenas realizaban los testimonios en su lengua materna y legalmente había una traducción simultánea de un intérprete. Esto ya era en sí una desventaja para los indígenas, pues este tipo de traducciones pueden tener un margen de error considerable, y las declaraciones no son del todo confiables. Esta es en gran parte la causa de que la grafía de muchos lugares y dioses se encuentren modificados, pues es notorio que la fonética del náhuatl no tiene equivalente en castellano, por lo que, al escucharlo los españoles, a saber, un andaluz o un gallego, lo reproducían y transcribían con sonidos aproximados; así por ejemplo, en el proceso que nos ocupa, el nombre de Ocelotl aparece como Ucelo.

Otro problema es el de los conceptos; a través de las declaraciones podemos apreciar nítidamente las diferencias entre españoles e indios, pues mientras el inquisidor comprendía perfectamente el código o lenguaje manejado por sus iguales, no ocurría así con el significado de las palabras de los indígenas que quedaban totalmente obscuras y sin descodificar, aún cuando ya estuvieran traducidas al español. En estos procesos queda explícito como el alter era totalmente incomprensible para unos y otros. Un ejemplo muy elocuente de ello es precisamente la testificación del propio Ocelotl, quien en ningún momento expresa ninguna de sus preocupaciones, ni intenta disculparse ni arrepentirse en nada, y únicamente se limita a responder de manera escueta las preguntas de Zúmarra.

Ocelotl fue llamado dos veces a comparecer, la primera cuando el obispo no tenía muchos elementos de juicio, se le inquirió sobre su nombre, cuánto tiempo hacía que era cristiano bautizado; de dónde era originario, que si había oído predicar a los frailes la doctrina cristiana, que si había oído predicar a los frailes que está prohibido decir

el porvenir, el que sólo conoce Dios, y hacer sacrificios e idolatrías después de ser cristiano, y quien lo hiciera incurría en herejía. Las preguntas que le hicieron a continuación eran más puntuales y se vinculaban más con la corroboración de datos concretos expresados por los testigos: que si conocía a Gonzalo, señor de Cachula, y al indio Tepecomeca, vecino del mismo lugar; que si le había comprado a Gonzalo una viga; que si les había recomendado sembrar árboles frutales, magueyes y tunales; que si había dado de beber mazamorra a Gonzalo para que se aliviara de cierta enfermedad; que si conocía al indio Maquyzna al que le dio una manta porque habría de morir en menos de un año; que si conocía a don Luis, Señor de Tepeaca; que si lo había invitado a la fiesta que hizo en su casa hacía cinco o seis meses; que si conocía a los indios Diego y Tomás; que si era verdad que después de la fiesta había metido a los indios a una casa que tiene bajo la tierra y les había dicho que sembraran árboles frutales, magueyes, tunales y otros frutos porque venía una época de sequía y hambre, que les había dado mantas peludas, cañutos de colores en forma de espada y xuchiles, y que lo tomaran porque era del señor Camastcle; que si había dicho que habían llegado dos apóstoles enviados de Dios, que tenían uñas y dedos muy grandes y otras insignias, y que los frailes se habían de volver chichimicles, que fueran a su casa a saber lo que quisieran; que si dijo que la fiesta la hacía con licencia de los frailes; que si conocía a don Diego, vecino de Tecalco; que si había dicho a don Diego que hacía mal en no obedecerlo y hacer lo que le enviaba decir; que si pensaban estar en la ley de los cristianos, porque ellos nacían para morir, y después de muertos no habría placer ni regocijos, entonces por qué no debían holgarse, hallar placer en comer, beber, acostarse con las mujeres de los vecinos, tomarles lo que tienen, darse buena vida pues que para eso habían nacido; que si había dicho que sabía que iba a llover en determinado momento

porque venían sus hermanas las nubes; que si Fray Antonio de Ciudad Rodrigo lo había hecho subir al púlpito para que se retractase de las cosas que había predicado contra la religión cristiana; finalmente le preguntan su edad; después de responder que tenía 40 años, le cuestionan por qué afirmaba que tenía más de 100. En su segunda declaración, Ocelotl también se limita a responder puntualmente el cuestionario inquisitorial: que si había predicho la llegada de los españoles a Moctezuma, que si había resucitado cuando Moctezuma lo había hecho descuartizar, que si conocía a Cristobal de Cisneros, corregidor de Texcoco, y si había intentado adivinar quién le había robado un trozo de oro; si conocía a Meneses, y por último si conocía a don Pedro, quien había sido gobernador de México.

El proceso contra Ocelotl se inició el 21 de noviembre de 1536, 15 años después de la caída de México-Tenochtitlan. Los cargos que le imputaron fueron el de ser adivino, idólatra y dogmatizante, así como de transformarse en tigre, león o perro. En aquel entonces Ocelotl contaba con unos 40 años de edad. Era originario de un pueblo llamado Ciautla, cercano a Texcoco. Hacia el año de 1510 algún personaje importante que no se aclara en los documentos lo envió, junto con otros 8 sacerdotes texcocanos, a advertir al Señor Moctezuma, rey de México, que habrían de llegar a esas tierras unos seres con barbas para dominarlas. Moctezuma recibió de mal talante la noticia, y ordenó encerrar a los sacerdotes en unas jaulas. Ocelotl fue el único que sobrevivió al castigo, y después de un año doce días Moctezuma lo dejó en libertad. A partir de entonces hasta el momento de la conquista, Ocelotl permaneció en México-Tenochtitlan, lo que me hace suponer que Moctezuma lo integró como sacerdote de su corte.

Las predicciones acerca de la llegada de los españoles, muy significantes para los aztecas, son muy importantes porque en gran medida fueron éstas la causa de que la conquista

de México se realizara casi sin resistencia, excepto en la reconquista de la urbe cuando se llenaron de gloria Cuitlahuac y Cuauhtémoc. El hecho de que Moctezuma mandó a Cortés ricos presentes cuando arribó a Veracruz, él estuviera en el fuerte de Xolotl, y luego lo alojara en el palacio de Axayacatl, se debió a que el rey azteca era un hombre profundamente religioso y que, en un momento dado, pensó que los extraños eran enviados del dios Quetzalcóatl.

La importancia que tuvo para Moctezuma la llegada de los mensajeros del príncipe Quetzalcóatl se vincula con la visión cosmogónica y las concepciones místico religiosas del mundo que poseían los aztecas. La mitología tolteca, cimiento de la religión y cosmogonía mesoamericana, concebía la existencia del mundo como una creación divina. Sin embargo, el mundo que conocían no era el primero que había existido, sino que existieron otros cuatro, los cuales, después de una época de florecimiento esplendoroso, había seguido su destrucción por un inexorable cataclismo. Eran las edades o Soles anteriores a la denominada del “Quinto Sol”: la del Agua, la de la Tierra, la del Viento y la del Fuego. La edad del “Quinto Sol”, como las anteriores, estaba destinada a desaparecer por una catástrofe.

Quetzalcóatl (la serpiente emplumada) era un dios muy importante, pues su sacrificio le había dado vida a los hombres del “Quinto Sol”. Según la mitología tolteca, el sacrificio de dos divinidades, habían dado origen al Sol y la Luna. Después Quetzalcóatl había viajado al Mitlán (región de los muertos) para recuperar los huesos de los hombres de edades anteriores. Luego de luchar con MitlanteCutli (señor de la región de los muertos), obtuvo los huesos, los que pulverizó y les infundió vida hiriéndose el miembro.

Los aztecas, por su parte, insertaron su propia tradición mitológica a la tolteca después de que consolidaron su dominación teocrática-militar con bases tributarias, y la supre-

macía la lograron uniendo sus fuerzas con las del rey de Texcoco y el rey de Tacuba, formando así la Triple Alianza, para empezar venciendo juntos al imperio tepaneca de Azcapotzalco. Una vez que consolidaron su hegemonía, Tlacaelel, máximo sacerdote y consejero del rey Moctezuma Ilhuicamina, reelaboró la visión cosmogónica del imperio. En principio asimiló a su antiguo dios tribal, Huitzilopochtli, al Sol. Preocupado por la proximidad del cataclismo, Tlacaelel creó una nueva concepción místico-guerrera para que el Sol-Huitzilopochtli tuviera vida indefinida, los aztecas elevaron el número de sacrificios humanos: los prisioneros de guerra, con su sangre y corazones, pensaban, dotaban de la energía necesaria para mantener la existencia del dios tutelar de la quinta edad.

Sin embargo, tanto enemigos como aliados cuestionaban la nueva ideología impuesta por los aztecas. Los principales críticos fueron los reyes de Texcoco, Nezahualcoyotl, y después su hijo Nezahualpilli. Ambos estudiaron profundamente los textos toltecas y consideraban que la alternativa religiosa era dar culto preferente a Quetzalcóatl. El destino del Quinto Sol era inexorable, pero si los dioses decidían crear una nueva era, Quetzalcóatl podría estar dispuesto a repetir su sacrificio si los hombres le manifestaban su agradecimiento. El culto a este dios no exigía sacrificios humanos, sólo pedía mariposas en su honor. Como podemos apreciar en los datos y facetas que nos ofrece el proceso en cuestión, en los inicios del siglo XVI el mundo indígena padecía una profunda crisis religiosa, crisis que en gran parte fue la causa de la caída de los mexicas bajo el dominio español, el cual puso fin a la edad del Quinto Sol. Fray Bernardino de Sahagún en *La historia general de las cosas de la Nueva España* [t. 2, p. 501] narra como 10 años antes del arribo de los españoles Moctezuma esperaba el acontecimiento presagiado en múltiples formas: el gran cometa de fuego resplandeciente, el incendio

del templo de Huitzilopochtli, el rayo que cayó en el templo de Xiuhtecuhtl, el oleaje de las aguas del lago sin que hubiera viento, las voces de mujer que decía “¡Oh hijos míos! Ya están a punto de perdersenos”; el ave con espejo en la cabeza donde se reflejaban los españoles a caballo. Este es el contexto en el que vivió Ocelotl, él fue uno de los sacerdotes que predijo la próxima llegada de aquellos seres barbados, elemento que tenía un significado especial en tanto que antiguo sacerdote de Quetzalcóatl, expulsado de Tula, autor de una cosmogonía muy importante en mesoamérica, era barbado.

La supervivencia del sacerdote texcocano al castigo impuesto por Moctezuma había dado pie a que se crearan una serie de rumores y mitos en torno a su persona. Algunos declarantes afirmaron durante el juicio, que cuando Moctezuma gobernaba, éste había mandado descuartizar y moler los huesos de Ocelotl, quien había resucitado ante los ojos del señor mexica. El nombre mismo del sacerdote significa jaguar, dios totémico de la cultura mesoamericana desde los olmecas. Representaba principalmente a la tierra, y estaba vinculado con la luna, porque deboraba todos los días al sol para obscurecer el cielo y permitía resplandecer al satélite terrestre. Varios de los testigos declararon que el sacerdote se convertía en tigre, palabra con que los españoles tradujeron ocelotl.

El sacerdote texcocano tenía reconocido prestigio en toda la comarca oriental del gran Lago de México. Los lugares que frecuentaba Ocelotl eran Tecamachalco, Quechula, Tepeaca, Texcoco, Acacinco, Tecalco y Guaxtepec. La gente en general le temía y respetaba. Era considerado sumo sacerdote, adivino y médico. Como sacerdote algunos declarantes afirmaron que salía por las noches a prender fuego a los dioses y hablaba con ellos. En los rituales que efectuaba nunca ofreció sangre. Una de las preguntas que Zumárraga hizo a Ocelotl fue que si utilizaba puntas de maguey para sangrarse o sangrar a otros las piernas y orejas, ritual que se menciona

en otros procesos. El texcocano niega que hubiera efectuado prácticas de este tipo, lo que confirma sus creencias acordes a la tradición tolteca de Quetzacóatl y adversas a Huitzilopochtli. En cuanto a ser adivino, se tomaron como pruebas las declaraciones de los testigos que conocían las predicciones hechas por el sacerdote acerca de la llegada de los españoles, que a algunas personas les auguraba cuanto tiempo les quedaba de vida, que conocía el estado del tiempo y había aconsejado a los señores de la comarca que sembraran mucho maíz, maguey y tunales para prevenirse, porque se aproximaban cuatro años de sequía y hambruna. Finalmente como médico, por su fama, el mismo gobernador de México, don Pablo, lo había llamado para ver si podía sanarlo de la enfermedad que le aquejaba, y que la medicina de Castilla no aliviaba.

Declaración interesante fue la de Fray Antonio de Ciudad Rodrigo, franciscano del monasterio de Texcoco. El fraile señaló que Ocelotl solía discutir con él cuestiones de carácter teológico. El fraile expresó su admiración por la inteligencia y profundidad de los razonamientos del sacerdote. El contenido de lo dicho por el franciscano nos permite inferir el cambio mental que sufrió el sacerdote texcocano. Este había recibido el bautismo en 1525, y frecuentaba el monasterio para oír la doctrina cristiana. Por lo que se ve, Ocelotl se planteaba el catolicismo como una alternativa religiosa. Hacía 1529 contrajo nupcias, expresando durante la ceremonia religiosa a la comunidad la importancia de casarse como cristiano. No obstante, por alguna causa que no se expresa durante el juicio, Ocelotl decidió alejarse del catolicismo y regresar a su religión. No existe ningún dato que nos ilustre sobre su resolución, pero, lo que sí es evidente, es que hacía 1531 retornó a sus antiguas prácticas religiosas, y que a partir de entonces aconsejó a los señores de la comarca rechazar las leyes cristianas; afirmaba que los frailes se convertirían en chichemicles, horribles demonios.

Unos meses antes de la aprehensión a Ocelotl, éste convocó a todos los señores de la comarca a una reunión en su casa ubicada entre Ixtapaluca y Coatepec. Entonces asistieron el señor de Quechula, Tepeaca, Acacinco y Tecamachalco, y después de la fiesta, Ocelotl los hizo bajar a unos cuartos subterráneos, donde les dijo las siguientes palabras:

yo he enviado a llamar a todos los caciques y a todos los señores de esta comarca, para que pongan muchos árboles frutales e magueyes e tunales e cerezos e otras frutas, porque no ha de llover e ha de haber mucha hambre, e con estas cosas se podrán mantener, porque el maíz no se ha de dar”; e les dio dos mantas de maguey peludas, e les dio asimismo un cañuto de colores cual fecho a manera de espada, e unos súchiles; “e decid a vuestro Señor que tome esto, que con cosas de nuestro Señor Camastlcle” que era a quien ellos solían tener por Dios en aquellas comarcas; e que les dio otra manera de remo pequeño que tenía su lista de colores, con cruces de una parte e de otra, que es la insignia de los remadores de México; e que asimismo les dixo, que dicesen al dicho Don Luis, su Señor, que agora nuevamente habían venido dos apóstoles enviados de Dios, que tenían uñas muy grandes e dientes e otras insignias espantables, e que los frailes se habían de tornar Chichemicli, que es una cosa de demonio muy fea...

En los interrogatorios del Inquisidor a los indígenas jamás les preguntó el significado de tales palabras.

Para descodificar el mensaje debemos tener presente que los indígenas acostumbran hablar y expresar sus ideas en forma metafórica. Con las mantas de maguey peludo elaboraban las tilmas llamadas tencaliuhqui, vestimenta que utilizaban para la guerra, por la calidad de su textura servía para escudarse de las flechas. Los cañutos de colores en forma de espada parecían ser remos, cuyos adornos y colores debían tener un significado específico; los xuchiles eran cuentas de turquesa con las que hacían collares y adornos para el combate. Les obsequió asimismo una insignia como la de los remeros, con cruces a ambos lados y listones. Les dijo que tales regalos los enviaba Camaxtle, dios de la guerra

entre los huexotzincas y tlaxcaltecas. Aseguró que se le habían aparecido dos mensajeros del dios con fauces y garras feroces. Con estos datos podemos interpretar que el mensaje de Ocelotl significaba que se debía organizar una rebelión armada contra los cristianos para recobrar los espacios donde pudiesen vivir de acuerdo a sus concepciones y religión.

Aunque desafortunadamente para nosotros el proceso no ofrece mayores datos acerca del intento de rebelión de la comarca texcocana y parte de la tlaxcalteca y de huexotzinga, sí distinguimos que los españoles se encontraban preocupados porque percibían que Ocelotl estaba influyendo en la gente de manera importante y en contra de ellos. Esta parece ser la razón de fondo por la que Cristobal de Cisneros, corregidor de Texcoco, le tendió a Ocelotl una trampa, en la cual se involucraba la adivinación, acción perseguida por el Santo Oficio. Cisneros le encargó a una india de su confianza que ocultara un trozo de oro entre sus ropas. Luego mandó llamar al antiguo sacerdote con el pretexto de que asistiera y ayudara a parir a una de sus yeguas. Al llegar a casa del Corregidor, éste le pidió averiguara quién de sus sirvientes había robado un trozo de oro. Ocelotl intentó disculparse pretextando que debía ser otro día porque los sospechosos debían estar en ayunas. El Corregidor lo presionó para que respondiera. Ocelotl pidió a los sirvientes que devolvieran el oro, y les dijo que él intercedería ante el Corregidor para que no los castigara. Después hizo que masticaran unos frijoles negros y los tragan con agua de una jícara, a continuación debían tragar un grano de maíz blanco entero. Dijo que quien arrojara el maíz entero era el culpable. Entonces la india vociferó contra Ocelotl afirmando que era un mentiroso, embustero y embaucador, pues ella tenía el oro. El Corregidor aprehendió a Ocelotl y lo envió ante la Inquisición de México.

Zumárraga, antes de dictar sentencia, consultó al primer virrey de México, don Antonio de Mendoza y a la Audiencia

para conocer su opinión sobre el caso. Los altos funcionarios decidieron que el sacerdote texcocano era una influencia perniciosa para los naturales, por lo que ordenaron desterrarlo y enviarlo a las cárceles de la Inquisición de Sevilla, no sin antes exhibirlo por las calles de la ciudad de México y el tianguis de Tlaltelolco como reo del Santo Oficio. No conozco su destino en España.

A continuación se confiscaron los bienes de Ocelotl; fue “un botín” fructífero para la Inquisición Apostólica: les dejó 133 pesos de oro corriente, las 5 casas que el sacerdote tenía en la comarca: una entre Ixtapaluca y Coatepec; la segunda en Texcoco, la tercera en Tlaltelolco, la cuarta en Tepeaca y la quinta en Oaxtepec; cinco gargantillas de turquesa, dos de ellas muy finas, dos trozos de oro muy finos, un trozo de oro y uno de plata, y otros utensilios de poco valor para los españoles en virtud de su visión mercantilista, pero importantes para los indígenas: plumas de colores, jícaras de barro y madera, palos para moler cacao, hilo color naranja, estandartes, una camisa bordada, una piel de venado, diez y ocho coas, yerbas para teñir el color amarillo, perfumadores, jarras, ceñidores, dos cargas de amaranto, frijol, maíz, madera, dos pelotas de caucho, piedras para moler maíz.

Tres años después, el 20 de enero de 1540, un indio de Tlaltelolco se presentó a la Inquisición con una pintura que representaba a Ocelotl rodeado de objetos importantes: un buho y un águila de oro, veintisiete monedas de oro corriente, una carga de cacao, tejuelos de oro, mantas grandes y pequeñas, un penacho. El indio afirmó que Martín, comerciante de Tlaltelolco, le había confesado que tenía el faltante de las joyas de Ocelotl. Zumárraga envió de inmediato por aquel comerciante, quien efectivamente guardaba todas las joyas representadas en la pintura, excepto las veintisiete monedas de oro que él ya había gastado. Desde luego, el Santo Ofi-

cio también procedió a la confiscación de tales objetos, incluyendo las monedas faltantes que le hicieron pagar al indio Martín.

De esta manera concluyó uno de los supuestos intentos de rebelión indígenas frustrado por la Inquisición Apostólica en México, el cual ayudó en mucho a la consolidación del dominio español, especialmente por lo que hace al impacto psicológico que produjo entre quienes conocieron el caso.

Bibliografía

Proceso Inquisitorial contra Martín Ucelo por adivino. AGN, Ramo Inquisición, vol. 37, fs.

Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República, 1492-1867*. México, FCE, 1991. 770 pp. (Sección Obras de Historia).

Greenleaf, Richard. *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1526-1543*. México, FCE, 1992. 181 pp. (Sección Obras de Historia).

León Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, FCE-SEP, 1983. 198 pp. (Lecturas mexicanas, 3).

Literaturas de Mesoamérica. México, SEP, 1984. 277 pp.

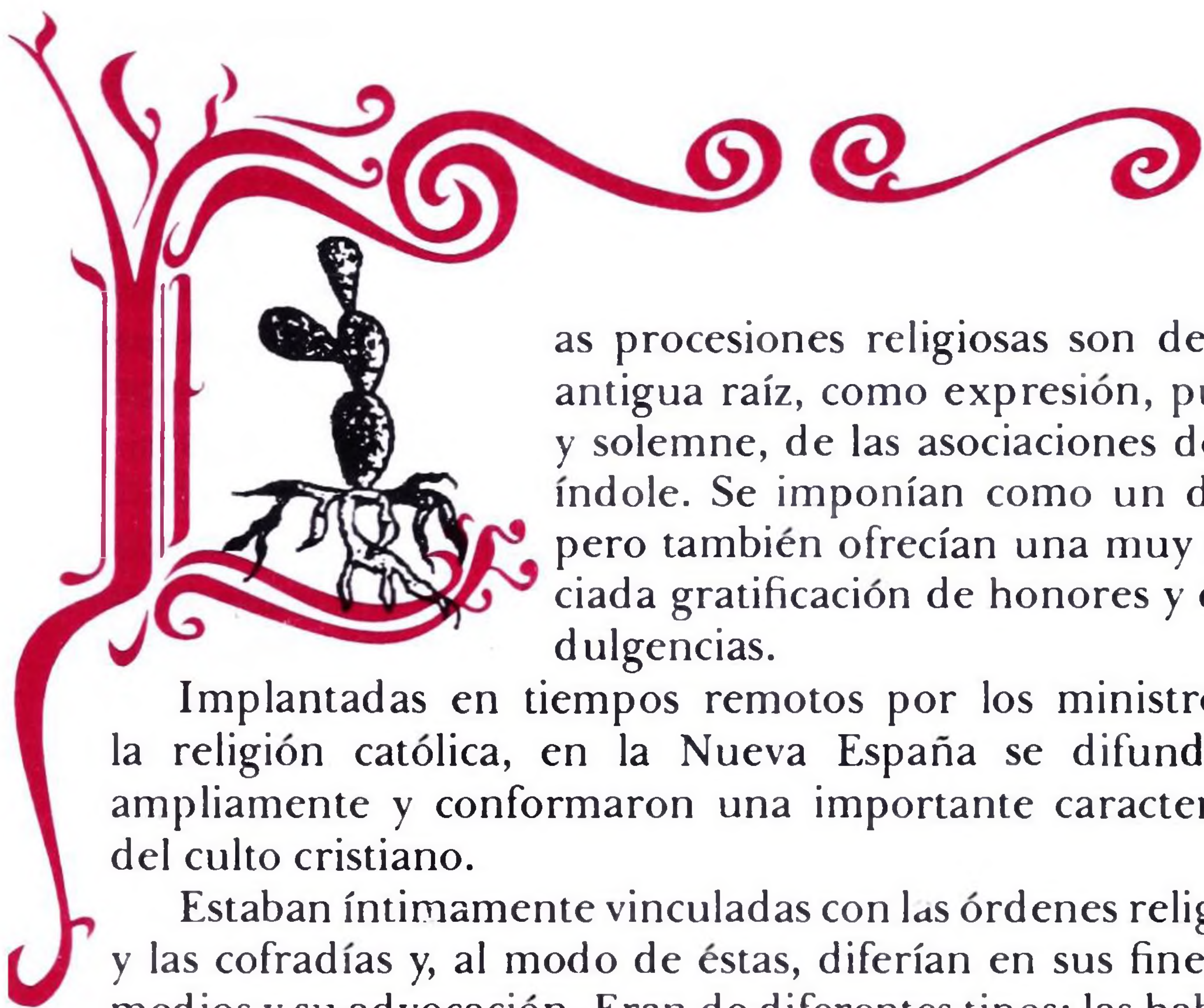
Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, CONACULTA-Alianza Editorial Mexicana, 1989. 2 vols. (Col. Cien de México, 1 y 2).

Soustelle, Jacques. *El universo de los aztecas*. México, FCE, 1991. 184 pp. (Sección de Obras de Antropología).



LOS ARMADOS NOVOHISPANOS EN LAS PROCESIONES DE SEMANA SANTA

DELFINA LÓPEZ SARRELANGUE



as procesiones religiosas son de muy antigua raíz, como expresión, pública y solemne, de las asociaciones de esta índole. Se imponían como un deber; pero también ofrecían una muy apreciada gratificación de honores y de indulgencias.

Implantadas en tiempos remotos por los ministros de la religión católica, en la Nueva España se difundieron ampliamente y conformaron una importante característica del culto cristiano.

Estaban íntimamente vinculadas con las órdenes religiosas y las cofradías y, al modo de éstas, diferían en sus fines, sus medios y su advocación. Eran de diferentes tipos: las había de rogativas, de adoración, de penitencia, las llamadas de “luz y sangre”, las de duelo.

Aquéllas que se celebraban en la Semana Santa para conmemorar la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo debían ser de una extrema sencillez. De ellas se desterraban los alegres instrumentos musicales, las canciones de alborozo, las batallas

de flores y perfumes, las danzas vistosas, los arcos triunfales, los fuegos de artificio, el clamoreo de las campanas. Y de los balcones no habían de arrojarse las acostumbradas canastillas de dulces ni las palomas con listones al cuello ni las alcancías rellenas de cenizas, ni los globillos con palomas, ni la paloma voladora ni los pedazos de oropel. Debían reflejar el suceso conmemorado en su dignidad, en su profundo silencio, en todo su dramatismo.

Sin embargo, ello no impedía que el carácter luctuoso se revistiera de un ropaje artístico: las escenas de la Pasión que cada procesión presentaba a lo largo de las calles, formaban parte de una verdadera función teatral al aire libre en la que actuaban o participaban los fieles de todas las clases económicas y sociales, ricos y pobres, gremios y tribunales, clérigos y religiosos, barrios enteros. De este modo, su finalidad era eminentemente pedagógica y, al mismo tiempo, estimulaban los sentimientos de dolor, compasión, arrepentimiento, gratitud.

Por lo demás, las procesiones constituían una ocasión muy adecuada para que los que tomaban parte en ella mostraran a los asistentes, y seguramente los edificaran, su jerarquía interna, el decoro de su comportamiento, el orden al que se ajustaban, los fines que perseguían y el alcance de sus buenas obras.

Las procesiones se apegaban a una reglamentación rigurosa en sus principales elementos. En primer término, era preciso recabar del obispo respectivo la autorización para celebrarlas fuera de los templos (en el caso de los indios, bastaba la del Provisor de Naturales del Arzobispado).¹ Había que sujetarse en seguida a las normas sobre la indumentaria, que era especial. Los hombres usaban zapatos bajos con hebillas, medias blancas o negras, una túnica ceñida a la cintura por un cordón, un rosario que colgaba de un costado, una esclavina, una capucha en forma de máscara sin más aberturas que las

que correspondían a los ojos, y un sombrero de alas planas y copa redonda que, cuando no cubría la cabeza, se llevaba en bandolera atrás de la espalda. Los colores eran muy variados, tanto en las túnicas como en las esclavinas, los estandartes y los escudos que, cosidos sobre un hombro, reproducían la imagen del santo patrón. El hábito era tan importante que, incluso los cofrades de la Santa Cruz, si no lo portaban, no podían enarbolar su cruz propia. En cuanto a las mujeres, no usaban hábito. De ordinario vestían de negro (con excepción de algunos personajes de la Pasión bien caracterizados) y, en todos los casos, de seguro muy honestamente, a pesar de las modas reinantes, y llevarían la cabeza cubierta con una mantilla negra.

Condición indispensable, tratándose de las cofradías y las archicofradías, era la de llevar la cruz y las insignias correspondientes.

Escrupulosamente determinadas estaban, asimismo, las disposiciones sobre la precedencia, y su observancia era inexcusable, si bien, terminadas las procesiones, se concedía a los inconformes el recurso de promover aclaraciones y declaraciones sobre sus derechos supuestamente conculcados. Se consideraba que los lugares de mayor honra eran los más próximos al celebrante: los miembros del clero secular, después las órdenes religiosas y, a la cabeza de la procesión, las cofradías, sobre las que guardaban precedencia las terceras órdenes, en el caso de que concurriesen. El resto del pueblo escoltaba al celebrante. Y siempre regían la antigüedad y los privilegios de cada corporación, porque la precedencia no se otorgaba a los individuos aislados, sino al gremio. El regreso podía realizarse libremente.²

Este era el espíritu y éste el ánimo que la Iglesia procuraba infundir en sus fieles durante esos días del año a través de una lluvia de pláticas, enseñanzas y sermones a cargo de misioneros, párrocos y sacerdotes. Pero, como en todas

partes, el pueblo bajo cometía irreverencias, desórdenes y, algunas veces, hasta escándalos. ¡Esos vecinos parlanchines que en las calles de la carrera de las procesiones colocaban bancas y sillas, y hasta armaban tablados, como si de verdad estuvieran en el Coliseo! ¡Esos voraces vendimieros que instalaban puestos de chía, de frutas, de dulces, de almuerzos! ¡Esos vendedores ambulantes que seguían fielmente a la procesión, simulando formar parte del cortejo al tiempo que descaradamente ofrecían rosquillas, mamones y pastelillos de hojarasca y producían un ruido exasperante con sus matracas multicolores! ¡Aquellos dueños de carros, aquellos jinetes y arrieros que en días tan santos circulaban inconsideradamente de garitas adentro! ¡Aquellos propietarios de pulquerías, fondas y tiendas mestizas empeñados en complacer a su asidua clientela!³ ¡Y los que se atrevían a concurrir a las casas de trucos y billares a perder miserablemente el tiempo en lugar de mirar por la salvación de su alma!⁴

Cierto que algunas faltas eran tan leves que el arzobispo no las prohibía. Hubo, sin embargo, ocasión en que solicitó al virrey que destinara una partida de tropa para que en las inmediaciones de la carrera de las procesiones vigilara e impusiera a los asistentes el debido respeto.⁵

A lo largo de tres centurias, las autoridades eclesiásticas vigilaron el curso de las procesiones y, ante cualquier exceso, amonestaban a los culpables y llegaban a extremos tales como la total supresión de ciertas ceremonias. Por su parte, los funcionarios civiles se afanaban diligentemente en desterrar las irregularidades, pregonando a toda voz y con tambor batiente, y fijando bandos en los parajes públicos, las prohibiciones, que llevaban aparejadas penas de cárcel, multas y azotes.⁶ Nada debía turbar el ceremonial, la compostura, el recogimiento.

Como las procesiones nocturnas facilitaban los abusos, en España se dictaron varias reales órdenes a fin de que

se abreviara el recorrido, o se comenzara más temprano, y la procesión concluyera al ocultarse el sol. Las procesiones novohispanas se ajustaron también a esta nueva regla.⁷

Así pues, si las órdenes se contravenían, los bandos y reconvencciones se renovaban; si los abusos se repetían, los castigos se aplicaban severamente.⁸ Era un ciclo continuo en el que las autoridades, por una parte, y el pueblo bajo, por la otra, sostenían reñidos juegos de poder. A través de ellos, logróse mantener el decoro y aún la austeridad requeridos.

Se tomaba como modelo a las procesiones españolas, cuyos rasgos se reproducían en estampas impresas en la Península, las cuales circulaban profusamente en la Nueva España.⁹ Pero los mexicanos supieron introducir en ellas su barroquismo, su colorido, su aliento y los tonos mestizos.

Los preparativos para las procesiones de la Semana Santa duraban meses: había que lustrar las imágenes, remozar el atuendo, limpiar las alhajas, solicitar las licencias, reparar las calles por donde se llevaría al cabo la carrera, adornar las fachadas de templos y casas, alquilar ropas. Y en todo brillaba la proverbial generosidad novohispana: curas, capellanes, religiosos, gremios, mayordomos, tribunales, indios y castas cubrían todos los gastos que se originaban.



En la Nueva España, las procesiones de la Semana Santa eran muy numerosas y todas concurridísimas. Con el transcurso del tiempo variaron las horas y los días, los pasos, los templos de donde partían y el número de asistentes y participantes.

Trompetas destempladas anunciaban la llegada de la pro-

cesión¹⁰ y cirios blancos y hachones de cera le proporcionaban profusión de luces. Elementos comunes eran los penitentes, con su cruz al hombro, y los disciplinantes, que se azotaban con cilicios a lo largo de la procesión. De estos llegóse a contar en una procesión de la capilla de San José de los Naturales hasta 3 000, además de los 20 000 indios desfilantes. Las imágenes, como la de Nuestra Señora del Tránsito, se exponían en ricas urnas de cristal y plata, las insignias de la cofradía en fuente de plata y las andas, cubiertas de terciopelo negro bordado. Procesión hubo que sacó 230 andas con imágenes de Nuestro Señor Jesucristo, y otra más en la que los sacerdotes iban explicando al pueblo el significado de la representación.

Algunas se suspendieron por años, como la de la cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo, que salía de la iglesia de Santa Catarina¹¹ y, desde 1767, desaparecieron las devotísimas organizadas por los colegiales jesuitas. Desterróse a la Magdalena, con sus botes de ungüento en las manos, que sellaba el final de una procesión¹² y, sustituyendo pasos de sibilas y profetas mayores y menores, surgieron nuevas representaciones, como la de los ángeles, de alas doradas, fulgurantes aureolas y ricos adornos de oro y piedras preciosas. Los ángeles otorgaban un brillo espectacular a la procesión del Santo Entierro. Su función era la de portar cada una de las insignias de la Pasión de Cristo de acuerdo a una venerable tradición, según la cual, en 1099 el papa Urbano II había concedido al emperador, a los reyes y a algunos de los más connotados príncipes de Europa el privilegio señaladísimo de conducir las insignias en la procesión del Viernes Santo en Roma. La *Gazeta de México* enumera cuál era la insignia que ostentaba cada uno de los dieciocho ángeles que en 1728 desfilaron el viernes santo en la ciudad de México,¹³ y Francisco Antonio Cruz, el gremio que individualmente se encargó de vestir y presentar el ángel respectivo. Correspondió a los veleros presentar al án-

gel que llevaba el Farol, otorgado por el papa en el siglo XI al Duque de Milán; a los gamuceros al de los Treinta Dine-ros (dado al Príncipe de Taranto) y el Velo del Escarnio (dado al Rey de Bohemia); a los obrageros, los Dados (al Duque de Calabria); a los alquiladores, los Juncos o Ramales (al Rey de Portugal); a los silleros la Lanza (al Rey de Aragón) y la Es-ponja (al Rey de Escocia); a los sayaleros, la Túnica Inconsutil (dada al Delfín de Francia); a los panaderos, la Columna (al Rey de Castilla); a los alarifes y arquitectos, la Corona (al Rey de Francia); a los sombrereros, las Cadenas (al Rey de Nava-rra); a los carpinteros, la Escalera (al Rey de Chipre); a los ca-rrroceros, los Tres Clavos (al Rey de Inglaterra); a los herreros, la Caña (al Rey de Bretaña); a los zapateros la Soga (al Rey de Polonia); a los pescadores, el Martillo (al Rey de Hungría); a los sastres, la Inscripción del INRI (que retuvo para sí el papa) y a los tintoreros, la Cruz (dada al Emperador).¹⁴

Otra representación fue la de los soldados armados y centuriones, al estilo romano, quienes lucían cotas de maya, galones de oro falso y de plata, petos, morriones multicolores, botas, cueras, espaldares y armas diversas. Los centuriones, además, montaban caballos muy bien arnesados.¹⁵ Estos armados ganaron enorme popularidad entre los españoles y las castas; pero mucho más entre los indios del Reino de la Nueva España.

De varias procesiones tenemos noticias. Son muy cono-cidas las publicadas en la *Gazeta de México* y en el *Diario de México*, y contamos con un informe manuscrito inédito de to-das las que se celebraron en la ciudad de México en 1793. A este informe sucedieron otros, referentes a diversos pueblos de la Nueva España, y en todos ellos ocupan un sitio relevante los armados.

Ese año, las procesiones de la Capital fueron las siguientes: Inició la serie la llamada de Jesús Nazareno, que salía del hospital de Jesús y de la Purísima Concepción el Domingo

de Ramos. La integraba un grupo nutrido por toda clase de fieles, vestidos de nazarenos, que conducían en andas a varias imágenes del mismo templo de Jesús. El capellán la costeaba.

El Lunes Santo se celebraban dos, ambas de nazarenos. La una correspondía a la cofradía de indios fundada por la Parcialidad de San Juan en la iglesia de Santa María la Redonda, de donde partía en la tarde. Esta la costeaba el cura de la iglesia, y era también él quien proporcionaba el paso representado. La otra tenía lugar en la noche. Daba principio en la capilla de las Animas de la Catedral y llevaba una imagen del Señor del Socorro cargada por el gremio de cocineros vestidos de nazarenos. Corría por cuenta de los miembros del coro de la Catedral.

A los indios de la Parcialidad de Santiago Tlatelolco les tocaba organizar dos procesiones en el Martes Santo. Una salía, en la mañana, de la iglesia de Santa Ana, y era de nazarenos. En la tarde partía otra de la capilla de la Concepción Tepito. Se la llamaba del Señor de la Expiración, y era costeada por el mayordomo.

La misma Parcialidad concertaba otras dos procesiones el Miércoles Santo. Por la mañana, los santiaguinos, con trajes de nazarenos, se congregaban en la puerta de la iglesia de Santa Ana para emprender la marcha: era la procesión de Nuestra Señora del Tránsito, también pagada por su mayordomo. Horas después se celebraba la segunda, más vistosa, que nacía en la capilla de San Francisco Tepito. Desfilaban algunos, ataviados como nazarenos, y otros, bajo las órdenes de cabos, capitanes y centuriones, vestidos de armados. Todos marchaban a pie.

Notable por muchos conceptos resultaba la procesión de la Santísima Trinidad el Jueves Santo. En la tarde, enfilaban los gremios y los clérigos del templo de la Santísima y, a lo largo de su carrera, desfilaban los cirujanos y los barberos, vestidos en cuerpo, con la imagen del Señor de la Salud.

Enfundados en túnicas encarnadas, seguíanles los maestros en el arte de la sastrería de la antigua y muy ilustre cofradía de San Homobono, portando la imagen de su santo patrón. Luego, los cofrades de Nuestra Señora de los Dolores, con atuendo de nazarenos. El cuarto paso, del gremio de los cocheros, vestidos con la misma indumentaria y con la de armados, portaba la estatua de Jesús Nazareno y las insignias. Algunos de los armados iban a pie, y otros, a caballo. El quinto paso, el de la archicofradía de San Pedro, estaba integrado por los clérigos, a los que encabezaba el abad, que era un canónigo y, cerrando la marcha, otros sastres, vestidos en cuerpo, conducían la talla de la Santísima Trinidad.¹⁶

La mañana del Viernes Santo, en el barriecillo de San Antonio Tomatlán, al extremo de la ciudad, se realizaba una modesta procesión de indios. En tanto, en el centro, tenía lugar la más fastuosa de las procesiones del Reino, cuyos orígenes, de tan remotos, se ignoraban.¹⁷ Se la llamaba del Imperial Convento de Santo Domingo de México, y en ella tomaba parte lo más representativo de la población.

En la tarde, rompían la marcha desde Santo Domingo los mulatos y cocheros vestidos de nazarenos, y los gremios de la ciudad, en cuerpo. Representaban primeramente el paso de los ángeles que, en total, eran quince: uno por cada gremio, y el último, de los dominicos del mismo convento. Acentuaban el esplendor del paso de los ángeles el sonido de las trompetas y, si así lo deseaba el mayordomo respectivo, las luces con que los alumbraban los clérigos. Otro paso era el de la Muerte, de los miembros de la cofradía del mismo nombre. Iban ataviados con largas túnicas blancas, negro escapulario, y negro también el capirote característico de los penitentes de las procesiones de Semana Santa. Dos de los cofrades vestían lobs negras y llevaban larga cola, las mazas en las manos y el rostro cubierto. Sellaba el cortejo un vigoroso caballo, todo de luto, que ostentaba el nombre de “Despalmado”.¹⁸

Se consideraba que el siguiente paso, el de la archicofradía del Santo Entierro,¹⁹ era el de la Nobilísima Ciudad de México, quien suscribía las invitaciones impresas²⁰ y asistía en pleno junto con la nobleza y el consulado. Costeaban y conducían este paso los cocheros, vestidos de nazarenos y de armados, la mayoría de ellos a pie, los demás en caballos ataviados con lucidas guarniciones, escogidos entre los mejores que poseía el gremio. Desfilaban al son de trompetas y alumbrados con las luces que portaban los canónigos de la Catedral. Detrás de ellos, el Real Tribunal del Consulado presentaba tres pasos, y era de admirarse el lujo y el buen gusto que desplegaban. Junto a los cónsules caminaban algunos oficiales y caballeros especialmente invitados por el Tribunal para esta celebración. El Santo Entierro quedaba depositado esa noche en la iglesia de Santo Domingo.

Del templo de Santiago Tlatelolco partía otra procesión costeada por la Parcialidad. Los indios vestían de armados y marchaban a pie o a caballo, pero sin orden formal.

La última de las procesiones de la Semana Santa se congregaba para su salida en el convento de Santo Domingo, la mañana del Sábado Santo. Constaba de tres pasos que presentaban cocheros y pardos vestidos de nazarenos y de armados. Toda la comunidad de los dominicos participaba, junto con otros eclesiásticos y religiosos de nombradía, llevando la imagen del Santo Entierro a la capilla del convento de la Concepción. No deja de parecer extraño el hecho de que a esta procesión tuvieran que asistir el veedor y el mayordomo del gremio de plateros ya que, siendo tan ricos, por alguna razón no presentaban ángel.²¹



Críticas de toda especie a causa de la mezcla de elementos sagrados y profanos en las procesiones, siempre las hubo. Resultaba verdaderamente indecoroso asentar tanta solemnidad, tanto continente de duelo religioso, tantas normas y exhortaciones piadosas en un trasfondo de diversión popular que rozaba las lindes de lo mundano y lo irreverente.

El arzobispo de México don Manuel Rubio y Salinas había mandado, desde el 15 de marzo de 1562 que la velación del Santísimo tuviera lugar sólo en horas tempranas de la noche y, ante varios desórdenes que se consumaban en Xochimilco, ordenado severamente al cura ministro que impidiera el “chupe” (con lo que se quebrantaba públicamente el ayuno) a la puerta de las iglesias y en los cementerios, el paso de las mujeres al sitio donde velaban los armados y la celebración de refrescos después de las procesiones.

Pero que tales abusos continuaban, lo atestigua una queja suscrita en 1792 a nombre de los pobres aunque, en realidad, provenía de los sirvientes, y que cobró gran resonancia en todo el Reino. Para los sirvientes y los indios que desfilaban de armados y centuriones –decía–, el gasto que suponía alquilar trajes y armas, caballos y arneses era insufrible. Los anticipos pedidos a los amos rebasaban el equivalente a un año de salario y ocasionaban que, si se les concedían, sus familias quedaran hundidas en la desnudez y el desamparo y, si se les negaban, sumamente resentidos, abandonarían el empleo.²²

Las quejas retoñaron en términos muy semejantes, pero mucho más desabridos dos años después, en una denuncia del Sargento Mayor de la Plaza de la Ciudad de México sobre los perjuicios que recibían los sirvientes que desfilaban en las procesiones. Mofóse de los armados y de sus ridículas vestiduras; los acusó de embriagarse en los refrescos que ofrecían cabos y capitanes a sus compañeros; agregó que los armados, cuando se quedaban a velar al Santísimo Sacramento, obligaban a los indios a que les proveyeran de camas,

y que muchas veces estaban borrachos. ¡Y qué decir de las mujeres de Xochimilco que osaban, no sólo entrar con trajes muy profanos en las iglesias donde estaba depositado el Santísimo, sino hasta quedarse donde se encontraban los armados en cuerpo de guardia! En cuanto a los alquiladores –iah, los alquiladores!– imponían precios crecidos y arbitrarios, celebraban contratos desde meses atrás y exigían gruesos anticipos. Finalmente, el Sargento Mayor pidió al corregidor que hiciera cesar tales excesos.

El blanco de las denuncias parecía ser los armados. A decir verdad, alguna se enderezaba contra los curas de los pueblos de San Angel, Tacuba, Azcapotzalco, Xochimilco y Tlalnepantla, porque eran ellos quienes obligaban a los indios a vestirse de armados, a velar toda la noche al Santísimo y a dar crecidas limosnas.²³

El virrey Revillagigedo tomó cartas en el asunto y, en marzo de 1794, pidió informes sobre los armados, los alquiladores y los curas de los pueblos denunciados, donde –se sabía de fijo– los gastos eran sensiblemente mayores que en la capital.²⁴ Resultó de ello que en casi la mitad de las procesiones de la Semana Santa de la ciudad de México aparecían soldados, y que eran los sirvientes, los cocheros, los mulatos y los indios los que portaban tales vestidos.

Respecto de las procesiones de la capital y de los pueblos de las proximidades, el virrey logró enterarse, por boca de los capellanes y los curas, y del gobernador de Santiago Tlatelolco, que el desfile de los armados de la procesión de Jesús Nazareno de la Ciudad, era costumbre inmemorial, y que en ella los armados no hacían ningún gasto. Que en San Angel se vestían de armados desde tiempos inveterados y espontáneamente; que en el pueblo reinaba la más profunda religiosidad; que el cura sólo recibía 12 pesos por tres sermones que pagaban los barrios a razón de cuatro cada uno, a cambio de lo cual, él tenía que pagar la cera y el

viaje y manutención de los sacerdotes que colaboraban en los sermones, y que allí no era precisa ninguna reforma, si bien tenía que admitir que al pueblo lo dominaba la embriaguez. Esto mismo sucedía en Xochimilco, con una salvedad muy encomiable: los indios, “ejemplarmente ebrios” a lo largo del año, de ningún modo lo estaban los Jueves y Viernes Santos. El cura confesaba que, a su llegada, se cometían los abusos denunciados y aun otro más: cierta procesión alentada por los franciscanos, anteriores administradores del curato, quienes habían persuadido a los indios que, si la sacaban precisamente a la medianoche, ganarían muchas indulgencias. A pesar de las súplicas para que continuaran, él había suprimido las costumbres desarregladas en cabal acatamiento a las disposiciones archiepiscopales de 1762. Tanto el cura como sus vicarios velaban al Santísimo hasta la medianoche, mientras guardaban el orden el sacristán y un fiscal español, porque “para esto de los indios no se fía”. En cuanto a los centuriones y los armados, en Xochimilco todos eran españoles; pero no se les proporcionaba en la casa cural “ni un palmo de tierra para cuerpo de guardia”. Personalmente, el cura cerraba el sagrario el Jueves Santo a las diez de la noche, hora en que los armados, con los demás feligreses, regresaban a sus casas para volver a las seis de la mañana siguiente a celebrar la procesión de las Tres Caídas. Por lo demás, ni los indios ni los armados pagaban la menor cuota, ni siquiera la habitual de la cera en el Jueves Santo.

Diéronle cuenta al virrey que en la villa de Tacuba no existían armados ni centuriones. Sin embargo, debido a los muchos ruegos de los devotos, a partir de 1792 se había establecido esa práctica con la condición de que se turnaran los indios con los españoles. Obviamente, alquilaban trajes y arneses; pero no velaban al Santísimo porque los sagrarios de la villa eran cerrados a las nueve o, cuando más tarde, a las diez de la noche. También en Tlalnepantla los indios

tenían la costumbre de formar compañías de armados con los consiguientes gastos en vestidos y en arneses, con lo cual el cura se veía literalmente obligado a condescender, y la única limosna colectada se destinaba a los gastos de cera. Igualmente le informaron que, en Azcapotzalco, en tiempos pasados, los soldados efectivamente velaban toda la noche al Santísimo, y que algunos lo hacían ebrios; pero eso había ya desaparecido, y los que componían la compañía de armados y centuriones (españoles y castas) llevaban la procesión con la mayor compostura.²⁵

Por último, el gobernador de la Parcialidad de Santiago comunicó al virrey que los indios se vestían de armados por su libre voluntad, que no hacían ningún gasto, y que no organizaban refrescos porque, al terminar la procesión, regresaban directamente a sus casas.²⁶

Pero en el ánimo del virrey, más que tales razones influyeron los pesares de los pobres. Ese año de 1794 el infortunio se ensañó contra los alquiladores. El corregidor les ordenó no alquilar ni facilitar ropas de soldados, bajo ningún pretexto, a ninguna persona del estado o calidad que fuere, y a los gobernadores indígenas de ambas Parcialidades a que celaran esta prohibición.²⁷ El 18 de marzo el virrey fulminó un decreto para que se suprimieran los armados en las procesiones de la capital y de los pueblos, y se formó expediente sobre la extinción de la costumbre.²⁸

Hubo entonces que escuchar las protestas de los alquiladores: la disposición virreinal los lesionaba gravemente en sus intereses y los condenaba a la miseria, puesto que ya habían efectuado diversos pagos. Ellos constituían un gremio²⁹ integrado por siete personas que sabían firmar y llevaban el título de don. Cinco de ellos eran hombres (Juan Nepomuceno Echeandi, Eugenio Rodríguez, Miguel Ramírez, Pedro Orozco y Lorenzo Laguna),³⁰ y dos mujeres: María Josefa Campos, doncella mayor, y Mariana Posada, viuda que man-

tenía con honor y decencia a su familia. Estas dos y Echeandi ejercían una marcada influencia sobre sus compañeros, cuyos intereses defendían y en cuya representación hablaban.

La mayoría de las alquiladurías de ropa tenía sus tiendas en la parte más céntrica de la ciudad, por ejemplo, las calles de Tacuba, San Francisco, Puente de Santo Domingo y Parque del Conde (otra más estaba situada en la Plaza de las Vizcaínas).³¹ Su principal giro era el de la ropa de armados, de uso general en casi todos los lugares, villas y pueblos del Reino de la Nueva España, suntuosamente confeccionada con bramante, ruán, chalona, grana, tripé encarnado y saya, y adornada con galones angostos de oro y anchos de plata y con brichos (hojas angostas de plata y oro para adornar las telas).³² También alquilaban los caballos, los arneses y, con alguna excepción, todos los complementos.³³

Y si sus cuotas eran módicas y pagaderas a plazos; si su gremio contribuía con un ángel al esplendor de las procesiones y, algunas veces, hasta prestaban graciosamente los vestidos –“por pura devoción”, como testimoniaría el capellán del Hospital de Jesús– ¿por qué –demandaban los alquiladores– se les trataba con tanto rigor? Era de todos sabido que muchos de los armados recibían paga³⁴ (la misma Nobilísima Ciudad contribuía para ello),³⁵ y en el almuerzo que al día siguiente de la procesión se les ofrecía en la propia casa del tesorero de la cofradía de San Homobono, éste velaba para que se guardara un orden estricto. En cualquier forma, tuvieron que comprobar satisfactoriamente con documentos y testigos, que habían adelantado los alquileres de sus locales y pagado a los sastres (entre ellos, al cacique de la Parcialidad de San Juan, don José Eduardo Tudela) para que habilitaran los trajes de armados, y que ya habían recibido anticipos de los pueblos de Xochimilco, Tacuba, Azcapotzalco, San Angel, Tlalnepantla, Tacubaya, La Piedad, San Juan Teotihuacán, La Magdalena, Cuauhtitlan, Tezcoco, Mixcoac, Culhuacán,

Tepepan, Mexicaltzingo, Coyoacán, Tepoztlán, y San Mateo.

Revillagigedo se mantuvo inflexible: en la capital, donde el menoscabo era menor, su mandato debía mantenerse (la costumbre podía continuar con el ineludible cambio de ropa). Pero era un gobernante justiciero que no pretendía perjudicar al gremio. Así pues, ordenó que se les devolvieran las cantidades erogadas en la capital, y condescendió en un solo punto: en ese año, la prohibición no regiría en los pueblos de indios (donde a los curas ya se les conminaba a conservar el decoro).³⁶ Llegó, incluso, a mostrarse optimista: en los años venideros, quizás los alquiladores, los tratantes y los sastres dedicados a este ramo aumentarían sus ganancias al sustituir los trajes de armados por los de militares, que eran más fáciles de adquirir.³⁷

Así dispuesto todo, en la tarde del Domingo de Ramos de ese mismo año de 1794, su decreto fue desobedecido por cuatro hombres armados que se habían atrevido a desfilan en la procesión de Jesús Nazareno. Revillagigedo ordenó que de inmediato se les encarcelara y que se averiguara si en otras procesiones había armados. Ahora bien, ¿cómo podía el corregidor recorrer todo el ámbito de la ciudad para indagar los nombres de los culpables? Convocó, pues, a los alquiladores y los interrogó. Así supo que el infractor era don Miguel Ramírez, dueño de la alquiladuría del Parque del Conde, mas no era suya la culpa. Le habían llegado rumores de que en la alquiladuría de la Plaza de las Vizcaínas se vestían algunos soldados. Preguntó al capellán de Jesús si ya se había levantado la prohibición, y éste le aseguró que sí. Ciertamente había prestado la ropa; pero en forma gratuita. ¿Cuatro hombres armados? No; sólo uno de sus sirvientes y dos niños, de siete y de once años. Fue entonces cuando advirtió que eran los únicos en toda la procesión y, lleno de congojas, les mandó que se retiraran. Otro sacerdote de la iglesia de Jesús se lo impidió: él en persona –afirmó– había

visto armados en el mismo palacio virreinal. ¿Cómo podía el alquilador dudar de la palabra de personas tan informadas y tan virtuosas? ¡Ah! Por esa confianza fue a dar con sus huesos en la cárcel pública. Sin embargo, a cuenta de que alegó ignorancia, se le liberó al siguiente día, después de prevenírsele severamente que no reincidiera.³⁸

A los eclesiásticos autores de esos falsos informes que, incluso, se comprometieron a hacerse responsables de la transgresión ante las autoridades debió haberseles aplicado algunas sanciones, si bien a nuestro conocimiento no ha llegado ninguna noticia. Desde luego, la cárcel, no. El arzobispo, quizá... El párroco, más probablemente...



El siguiente año contempló el cambio de virrey, y ello reanimó las esperanzas de los alquiladores, que interpusieron nuevamente sus requerimientos.

Todo en vano. El 10. de abril de 1795, Branciforte declaró que la observancia del decreto de su antecesor debería mantenerse inviolablemente en todo su alcance.³⁹

Lejos de la capital, y un año antes del mandamiento de Revillagigedo, en diversos lugares del Reino se habían levantado las tronantes voces de los alcaldes ordinarios, en contra de un desfile de imágenes de Cristo, durante las procesiones de la Semana Santa que, antiguamente, los misioneros franciscanos habían apoyado. Con el tiempo llegaron a convertirse en un objeto de mofa que daba ocasión a juntas donde reinaban el bullicio y la diversión. Esto sucedía particularmente en Silao, donde se congregaba un

número excesivo de fieles capaces de ridiculizar hasta a las representaciones más venerables. El obispo de Michoacán lo prohibió en Guanajuato, León, Salamanca, en los curatos de Santa Ana y de Marfil y, finalmente, en Silao, con lo que logró que las procesiones se enmarcaran en el ambiente apropiado. Y no volvió a aparecer, pese a todos los razonamientos esgrimidos en 1798 por los mayordomos de las cofradías de la Inmaculada Concepción del Hospital, de San Nicolás y de la Santa Veracruz de Silao, y de las certificaciones del administrador local de alcabalas sobre la ausencia de desórdenes en esa población desde 1788.

El obispo ratificó la extinción por los beneficios que había conllevado y sólo autorizó la procesión que en el Viernes Santo sacaba el Santo Sepulcro y la Virgen de la Soledad.⁴⁰

También fue motivo de acres censuras la procesión llamada de los Santos Cristos de la Ciudad de Querétaro, tan concurrida que reunía hasta a 8 000 indios procedentes de otros curatos y rancherías. Buena parte de ella se celebraba en la noche y daba pretexto para la mezcla de ambos sexos, el ruido, ciertos desarreglos y la falta de cumplimiento del precepto anual de la confesión, cumplimiento que escapaba al control de los párrocos respectivos.

Sin embargo, había un abuso más reprobable todavía: por el simple derecho a aparecer en esa procesión, los indios cobraban a cada imagen de Cristo Crucificado, de medio real a un peso, de acuerdo al tamaño de la imagen y a la situación económica del que la portaba. “¡Que jamás salga!” ordenó implacable el arzobispo de México el 22 de abril de 1799. Y el virrey, respaldándolo, mandó al corregidor de Querétaro que prestara a los párrocos el auxilio necesario a fin de impedir las reclamaciones de los indios.⁴¹

Pero la proyección social de los armados no presentaba únicamente aspectos negativos. Atribuirles los males de las procesiones era parcial y engañoso. Porque varios informantes testimoniaron favorablemente sobre el desempeño de los armados, y porque es materialmente imposible evitar que en los actos públicos cometan desmanes quienes logran colarse. Así pues, es preciso hacer un análisis más detenido de la institución.

Unánimamente se reconocía la vetustez de la costumbre de formar compañías de armados, y no sólo en la Vieja y la Nueva Españas. Según el testimonio del cura de Tlalnepantla, era “trascendental a toda la América”.⁴²

La Iglesia la había aceptado desde tiempos muy remotos “ajustando sus métodos al modo rústico de los indios”. Vigilaba con el mayor esmero sus movimientos y recurría con premura a la reconvención y al castigo. Por su parte, los clérigos y los religiosos les patentizaban su simpatía y apoyo (con un matiz señaladamente indiscreto de los franciscanos).

Creados para servir en los actos religiosos de la Semana Santa, su carácter era, pues, espiritual. A las masas sencillas e ignorantes, la representación viva de la Pasión les impresionaba profundamente. Natural sería que al suprimirse algunos de los personajes de gran fuerza visual y psicológica, estos neófitos se entibiaran en su fe y –muchos lo temían– hasta llegaran a olvidarla.⁴³ Innegablemente, a las personas de cierta cultura, los armados de las procesiones les causaban más risa que devoción (“esto es más claro que la luz del sol” –decía el cura de Tacuba) y, no obstante, su enorme popularidad se extendía hasta a las clases letradas: “la gente más culta, aún aquella que no quiere comprenderse en el vulgo, no viene a la Parroquia sino con el fin de ver a los sayones”. Atraídas de este modo las multitudes, en ellas habría de producirse algún fruto espiritual, ya que las escenas presenciadas se fortalecían con el sermón y, así, “se van disponiendo a la conversión”.⁴⁴

De modo que los armados cumplían una función de actividad pastoral, todo lo relativa y subordinada que se quiera; pero, de cualquier modo, específica.

La formación de las compañías de armados y centuriones tenía un significativo alcance político comunal. Se trataba de una atribución propia de los cabildos indígenas, quienes la ejercían con total autonomía. El gobernador, la república de indios y los principales se reunían en sesión solemne para elegir a la soldadesca que iría a desempeñar estos oficios en el año siguiente. Y, muy celosamente, los obligaban a cumplir con su cometido. Podía suceder que alguno de los elegidos recurriese al cura pidiéndole que intercediera en su favor para eludir el cargo; pero las autoridades indígenas, con gran mortificación del cura, invariablemente lo rechazaban por considerar que se trataba de una verdadera intromisión.⁴⁵

En otros lugares, como en Zempoala, la repúblicas de indios sesionaban en presencia de los jueces eclesiástico y civil. Era, prácticamente, la admisión de observadores foráneos que irían a garantizar la transparencia de elecciones. Luego, para rendir a todo el pueblo la información debida, fijaban en las puertas de la iglesia las listas de los nombres de los elegidos. Y la decisión del ayuntamiento debía ser estrictamente obedecida. El mismo subdelegado le prestaba firme apoyo al imponer al remiso multa de seis pesos para cera y amenazarlo con la prisión. Y en ello no cabía ni siquiera la excusa de una pierna rota (en el caso del mayordomo de un rancho, nombrado centurión y que tenía, por tanto, que montar a caballo, según la airada denuncia de un hacendado de la región).⁴⁶

Los morenos no reaccionaban como los indios. Cuando los dominicos, en 1812, les prohibieron entrar en la capilla de la Concepción (cuyo sitio pertenecía a los pardos), en la procesión de la llamada Imagen de la Expiración (tan antigua como la del Santo Entierro) el Viernes Santo, y en la que

siempre habían tomado parte, ellos trataban sólo de despertar lástima invocando su tan “íntima condición”.⁴⁷

No logré averiguar la manera como se nombraba a los armados españoles. Lo que se sabe es que tomaban posesión de sus cargos la mañana de la Pascua de Resurrección en una céntrica plazuela del pueblo, sin la menor intervención del cura y “con la mayor decencia y juicio”.⁴⁸ Habría que añadir la inquebrantable fidelidad de los indios a sus tradiciones, fueran prehispánicas o españolas, que se manifestaban en las vehementes peticiones y en los razonamientos con que lograban convencer a los curas que se oponían a que se vistieran de armados: “por fuerza y importunaciones y alegatos”, o “a su solicitud y ruego” se establecía la costumbre. No es lícito suponer que se trataba de una obstinación personal: entraba en juego el honor de la comunidad entera. “Esto ha sido costumbre –argumentaba la república de indios de Tlalnepantla–. ¿Qué se diría de nosotros en los otros pueblos en que se observa lo mismo?”⁴⁹

El simple hecho de haber sido nombrados les producía tanta alegría que en ello encontraban motivo para organizar fiestas y agasajos. “A título de que salen cabos y armados”, decía acremente Revillagigedo,⁵⁰ y el arzobispo de México se quejaba: “los gastos en obsequios a sus comparsas significan para ellos algo de primera atención”.⁵¹

En el seno de las compañías de armados era posible superar el sistema de la división racial que regía en los dominios americanos. Como se ha visto, castas y españoles desfilaban juntos, y los indios alternaban con ellos en los mismos ritos y los mismos oficios.

Ninguna otra podía igualarse a aquella solemne ceremonia en la que, revestidos de oro y plata y luciendo armas y caballos –privilegio reservado a los nobles– podían desfilas, orgullosos y fieros, por las calles principales en medio de un respetuoso silencio, ante las miradas de agrado de las autori-

dades, de los ricos y de los amos, y la ingenua admiración de todo el pueblo. Entonces, una sola vez al año, les estaba permitido formar parte de un mundo superior al suyo, aunque fuera de un modo ficticio. Era comprensible que otorgaran una “atención pueril a la ropa que sólo entonces usan”, según reproche del arzobispo de México.⁵² Quizá más pueril resultara la decisión de Revillagigedo de cambiar los vestidos. Con trajes diferentes –discurrían los tratantes y los alquiladores– ¿los ebrios irían menos ebrios?⁵³ Y, por otra parte, ¿acaso pensaban los virreyes que dejarían de ser risibles –y, además, anacrónicos– los uniformes de los militares españoles del siglo XVIII encajados artificialmente en la representación de un suceso acaecido en el I?

En España –y los virreyes debían saberlo– los armados usaban los mismos atavíos y similares accesorios, los cuales reproducían fielmente los novohispanos. Eran, pues, igualmente ridículos y debieron ser similarmente costosos. También debió ser parecido el pueril apego de los armados españoles a los vestidos.⁵⁴ Y, sin embargo, allí todos los gremios mantenían vigente la costumbre.⁵⁵

En estos acontecimientos destacan varios puntos oscuros. Las disposiciones sobre cuestiones de culto pertenecían a la autoridad eclesiástica; y, sin embargo, la intervención virreinal resultó decisiva. ¿Cuál fue el verdadero motivo por el que los virreyes decidieron exterminarla en la Nueva España? ¿Recelarían algún peligro en esa afición desmedida a portar armas y adornos propios de una clase social superior? ¿Podría preverse que los vasallos mexicanos alimentaran con el mismo fuego aspiraciones que les estaban negadas? ¿Tenía alguna intención oculta el envío de tropas a Querétaro, no para imponer el orden sino, simplemente, para acallar las reclamaciones de los indios?

Lo que, por lo menos, podemos descubrir es una total incompreensión y una extraña insensibilidad de las autoridades

ante los sentimientos, el carácter y las tradiciones del pueblo novohispano.

Las consecuencias de la desaparición de los armados no tardaron en presentarse, y con tintes bastante negros. Desde luego, las pérdidas que resintieron los comerciantes.⁵⁶ Pero lo más notable fue, pasados los primeros reclamos, la actitud de protesta pasiva que presentaron los indios. Un solo año asistieron a las procesiones de Semana Santa en sus pueblos. Después los abandonaron, encabezando altaneramente a sus familias, durante esa semana –a veces, desde el sábado anterior–⁵⁷ para trasladarse a los lugares donde los justicias sí permitían –no sabemos por qué– el desfile de armados. Lo más reprobable era que esto sucedía casi en las goteras de la Capital del Virreinato, como en Coyoacán y Mexicaltzingo⁵⁸ o en sitios donde había tapadas de gallos y juegos de albures, como Irapuato y León.⁵⁹

En esta profanidad, los curas estaban conscientes de los riesgos que corrían sus ovejas, y de su propia impotencia. Tuvieron que enfrentarse, a veces a la hostilidad, a veces a la indiferencia o al desabrimiento. Y ya no lograron integrar las procesiones de Semana Santa –¿cómo hacerlo, por otra parte, en lugares como Silao, donde las dos terceras partes de la población se marchaban?⁶⁰ Así pues, los curas, y también los mayordomos de las cofradías opusieron numerosos reparos al decreto. Incluso el párroco de San Angel, quien en 1794 informó haber convencido a sus feligreses indios y españoles para que aceptaran gustosos la supresión de los armados y para que, junto con él, velaran al Santísimo (alternando a porfía las parejas de hombres y mujeres sin completar el cuarto de hora reglamentado, por las múltiples solicitudes),⁶¹ incluso él, tres años después solicitaba insistentemente que las procesiones volvieran a celebrarse al uso antiguo.⁶²

Sí. A pesar de sus fallas y su vanidad, de la fascinación por los brillos y los oropeles, por las armas y los caballos, el pueblo

mexicano amaba entrañablemente sus tradiciones religiosas y no se resignaba a perderlas. Por ello fue tan doloroso y tan amargo afrontar su situación de avasallamiento en vísperas de la Semana Santa de 1848. Era posible asegurar el orden interno en las ceremonias religiosas. La ley marcial había garantizado el libre ejercicio de la religión católica y, firmado el armisticio, esta garantía se había fortalecido. Pero ¿quién respondería por el comportamiento de los invasores, quienes, seguramente, alterarían el recogimiento acostumbrado? El Ayuntamiento de México hubo de humillarse ante el general en jefe del ejército norteamericano al solicitarlo, exponiendo el hondo significado de estos ritos en la vida de los mexicanos:

No son vana fórmula, sino expresión del respeto que la parte inteligente de la población ve los actos más solemnes de la religión, dándose así al pueblo un ejemplo práctico que sirve para inculcarle, de un modo material, la idea de los misterios más grandes de la Redención, acaso resortes más delicados que han quedado al pueblo para morigerarlo.

Y logró que se expidiera una orden a fin de que el Jueves y el Viernes Santos cerraran todas las tabernas y vinaterías, y no se organizaran bailes ni ninguna otra diversión.⁶³

En cuanto a los armados, perdí totalmente sus huellas. Persiste, sin embargo, su grato recuerdo y abierta la posibilidad de un rastreo sobre la suerte que corrieron a partir de 1797 hasta mediados de esta centuria, en que reaparecieron públicamente en las procesiones de la Semana Santa de México.



Notas

¹ Archivo General de la Nación (se citará AGN), Historia 437 (6) f. 8.

² A. Tachy, *Traité des confréries et des oeuvres pies*, 2nd. édition, Langres, Imprimerie et Librairie Rallet-Bideaux, 1898, pp. 200, 317, 414, 460 y 465; Juan B. Ferreres S.J., *Las cofradías y congregaciones eclesiásticas según la disciplina vigente*, 2a. edición, Barcelona, Gustavo Gili ed., 1907, pp. 185, 187 y 192.

³ AGN Historia 437 (3) f. 1-v, Archivo Histórico de la Ciudad de México (se citará AHCM) Procesiones 3712 (35) s/f.

⁴ AHCM Procesiones 3712 (26) s/f.

⁵ AHCM Procesiones 3712 (27) s/f.

⁶ AGN Historia 437 (2) f. 1-v, (3), f. 1-v, AHCM Procesiones 3712 (25) s/f, (26) s/f y (35) s/f.

⁷ AHCM Procesiones 3712 (27) s/f.

⁸ AGN Historia 437 (3) f. 1 v.

⁹ AGN Historia 437 (8) f. 1.

¹⁰ En las procesiones de 1794, el virrey Revillagigedo echó de menos a las trompetas y ordenó que no faltaran en lo sucesivo. AGN Historia 437 (8) f. 36.

¹¹ Luis González Obregón, *Epoca Colonial, México Viejo*, México, Librería de la vda. de C. Bouret, 1900, pp. 464-468.

¹² Todavía ahora, en Tasco, Gro. las Adúlteras han de desfilas descalzas, desgredadas, con las ropas desgarradas y un letrero en el pecho que indica a qué personaje representan (comunicación de la doctora María de los Angeles Moreno). Se comprende que ni las tasqueñas ni sus maridos se entusiasmen por tomar parte en la procesión.

¹³ *Gazeta de México*, marzo de 1728, 3 volúmenes, México: Sría. de Educación Pública, 1949.

¹⁴ Francisco Santiago Cruz: *Las Artes y los Gremios de la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1960. pp. 57 y 58.

¹⁵ AGN Historia 437 (6) f.2, (8) f. 2, y (9) f. 2-v.

¹⁶ AGN Historia 437 (6) f. 1-3v y 6.

¹⁷ AGN Historia 437 (9) f. 1 y 5. 18.

¹⁸ AGN Historia 437 (6) f. 1-v.

¹⁹ AGN Historia 437 (8) f. 24. Seguramente es la misma que González Obregón (pp. 466 y 467) describe con el nombre de Archicofradía del Descendimiento y Sepulcro de Cristo en el siglo XVI.

²⁰ AHCM Procesiones 3712 (24) s/f y AGN Historia 437 (6) f.3.

²¹ AGN Historia 437 (6) f. 1v y 3v.

²² AGN Historia 437 (7) f. 1-2v y 4-v.

²³ AGN Historia 437 (6) f. 1 y 2-v.

²⁴ AGN Historia 437 (8) f. 28v.

²⁵ AGN Historia 437 (7) f. 3-11v.

²⁶ AGN Historia 437 (8) f. 24v.

²⁷ *Ibid* f. 2-4.

²⁸ AHCM Procesiones 3712 (23) s/f, AGN Historia 437 (8) f. 1 y 21, y (12) f.4.

²⁹ AGN Historia 437 (9) f. 1.

³⁰ AHCM Procesiones 3712 (23) s/f, AGN Historia 437 (8) f. 2v y 5. En este último

documento (f. 3), en lugar de Pedro Orozco y Eugenio Rodríguez se enlistan Miguel Chávez y Vicente Valdés.

³¹ AHCM Procesiones 3712 (22) s/f y AGN Historia 437 (8) f. 2v, 5, 18-19 y 33.

³² AGN Historia 437 (9) f. 2.

³³ AGN Historia 437 (8) f. 2-4, 11 y 20, y (9) f. 2v.

³⁴ AGN Historia 437 (8) f. 18 y 24.

³⁵ AGN Historia 437 (8) f. 24, y (9) f. 3v.

³⁶ AGN Historia 437 (8) f. 15, 24-28 y 31.

³⁷ AHCM Procesiones 3712 (23) s/f, y AGN Historia 437 (8) f. 28v, 31 y 33.

³⁸ AHCM Procesiones 3712 (22) s/f, y AGN Historia 437 (8) f. 37-39.

³⁹ AGN Historia 437 (9) f. 1-4 y 8.

⁴⁰ AGN Historia 437 (13) f. 1-9 y 29-33.

⁴¹ AGN Obispos y Arzobispos 2 f. 309-311 y 315. Sin embargo, hasta la fecha, devotos de varios pueblos cercanos acuden a Pátzcuaro con sus imágenes de Cristo Crucificado a tomar parte en la procesión del Viernes Santo (comunicación del señor Paulín Chávez).

⁴² AGN Historia 437 (7) f. 11.

⁴³ *Ibid* f. 11v, y (8) f. 5.

⁴⁴ AGN Historia 437 (7) f. 9.

⁴⁵ *Ibid*. f. 11v.

⁴⁶ AGN Historia 437 (10) f. 1-v.

⁴⁷ AGN Bienes Nacionales 88 (42) s/f.

⁴⁸ AGN Historia 437 (7) f. 6.

⁴⁹ *Ibid* f. 8 y 11v.

⁵⁰ AGN Historia 437 (8) f. 1.

⁵¹ AGN Historia 437 (13) f. 31.

⁵² *Ibid*.

⁵³ AGN Historia 437 (9) f. 4.

⁵⁴ Antonio Burgos *Folklore de las cofradías de Sevilla*. 4a. ed., Sevilla, Edita, 1988, pp. 76, 125, 126 y 128 describe las riquísimas ropas (propiedad de las hermandades) de los armados sevillanos en esta octava década: "bordadas en oro, con relucientes cascos, y espadas y borceguíes salpicados de piedras finas"; pero son falsificadas con adornos correspondientes a otras épocas. También refiere cómo algunos nazarenos están tan enamorados de la indumentaria, que acostumbran retratarse con ella y con el antifaz puesto.

⁵⁵ AGN Historia 437 (8) f. 4-5v.

⁵⁶ AGN Historia 437 (13) f. 3.

⁵⁷ *Ibid*. f. 1-2v.

⁵⁸ AGN Historia 437 (12) f. 1-4v.

⁵⁹ AGN Historia 437 (13) f. 2v-3.

⁶⁰ *Ibid*. f. 3.

⁶¹ AGN Historia 437 (7) f. 20-v.

⁶² AGN Historia 437 (12) f. 1.

⁶³ AHCM, Festividades religiosas 1066 (28) s/f.

MUY SEÑOR MEO.

A las quatro de la tarde del Viernes 11 del corriente ha de salir del Convento Imperial de Santo Domingo la Procesion del SANTO ENTIERRO: é interesándose la Nobilísima Ciudad en el mayor lustre de esta funcion, á su nombre suplicamos á V. S. se sirva autorizarla con su asistencia; favor á que viviremos perpetuamente reconocidos.

Dios guarde á V. S. muchos años. Sala Capitular de México Abril 9 de 1800.

B. L. M. á V. S.
sus mas seguros Servidores

*Ildefonso Joseph Prieto
de Bonilla.*

*Antonio Mendez Prieto
y Fernandez.*

*Antonio Rodriguez de
Velasco.*

Antonio Reynoso y Borja.



Enor mio: La sollicitud de el lustre de la Pro-
cession, que en memo-
ria de el Entierro de
CHRISTO nuestra Vida,
sale de el Real Con-
vento de Santo Do-
mingo, à las tres, el Viernes que se sigue,
estan propia de el cuidado de la Nobil-
lissima Ciudad, en su Cabildo, como de
V. S. la execucion en su asistencia, con
las demonstraciones de Luto acostum-
bradas, para que se authorize; y assi le
suplicamos, que desempeñe el vinculo
à que le ligan sus nobles calidades, para
que dexe libre la obligacion en que nos
pone la incunvencia de nuestro cargo:
serà igual el que nos quede de estimar a
V. S. sus beneficios, obedeciendo guito-
samente sus mandatos.

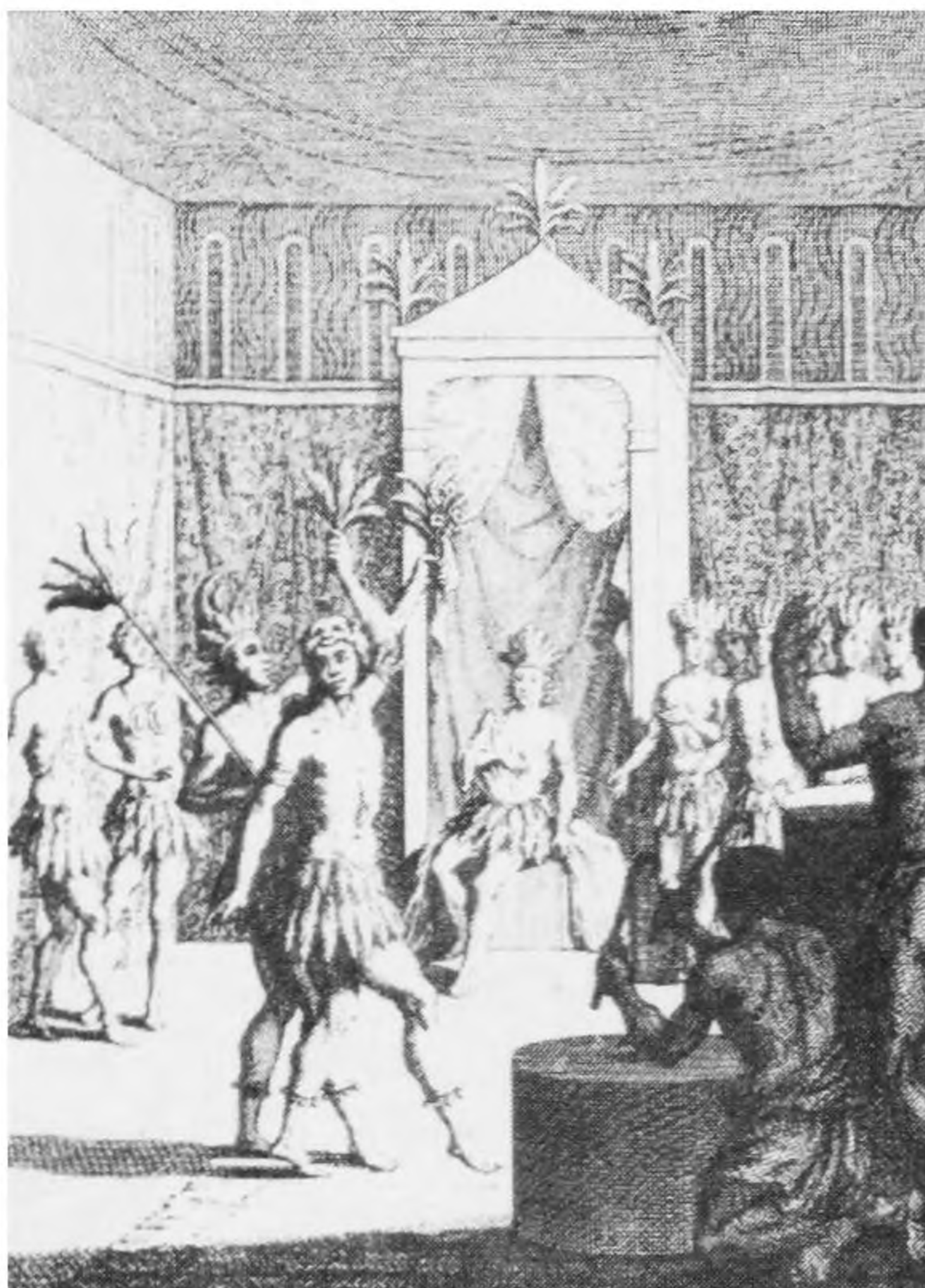
Dios guarde à V. S. muchos años.
Sala Capitular de Mexico, y Abril 5. de
1762.

B. L. M. à V. S. sus Servidores,

*D. Pedro Fermin
de Mendinueta.*

*D. Joseph Fran^{co}. de Cuevas
Aguirre, y Espinosa.*

*D. Francisco Antonio
de Cassuso, y Peña.*



HISTORIOGRAFÍA DE LA MÚSICA DURANTE LA COLONIA

MARCO VELAZQUEZ

Introducción



n 1648 Tomás Gage publicó *A new survey of the West-Indies*, en donde relata diversos aspectos de su viaje a Nueva España en 1625.¹ En su relato sobre la ciudad de México señalaba respecto a la música: "...es tan exquisita en ella, que me atrevo a afirmar que las personas acuden a la iglesia más por deleite de la música que por el gusto de servir a Dios". Ciertamente, a pesar de lo fragmentado y escaso del conocimiento histórico sobre la música durante la colonia, se puede afirmar que ya en la primera mitad del siglo XVII hay una producción musical propia, que inclusive ha llevado a diversos autores a reflexionar en relación a un sentido temprano de nacionalidad. En el ya clásico trabajo de Gabriel Saldívar se señala:

Al iniciarse el siglo XVII ya claramente se descubre en los actos de los pobladores de América una noción de patria y un sentimiento íntimo de la pertenencia de los productos naturales y espirituales de la tierra... La expresión musical asimismo tomó un aspecto especial; influencia de muchos países de Europa, encajadas en los ritmos de la vida americana, constituyeron el origen de nuestra música. Su injertación más o menos tardada ha sido decisiva; pero en el siglo XVII podemos afirmar que ya teníamos una música nacional; la aparición del son, la valona y el corrido en el siglo anterior había recibido la acción del medio ambiente americano y consolidaban su forma nacional.²

Esta afirmación de Saldívar, criticada mucho tiempo por los historiadores, concuerda con las afirmaciones de David Brading cincuenta y cinco años después:

Fue a comienzos del siglo XVII –afirma Brading– cuando surgió por vez primera el patriotismo criollo, tema central de este libro. Por entonces, los descendientes de los conquistadores y los primeros colonizadores estaban obsesionados por un continuo temor a la desposesión, por la sensación de que habían perdido sus derechos innatos, el gobierno de los países que sus antepasados habían ganado para los Reyes Católicos... y habían abrazado en grandes números el sacerdocio, llenando los colegios, los capítulos de las catedrales y los prioratos en todas las principales ciudades del Nuevo Mundo...³

Para Brading, a pesar de la fuerte dependencia de la América española con Europa en todos los órdenes, pero especialmente:

...en lo concerniente a formas de arte, literatura y cultura general, sus cronistas, patriotas lograron crear una tradición intelectual que, por razón de su compromiso con la experiencia histórica y la realidad contemporánea de América, fue original, idiosincrásica, compleja y totalmente distinta de todo el modelo europeo...⁴

En opinión de Robert Stevenson, México es el principal heredero en el Continente americano de la música renacentista y barroca. Esto fue posible por la combinación de dos situaciones concurrentes. En primer lugar el que práctica-

mente desde la misma conquista, y en especial desde el inicio del virreinato en 1535 con la llegada de Antonio de Mendoza, desde Europa llegaron muchos notables maestros y ejecutantes.

Pero la razón principal –como el mismo Stevenson señala– de la preeminencia que tuvo México antes de las glorias decimonónicas, fue el fértil terreno en que se plantó la semilla, pues ya desde la época prehispánica entre los aztecas los músicos gozaban de privilegio y prestigio y la enseñanza era de tal calidad, que la profesión acaparaba toda la atención y destacaba entre las demás”.⁵

La búsqueda de una identidad propia, en especial en el ámbito de la cultura, llevó insistentemente a una constante revisión de crónicas y testimonios sobre el mundo prehispánico, en la musicología y la historia de la música, particularmente después de la Revolución Mexicana, esta búsqueda se hizo obsesión. Sin embargo, su estudio obligó a reconocer que la Conquista española significó, en el campo musical, el tránsito de la música pentatónica a la polifonía. Podríamos decir como señala Serge Gruzinski: “...descubren la naturaleza y amplitud de la occidentalización que acompañó a la empresa colonial..”⁶



Historiografía

El estudio de la música durante la colonia constituye un auténtico reto para la investigación histórica, hasta ahora

ha sido un campo para los estudios etnológicos y los que corresponden más al ámbito de la musicología. El primer gran trabajo de síntesis es el de Gabriel Saldívar en 1934, en el que combina el empleo del material escrito más relevante de su época, con el estudio de documentos inéditos y de archivo.⁷ El otro trabajo que ha servido de piedra angular en los estudios de historia de la música es el de Guillermo Orta Velázquez, que sin poseer el rigor de Saldívar, intenta también compendiar una visión general desde lo que el denomina música pre-cortesiana, hasta el siglo XX, el libro es publicado en 1970.⁸

De los trabajos pioneros en una historiografía más académica se reportan varios trabajos entre los que destacan los de Steven Barwick de 1949, Alice Ray en 1953 y el de Mary Elizabeth Duncan de 1976.⁹ En estos casos se trata de tradiciones académicas en el campo de la musicología e historia de la música muy cimentadas, y que además, como señala el propio Robert Stevenson, han estado en condiciones de trabajar directamente con materiales valiosos inexistentes en México:

Libros y manuscritos preciosos en bibliotecas de países extranjeros han dado una visión más notable y grandiosa de las glorias musicales del Virreinato mexicano, que los textos disponibles en muchas bibliotecas de la propia república... la Biblioteca Hunington de San Marino, California, y la Biblioteca Nacional de Chile poseen excelentes ejemplares del canto del cisne de Juan Navarro, su *Quatuor passionnes*, impreso en 1604; la biblioteca Lilly en Bloomington, Indiana, posee el único ejemplar incunable mexicano desconocido por García Icazbalceta, el *Psalterium Chorale*, de Pedro de Orchate, fechado en 1653; La Universidad de Texas en Austin posee el ejemplar único del *Psalterium Sanctorale cum psalmis et Hymnis* de Orchate, de 300 hojas publicado en 1584. La biblioteca Hunington posee el *Missale Romanum Ordinarium* de Antonio de Espinosa de 1560, reconocido como el más bello impreso americano de ese siglo... La biblioteca Pública de Nueva York, posee el primer libro con música impresa en América, el *Ordinarium* de Juan Pablos, de 1556.¹⁰

Los dos estudios de Robert Stevenson y José Antonio Guzmán Bravo,¹¹ publicados en la excelente obra editada por Julio Estrada: *La música en México*, constituyen el punto de partida para una nueva historiografía mexicana sobre la música en el período colonial. En ambos casos se tratan de estudios de síntesis historiográfica, que además de hacer un balance del conocimiento al respecto apuntan líneas y problemas de investigación a seguir.



Periodización

Una de las limitantes en la historiografía sobre la música en la colonia ha sido la ausencia de una periodización confiable, con la cual se puedan segmentar tiempos y procesos. Tradicionalmente se han empleado “periodizaciones prestadas”. Tal es el caso de la proveniente de la tradición propiamente musical, concierne a implantación de lo que Lewis Rowell apunta como la periodización común para la música; esto es:

–La edad media, definida como el vasto interregno entre el florecimiento final de la civilización antigua y el año 1400... –el Renacimiento 1400-1600, que trajo la secularización del mundo musical europeo y la difusión por todo el continente y Gran Bretaña de las técnicas flamencas de contrapunto imitativo.

–El barroco 1600-1750, desde comienzo de la ópera en Italia hasta la muerte de J.S. Bach.

–el Clasicismo 1750-1800...¹²

Bajo esta perspectiva resulta cómodo insertar la colonia en el fin del renacimiento y el dominio del Barroco. Sin embargo, dentro de esta perspectiva de periodización, y un análisis más detallado de cada etapa, lleva a ver lo imbricado y complejo del proceso. Para muchos estudiosos, por ejemplo del Barroco musical, este período está unificado más por un ideal expresivo que por un cuerpo sólido de técnicas musicales, aunque ciertamente se pueden reconocer varias fases del estilo barroco a través de cambios en las prácticas de ejecución y en los procedimientos compositivos.¹³

Pero pensemos que además de la supervivencia y combinación de la música Sacra y profana, y de la renacentista, por ejemplo el madrigal, hay una denotada presencia tanto prehispánica como africana. Ya Aguirre Beltrán, realiza un estudio pionero acerca de la influencia africana durante la Colonia, empleando expedientes del archivo de la Inquisición.¹⁴



La música y la Conquista

Luis Weckmann señala en su excelente trabajo sobre la herencia Medieval en México, que:

La música peninsular y los instrumentos con que se ejecutaba hacia fines de la Edad Media fueron transplantados sin modificaciones a las Indias por los conquistadores y misioneros desde principios del siglo XVI. Los primeros instrumentistas llegaron con los ejércitos de Grijalva, Cortés, Narváez y Garay...¹⁵

No se trataba sólo de un trasplante de instrumentos, sino que principalmente, sin duda estamos ante uno de los cambios más complejos en la historia de la música, se trata de una nueva forma de concebir el mundo musicalmente, ya que no sólo significa el paso de la pentatonía a la polifonía, sino la erección, sobre las ruinas de su tradición, de un nuevo mundo musical. Así aprendieron y desarrollaron su propia comprensión, de instrumentos, técnicas y géneros desconocidos. Así las misas y otras obras litúrgicas, villancicos, motetes y demás géneros musicales cobraron una dimensión nueva y distinta de la que originalmente tenían en Europa.¹⁶

Una breve revisión de las comparaciones que hacen por un lado Guillermo Orta y por el otro José A. Guzmán¹⁷ revelan las dimensiones de este proceso. Así por ejemplo en cuanto a escalas musicales se pasa de una pentáfona, propia del mundo prehispánico, con sus variantes a otra con modos eclesiásticos, mayor y menor. En cuanto armonía, desconocida en el mundo indígena, se transita a modulaciones y tonulaciones sistemáticas. Ciertamente desde la polifonía, ritmo, idiomas, géneros de composición y sistemas de notación e instrumentos se construye esta nueva percepción estética y comunicativa. Es claro que no se trata solamente de un trasplante musical.

Otro punto referencial es el que en la propia conquista y las expediciones posteriores contaron siempre con esta presencia de músicos. Bernal Díaz del Castillo¹⁸ señala que en la expedición de Cortés a Honduras había cinco tocadores de Chirimías, sacabuches y dulçainas.

En las revisiones de las crónicas, testimonios y materiales similares referentes a la conquista y evangelización, en especial de los trabajos de Bernardino de Sahagún, Diego Durán, y otros autores relevantes similares. hay señalamientos puntuales referentes a la importancia y extensión social que tenía la música en el mundo prehispánico. De tal forma que coin-

ciden en la fácil y exitosa expansión de la música europea; el propio Stevenson señala:

Según los datos con que contamos, ya desde el primero de mayo de 1543 la catedral de México contrató formalmente ministriles o instrumentistas indígenas para tocar en forma permanente en ella, con un salario anual de 24 pesos oro al año.¹⁹

A su vez Bernal Díaz del Castillo comenta que en 1527 hicieron su presentación en Europa las danzas y la música nahuatl, es decir se trata no sólo de una influencia unidireccional, sino multidireccional. La propia evangelización está enmarcada por una intensa actividad musical, con presencia italiana, flamenca, francesa y desde luego morisca.

Sin duda alguna un aspecto verdaderamente relevante es el que corresponde a la influencia de los negros, y desde luego de su música, según Stevenson, citando a Latorre Germán, el 4 de mayo de 1553 el virrey Luis de Velasco pidió a Carlos V prohibiera la entrada de negros a Nueva España, porque en México excedía de 20 mil y ya sobrepasaba a la población española.

En 1580 la Nueva España tenía menos de 15 000 españoles de origen, en tanto que la población negra comprendía más de 18 500 personas, y otras 1500 estaban registradas como mulatos.²⁰

La conquista y lo que comunmente se ha denominado primera colonización trajo consigo su propia música, como atinadamente señaló Gabriel Saldivar: "Los instrumentos que por primera vez dejaron oír sus notas en tierra americana fueron los bélicos, y aquellos otros que arrastran consigo algunos componentes de la soldadesca..."²¹ Paralelo a estos también estarán presentes las diversas formas sacras, necesarias para la conquista espiritual.

Sin embargo, desde el inicio van a existir estas dos formas y estas dos calidades de músicos, que establecen dos corrientes

perfectamente definidas: una profana, y religiosa la otra. Hoy sabemos que su definición no significa separación, en especial en un mundo donde lo profano y lo religioso se entrecruzan en todo el espacio de la vida social.²²

En cuanto a las raíces de la música de tipo religioso, las diversas formas sacras y el propio Barroco dan pautas muy precisas para su estudio. En cambio, para estudiar el origen de nuestra música y muy especialmente de las formas vernáculas, es preciso buscar sus relaciones con la música no sólo española, sino ir mucho más lejos; a la arábica y a la africana.²³ Probablemente en la música encontramos las manifestaciones primigéneas de un complejo mestizaje, que en la segunda mitad del siglo XVII es claramente reconocible.



Difusión europea y el mestizaje musical

Así como el siglo XVI contó con sus instrumentos de madera y metales, de igual forma el siglo XVII con sus instrumentos de madera y metales, se vió enriquecida con las cuerdas punteadas. El siglo XVIII lo será con las cuerdas tocadas por arco, pero en especial por la aparición de la orquesta.

“De la misma forma que el siglo XVI con sus chirimía, Sacabuches y cornetas cedió el paso al siglo XVII con sus arpas, y al XVIII con sus violines, también el siglo XVI, con sus misas magníficat y salve, en contrapunto imitativo, abrió las puertas y dió paso al siglo XVII, con sus coros antifonários dobles

y triples, y al XVIII con sus misas, maitines y responsorios orquestados”.²⁴

Sí al principio la separación profano y religioso será compleja, al parecer la música de género religioso cedió espacio muy lentamente a la música profana, hasta mediados del siglo XVIII. Aún así es conveniente no perder de vista los señalamientos de R. Stevenson, en relación al estrecho vínculo entre la creación musical “culta” y “popular”. El análisis que este autor a realizado en lo que corresponde a la actividad de varios compositores, lo lleva a sostener lo siguiente: “... nos demuestran que los compositores virreinales tenían la misma habilidad y capacidad para escribir música jocosa, de entretenimiento y exhuberante, como cualquiera de los compositores ulteriores en México”.²⁵

A lo largo del siglo XVII la producción musical se intensifica por dos vías, a diferencia del período anterior, en el que se produce fundamentalmente una implantación musical sobre la base de las acciones de conquista y evangelización; En primer lugar se estrechan más las relaciones con las tradiciones españolas, y en general europeas, ya sea mediante el trabajo estrecho de maestros españoles, o bien del empleo de materiales y métodos particulares para diversos instrumentos. Destacan entre los compositores españoles de mayor influencia en el XVII Diego Pontac y Juan Vado.

Por lo demás, el propio Stevenson demuestra con solidez que en el México Virreinal “... había muchísimas corrientes prácticas y teóricas que ahora se han perdido de vista”.²⁶ De igual forma libros y compositores, tienen una alta circulación. Un aspecto de particular importancia es la popularidad de Corelli en México El impacto que ejercía Corelli a comienzos del siglo XVIII se equipara con su popularidad entre los guitarristas de la península en la misma época.

En segundo lugar, para la primera mitad del XVII hay suficientes compositores nacidos ya en Nueva España. Francisco

López Capillas (1605-1674) será el compositor más erudito del siglo XVII; es el primer maestro de capilla que nació en México. Era ya bachiller cuando fue encontrado el 17 de diciembre de 1641 como organistas y bajonero de la catedral de Puebla. También a finales del siglo XVII principió a descollar entre los compositores mexicanos Antonio de Salazar, maestro de capilla de la catedral desde 1685 hasta 1715.²⁷ En términos historiográficos, al menos en lo concerniente a la música, es claro que se debe de considerar poco confiable la idea de un mundo relativamente aislado y poco comunicado antes de 1821. Ya desde el siglo XVII, pero muy especialmente en el XVIII los contactos musicales son muy estrechos.

En el propio uso y fabricación de los instrumentos se denota, no sólo la presencia y adaptación de la música europea, sino el lento y sólido proceso de identificación propia. La guitarra y los salterios fueron adquiriendo un sentido propio hasta hacerse imprescindibles en lo que posteriormente denominara música mexicana típica, también los instrumentos de viento, tanto de madera, pero muy especialmente los metales serán adoptados en el campo para tener su propio papel.²⁸

La compra y distribución de instrumentos merece un capítulo aparte de una historia aún por escribirse. Heinrich Shütz (1558-1672), el más relevante compositor antes de J. Bach, se quejaba en el primer cuarto del siglo XVI, de lo difícil que era conseguir cuerdas para sus instrumentos.²⁹

Los datos que proporciona Guillermo Orta referentes a la agrupación instrumental que actuaba en el Teatro "Coliseo" en 1786, nos permite apreciar, junto a otra información lo generalizado que estaba ya el uso de la orquesta, para participar de la "follas". La orquesta estaba formada por 2 violines primeros de un total de siete, violoncelo, contrabajo, dos flautistas, dos clarinetes y dos trompa (corno, además de un maestro de cantar.³⁰

La demanda de música, y por lo mismo de instrumentos obligó ya a finales del XVIII a la expansión de centros productores de instrumentos. En 1796 había al menos dos factorías de instrumentos; la primera de D. Manuel Pérez para claves, pianos-fortes y claviórganos; y la de D. Juan Mármol, constructor de claves-pianos, claves verticales, piano-fortes, claves de piano, monocordios etc.,. hay reportes de que anteriores constructores de claves en el siglo XVIII fueron los alemanes Cars y Miller.

Al igual que en la filosofía, la política y la vida social al finalizar el siglo XVIII y en los albores del XIX, también en la música apareció la modernidad, no siempre vestida con el atuendo de la racionalidad. Pero a la par de esta aparición de la modernidad convergían tendencias encontradas.

El propio Monteverdi, en Venecia, ya había padecido la angustia y el dolor por la persecución de su hijo Massimiliano, acusado y arrestado, por poseer o haber leído un libro prohibido por la Iglesia.³¹ Al final de la Colonia hace su aparición el Vals, que como señala Saldivar, obligó a una reacción de manos de la Santa Inquisición. En un manuscrito, que el propio autor recupera en 1934 del Archivo General de la Nación, nos presenta como en 1815, el vals se tocaba y bailaba porque estaba de moda. El incremento que adquirió fue sumamente rápido y su influencia llegó a dominar sobre las demás composiciones de la época. El mismo señala que probablemente su antecedente es 1810 llamado Balsa según un comisario del Santo Oficio, llevado a San Salvador, C.A... señalaba: “ Dígalo a la presente el pecaminoso e inhonesto baile introducido en el día con el nombre de Vals, a quién con más propiedadse debía llamar Balsa que ha transportado a este reino las corrompidas máximas de la desgracia de Francia...”³²

A lo largo de casi tres siglos se constituyó no una sino varias formas musicales, sacras y profanas, cultas y populares.

De región en región se dio el mestizaje musical; de matriz europea, arábiga, negra e indígena, en la que los cortes y períodos tradicionales han contribuido más para reformular como no debemos de investigar una historia que aún reclama su escritura.

Notas

¹ Se trata de uno de los primeros testimonios ingleses sobre los territorios españoles. Tuvo un gran impacto en su tiempo y Colbert ordenó su publicación en Francia en 1677, también circuló en holandés desde 1680 y al español en 1838. La edición más citada corresponde a la de J. Eric Thompson. Véase: Gage, Thomas, *Travels in the New World*. Norman, University of Oklahoma Press, 1958. La obra de Thomas Gage, ha sido utilizada indistintamente como fuente, sin embargo su participación en los intentos de invasión inglesa y en especial su actitud frente al mundo católico español deben de hacer reflexionar el alcance de su testimonio. Al respecto I. Leonard lo ubica en el contexto de crónicas de viajeros como renegado católico. Véase: Leonard, Irving. *Viajeros por la América Latina colonial*, FCE. 1992. p. 22

² Saldivar, Gabriel y Osorio Bolio, Elisa, *Historia de la Música en México (época precortesiana y colonial)*, México, 1934, p. 166.

³ Brading, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, FCE., 1991. p. 12.

⁴ *Ibid.* p. 15 y 16.

⁵ Véase Stevenson, Robert p. 9.

⁶ Véase Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, FCE., 1991. p. 279. Es conveniente reflexionar sobre la observación que hace: "Historiadores y Etnólogos por igual han pasado por alto la revolución de los modos de expresión, en pocas palabras, el paso de la pictografía a la escritura alfabética en el México del siglo XVI..." Si como él señala: el uso de la escritura modificó la manera de fijar el pasado, acaso no éla polifonía modificó su percepción estética del mundo?

⁷ El propio Stevenson ha hecho señalamientos constantes de la adquisición de material único por parte de Gabriel Saldivar, quien en su intensa actividad bibliófila incorporó más de quince mil partituras mexicanas del siglo XIX. Posee cuatro de las tabladuras conocidas para laúd, cítara y vihuela que datan de los siglos XVI, XVII y XVIII; material con el que elaboró la Bibliografía de musicología y museografía mexicanas.

⁸ Véase Orta Velázquez, Guillermo, *Breve historia de la música en México*, México, Joaquín Porrúa editores, 1970.

⁹ Barwick, Steven, "Sacred Vocal Polyphony in Early Colonial Mexico", tesis doctoral, Harvard University, 1949. Ray, Alice, "The Double-chior music of Juan Padilla", tesis doctoral, University of Southern California, 1953. Duncan, Mary Elizabeth "A sixteenth-Century Mexican Chant Book: Pedro Ocharthe's Psalterium an(t)iphonarium, Sanctorale, cum Spsalmis & Hymnis (1584)", *Disertation Abstracts International*, 37/2 (august, 1976), 680 A. Se trata, en los dos primeros trabajos, de tesis doctorales eruditas sobre musica catedralicia en las ciudades de México y Puebla durante los siglos XVI y XVII.

¹⁰ Véase Stevenson, Robert, *op. cit.*, p. 47. Ahí el propio autor comenta como la llegada de seis libros manuscritos de música coral de origen mexicano, a la biblioteca Newberry de Chicago en 1899, permitió en 1979 a Eliyahu Arie Schleifer escribir el estudio más completo y detallado que se haya intentado sobre el repertorio polifónico que se cantaba en un convento de la ciudad de México.

¹¹ Stevenson, Robert, *La música en el México de los siglos XVI al XVIII*; y Guzmán Bravo, José A. "La música instrumental en el virreinato de la Nueva España", en *La música de México*, Julio Estrada editor, Tomo I, 2. *El periodo virreinal (1530 a 1810)*. México. UNAM, 1986.

¹² Rowell, Lewis, *Introducción a la Filosofía de la Música. Antecedentes históricos y problemas estéticos*. Barcelona, España, Editorial Gedisa, 1987. p. 89.

¹³ Palisca, Claude, *La música del Barroco*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Victor Leru, 1978. pp. 11 a 45. El propio autor identifica en el barroco por lo menos tres fases claras: la que él llama de preparación que comienza "temprana" alrededor de 1550 y agotada en 1640. hacia 1690 hay un cambio de formas espontáneas y pragmáticas a reglas y patrones fijos, para finalmente llegar al denominado alto barroco, en la primera mitad del siglo XVIII.

¹⁴ Véase Aguirre, Beltrán, "Baile de Negros", *Heterofonía*, Marzo - Abril de 1971. También Alejo Carpentier, desde la literatura ha propuesto esta diferenciación del barroco en América: "¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? -se pregunta y se responde Carpentier- Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo, el barroquismo americano se acrece con criolledad, con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra de hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente... la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu de por sí es un espíritu barroco." Carpentier, Alejo, *Lo Barroco y lo real maravilloso*, en *Tientos diferencias y otros ensayos*, Barcelona, España, Plaza Janès editores, 1987. p. 112.

¹⁵ Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, vol. II, México, El Colegio de México, 1984. p. 659.

¹⁶ Gabriel Saldívar publicó originalmente dos motetes de lengua nahuatl.

¹⁷ Guzmán, *op. cit.*, pp. 151-158. Orta, *op. cit.*, pp. 244 - 245.

¹⁸ En general debe de tomarse en cuenta las observaciones de Alfonso Mendiola Mejía, en el sentido de considerar el horizonte historiográfico de los cronistas, en el uso que de estos se hace como "fuentes" de primera mano. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México, Universidad Iberoamericana, 1991.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

²⁰ Stevenson, *op. cit.*, p. 35.

²¹ Saldívar *Op. cit.* p. 180

²² Vale la pena recordar que para muchos investigadores, más orientados a la musicología que a la historia, la delimitación era tajante; así el propio Saldívar consideraba en 1934 lo siguiente, en relación a música profana y religiosa: "...aquella entre los colonizadores de preferencia, ésta para enseñar a los indígenas el idioma e inculcarles la fe; la primera en las ciudades, la segunda en las iglesias, conventos, conglomerados de los campos y poblados indígenas; una de carácter puramente social, otra meramente espiritual." Véase. Saldívar *Op. cit.* p. 87.

²³ Saldívar, *op. cit.* p. 154.

²⁴ Stevenson, *op. cit.* pp. 53-56.

²⁵ El mismo comentario de R. Stevenson puede ser encontrado en G. Orta, G. Saldívar, e inclusive el propio M. Ponce tiene señalamientos en esta dirección. Véase, R. Stevenson, *op. cit.* p. 66 quien ejemplifica con diversos villancicos.

²⁶ Stevenson, *op. cit.* p. 46.

²⁷ La producción de Salazar es la mayor encontrada en esa época de la escuela palestriniana. Sus obras son misas, motetes, himnos, te deums, gran número de villancicos. Véase: Saldívar, *op. cit.* p. 108.

²⁸ Desde un principio los músicos estaban obligados a dominar varios instrumentos; así por ejemplo el que tocaba Bajón (similar al fagot), era trompetista y debía tocar chirimía y flautas. El polifacetismo que se exigía a los que tocaban era común por lo tanto corneta,

Chirimía y bajon, sacabuche. En otro sentido se consideraban las cuerdas arpas, guitarras y ministriles. Corneta chirimía y bajon, siguieron siendo instrumentos hasta 1760... se fue cambiando la preferencia por el violín, y el bajoncillo (bajo soprano). También violin o violón. Saldivar por su parte, y ratificado por Stevenson y Guzmán Bravo nos enlista la compra de instrumentos que en 1759 se realizó para una orquesta clásica en la ciudad de México. *Op. cit.* p. 55.

²⁹ Véase: Gal, Hans, El mundo del músico. Cartas de grandes compositores, siglo XXI, México, 1983. pp. 27-29

³⁰ Las "Follas" estaban organizadas con varios pasajes inconexos de comedias, sainetes, etc., mezclados con secciones de música. Orta, *op. cit.* p. 234-235.

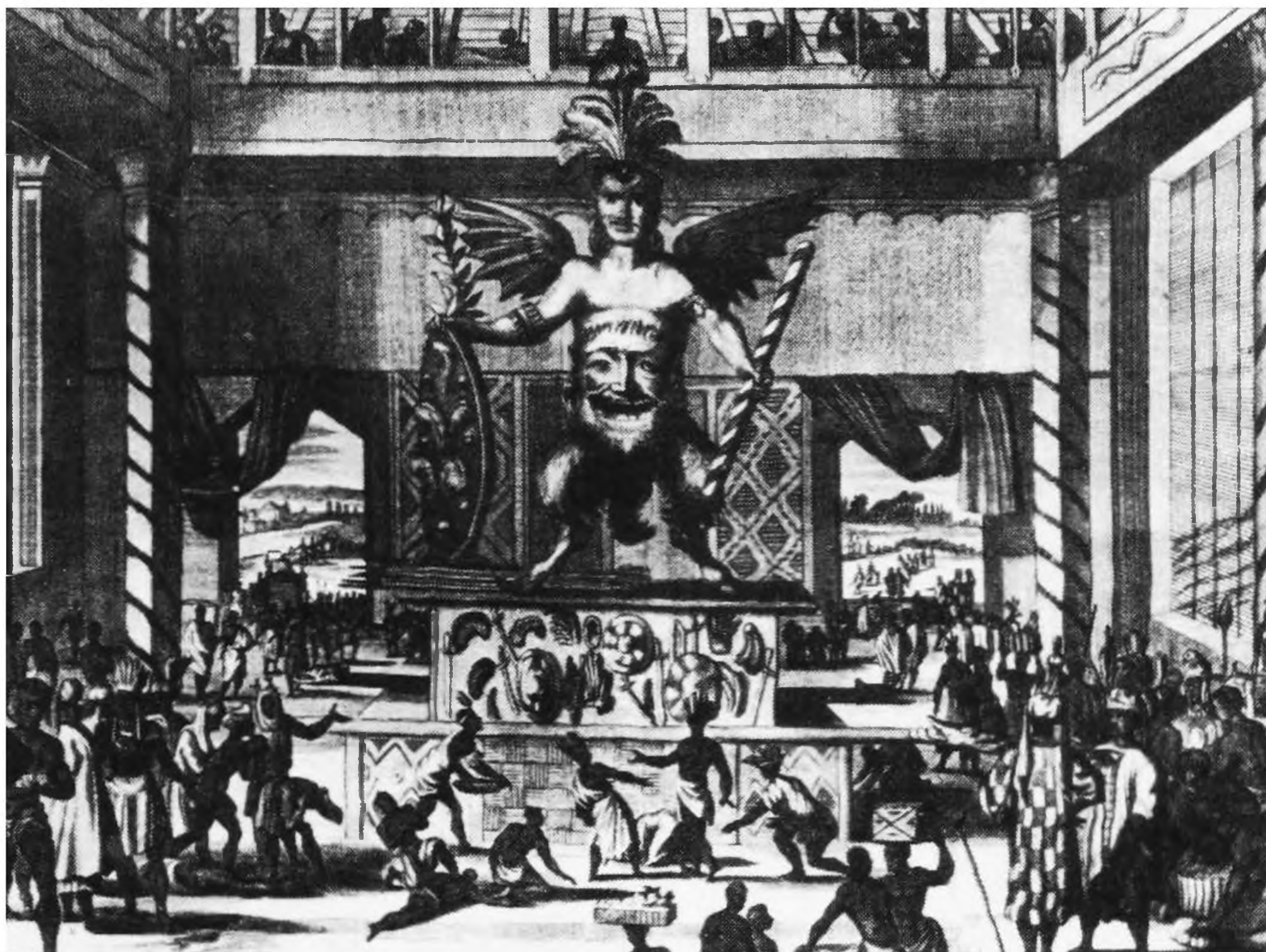
³¹ Véase carta de Monteverdi, Venecia 8 de julio de 1628, en Gal, Hans, *op. cit.* p. 27-28.

³² Saldivar, *op. cit.* p. 177 a 180.

Bibliografía

- Abraham, Gerald, *The age of Humanis (1540-1630)*, Oxford University Press, 1979.
- Brading, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, FCE. 1991.
- Bragard, Roger et al., *Musikinstrumente Aus zwei Jahrtausenden*, Stuttgart, CHR, Belser Verlag 1968.
- Campos, Rubén M. *El folklore y la música Mexicana. Investigación acerca de la cultura musical en México, 1525-1925* México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.
- Carpentier, Alejo, *Tientos diferencias y otros ensayos*, Barcelona, Plaza Janès editores, España, 1987.
- Chamorro, Arturo. *La música popular en Tlaxcala*. México, Premia Editora. La red de Jonas, 1983.
- Gal, Hans, *El mundo del Músico. Cartas de grandes compositores*. México, Siglo XXI, 1983.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, FCE. 1991.
- Gúzmán, Bravo, José A. "La música instrumental en el virreinato de la Nueva España", en *La música de México*. Julio Estrada editor, Tomo 1, 2. *El período virreinal (1530 a 1810)*. México, UNAM, 1986.
- Herrera y Ogazón, Alba. *Historia de la música en México*. México, Universidad Nacional, 1931.
- Galindo, Miguel. *Nociones de historia de la música mexicana*. Colima, tipografía de El Dragón, 1933. 636 pp.
- Leonard, Irving. *Viajeros por la América Latina colonial*, FCE. 1992.
- Mayer-Serra, Otto. *Panorama de la música mexicana desde la independencia hasta la actualidad*. El Colegio de México, 1941.
- Lewis, Anthony, *Opera and Church music (1630-1750)*, *New Oxford history of music*, Volume v, London, Englan, 1975.
- Mendoza, T. Vicente. *Panorama de la música tradicional de México*. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM (Estudios y fuentes del arte en México, VII). México, 1956.
- Orta, Velazquez, Guillermo, *Breve historia de la música en México*, Joaquín Porrúa editores, México, 1970.
- Palisca, Claude, *La música del Barroco*, Editorial Victor Leru, Buenos Aires, Argentina, 1978.
- Romero, Jesús C. *La historia crítica de la música en México como única justificación de la Música Nacional*. México, Rodarte, 1927.
- Rowell, Lewis, *Introducción a la Filosofía de la Música. Antecedentes históricos y problemas estéticos*. Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1987.

- Sachs, Curt, *The history of musical instruments*, W.W. Norton & Company, New York, USA, 1968.
- Saldivar, Gabriel, *Historia de la Música en México*, Editorial "Cultura", 1934.
- Stanford, Thomas. *The Mexican son. Yearbook of the International Folk Music Council*. Ontario UNESCO, vol. IV. 1972.
- Stevenson, Robert, "La música en el México de los siglos XVI al XVIII", en *La música de México*, Julio Estrada editor, Tomo I, 2. El período virreinal (1530 a 1810). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- Sturrock Susan (editor), *Musical instruments of the world*, Bantam Books, USA, 1978.
- Thomson, Guy. "Bulwarks of Patriotic Liberalism: the National Guard, Philharmonic corps and Patriotic juntas in Mexico 1847-1848". en *Latin American Studies*, número 22. pp. 31-69.
- Young Osorio, Sylvana, *La música en México (Guía bibliográfica)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, Volúmen II, El Colegio de México, México, 1984.



LOS PREJUICIOS, ARENA MOVEDIZA DE LA TRADICIÓN

SILVIA PAPPE

Vemos el universo tal como es,
porque no estaríamos aquí para
observarlo si fuera diferente.

Stephen Hawking

La tensión real, ciertamente una
tensión productiva, a la que un
historiador debería verse expuesto,
es la tensión entre la teoría de una
historia y el examen de las fuentes.

Reinhard Koseleck

Introducción



i la preocupación sobre los prejuicios ha dado lugar, en varios ensayos anteriores a éste, a preguntas concretas sobre el comportamiento de grupos e individuos en la sociedad colonial, las consideraciones teóricas sobre los prejuicios me llevan casi de inmediato hacia una reflexión más a fondo sobre los quehaceres teóricos del historiador, que no dejan de asomarse detrás de su trabajo cotidiano. Y no me refiero a una metodología que podamos “aplicar”, sino al tipo de reflexiones que conducen siempre a más preguntas que respuestas: a todo aquéllo que, si bien ha estado en el debate de los filósofos y teóricos de la historia a lo largo de decenios cuando no siglos, no sólo vale la pena sino que es preciso retomar una y otra vez, rematizando, transformando, combinándolo, acudiendo a enriquecedoras ideas provenien-

tes de campos de conocimiento aparentemente ajenos a la historia y, en general, a las ciencias sociales.

La lectura de documentos de la época colonial, sobre todo de aquéllos inmediatamente posteriores a la conquista, muestran al lector actual un contexto social y cultural lleno de contradicciones causadas en primer lugar por diferencias entre la sociedad española y las culturas prehispánicas que, aunque no permitiera comparaciones inmediatas, sí provocaban una urgente necesidad de realizarlas. Esta necesidad, que se genera en la de comprenderse a uno mismo, al entorno, las diferencias y a lo que se podía observar tan extraño e inesperado, se reducía en la vida cotidiana frecuentemente al impulso irreflexivo de integrar lo que no se comprendía, a la imagen propia del mundo. Esto lo podemos “explicar” con un término como prejuicio: lo desconocido o lo otro se integra a lo conocido o lo propio, sin que el modelo propio de la visión del mundo se altere considerablemente.

Sin embargo, la visión del mundo, la perspectiva que se utiliza para observar lo ajeno y definirlo como tal, la posición que se toma como observador de sí mismo y de lo demás, no son elementos sencillos que logren explicar lo que se suele llamar prejuicio, ni mucho menos aquéllo que habría que analizar a través de estos prejuicios y comprender a pesar de ellos.

El problema se multiplica en el momento en que este impulso irreflexivo y ciertamente inconsciente pase a formar parte del instrumental del historiador: desde la ilustración, la noción de una realidad única en combinación con la idea de una verdad que se puede percibir, conocer y definir racionalmente, y que por lo tanto es igualmente única, implicaba la preponderancia de una visión de esta realidad sobre otras visiones que eran consideradas erróneas, falsas. Curiosamente, muchos científicos sociales aún en la actualidad están convencidos de que en las ciencias exactas, sobre todo las naturales,

sigue persistiendo la certeza científicamente comprobable de una realidad única que obedece a leyes (naturales también) que se pueden reconocer y que dan a conocer a la vez que explican esta realidad objetiva. Si bien sabemos que las ciencias sociales son diferentes, que sus posibles leyes, además de no ser causales, son más complejas, dado que no se pueden aislar fragmentos de realidad social para hacer experimentos de laboratorio, esta idea que se tiene en las ciencias sociales acerca de una realidad única es (para empezar a expresarme en una serie de círculos viciosos) un claro prejuicio que data de la ilustración. Esta idea sólo pudo sobrevivir tanto tiempo por otra idea (otro prejuicio) que forma su polo opuesto, y que fue creado igualmente en la ilustración: el prejuicio de que el prejuicio es algo negativo y que tiene que ser superado mediante, precisamente, la razón científica que conduce a la verdad. A más tardar desde principios del siglo XX, los físicos teóricos empezaron a reconocer y estudiar la imposibilidad de definir una realidad única, unívoca: resultados testimoniales son la teoría de la relatividad, la de los cuantos, el principio de la indeterminación, etc. Si se ha movido el concepto de realidad en las ciencias exactas, cabe la pregunta, de si el concepto definido por él, no habrá sufrido ciertos cambios similares, y que hablamos de prejuicios pensando en lo que solían ser los prejuicios del siglo XIX.

Ya en el interior de la teoría de la historia, observamos una evolución distinta que parece oscilar entre extremos como el positivismo y el relativismo del historicismo, hasta llegar a la conclusión, compartida por ambos polos de que la posibilidad de reconocer la realidad histórica requiere de la elaboración de una teoría propia.¹ Recientemente aumenta la integración de reflexiones provenientes de las ciencias del lenguaje y sobre todo de la hermenéutica, al quehacer del historiador. Esto último se debe al reconocimiento de que lo más frecuente para llegar a una comprensión de la historia consiste en la

comparación y consecuente comprensión de distintas fuentes, dando prelación sobre los testimonios orales (que quedaron para los antropólogos y etnólogos, o bien para los sociólogos o cualquier otro científico social que se ocupe con expresiones de culturas o grupos sociales sin escritura) a documentos, incluyendo relatos, costumbres, testimonios plásticos, etc., en el afán de descartar lo más inverosímil y de crear a través del conjunto de los documentos lo más cercano a una posible verdad o imagen del pasado. Se ha llegado a la conclusión de que la historia es lo que se presenta de ella, es decir: textos que narran hechos, más que estos mismos hechos, ya que nunca podríamos tener un acceso directo con una perspectiva completa, ideal, a ellos -si bien Hegel aún exigía este ideal.

La variedad de estos intentos metodológicos y teóricos, así como la insólita idea que muchos científicos sociales suelen tener acerca del concepto de realidad que supuestamente se maneja en las ciencias exactas (y que yo tampoco pretendo comprender en su totalidad), se revierten sobre el concepto de prejuicio. Las siguientes líneas no son más que unos apuntes acerca de la problemática del historiador actual, sus enfrentamientos y posibilidades de proceder en su quehacer cotidiano: el acercamiento a la historia a través de los textos de otros historiadores y de cómo la vieron ellos. La historia se refiere, entonces, a algo que existe principalmente en la conceptualización de diversos historiadores, pero que no tiene, por la aceptación actual de su temporalidad y de los cambios de interpretación que ésta permite, un contenido definitivo, cerrado. Todo ello fiel a la exigencia de explicitar una teoría de la historia posible, que suele estar implícitamente en toda obra historiográfica.

El manejo de un concepto como prejuicio para la época de la conquista y los inicios de la colonia, es en sí problemático, cuando no contradictorio, ya que lo entendido actualmente bajo este concepto, adquirió su significado apenas en la ilustración y, con retoques del romanticismo, tuvo su auge en el siglo XIX, sobre todo en lo referente a la carga negativa y la idea implícita de ser lo contrario a la racionalidad científica, a la verdad.

Para Gadamer, quien eleva la historicidad de la comprensión a un principio hermenéutico (partiendo de la pre-estructura de la comprensión descubierta por Heidegger), el manejo de prejuicios forma parte del proceso de comprensión:

Quien pretenda comprender un texto, siempre realiza una prefiguración. El (lector) anticipa para sí un sentido del todo, en cuanto se muestre un primer sentido en el texto. Este a su vez sólo aparece porque se lee el texto ya con ciertas expectativas respecto a un sentido determinado. En la elaboración de tal esbozo, que ciertamente se revisa continuamente a partir de lo que resulta, al seguir introduciéndose en el sentido, consiste la comprensión de lo que está escrito.²

Vorentwurf (pre-figuración) y *Vorurteil* (prejuicio) vienen a tomar un significado muy similar en la hermenéutica de Gadamer, sobre todo porque al término de prejuicio, le quita todo peso histórico proveniente de la ilustración, neutralizándolo. La comprensión es, entonces, un proceso en que se van corrigiendo las pre-opiniones en la medida en que se comparan con el (los) objeto(s) de estudio, en una lenta búsqueda de la verdad. Tenemos así varias tensiones que aparecerán a lo largo de estas notas reflexivas, entre ellas la siguiente: entre los prejuicios que se van resolviendo y la configuración del sentido en el proceso de comprensión, lo cual

finalmente no es más que un problema de “traducción” para el autor de Verdad y Método. En el primer capítulo de la segunda parte, “Elevación de la historicidad de la comprensión al principio hermenéutico”,³ Gadamer expone la historia del término/concepto de prejuicio y sus respectivas implicaciones, para concluir al final en esta aceptación neutralizada.

Yo quisiera proponer, al contrario, que la historiografía no puede prescindir de los significados anteriores o “rebasados” de un concepto -eso es lo que hace tan complejo, precisamente, el pensamiento histórico-; se debe insistir en la necesidad de una especie de presencia simultánea de todo lo que se ha dicho, es decir: al revés de lo que se consideraba un historiador ideal que estuviera en todos los lugares, todos los tiempos, viendo desde todos los ángulos. No es que el historiador tenga que estar en todo, sino que el todo tiene que estar presente en el trabajo del historiador.

Gadamer nos mete (por lo menos a mí) en dos problemas: en primer lugar, aun si tomamos el concepto de prejuicio como prefiguración para el momento de la conquista y la primera época de la colonia, hay una valorización inmediata de lo propio y lo extraño y un afán por integrar lo otro a la visión del mundo propia que se considera más correcto. Por lo menos eso es lo que expresan los textos historiográficos por excelencia generados en este momento: las crónicas, y a partir de ellas, los análisis consiguientes redactados por historiadores, políticos, incluso la mayoría de los legisladores. Extrañamente, es la Inquisición la que decidiría excluir de la legislación propia a los indígenas, a los que no se les podía responsabilizar por faltas cometidas por desconocimiento de la religión cristiana, si bien los excluye por considerarlos una especie de menores de edad, no por reconocer su propio derecho. La vida cotidiana (política, económica en lo que se refiere a la organización social) reconocería más estas diferencias; los prejuicios, sin embargo, se extienden

hacia el lado de la formación de normas, prohibiciones para ciertos grupos sociales y sobre todo raciales. La idea de comprensión siempre es, también, de autocomprensión. El límite entre comprensión y conocimiento por un lado, y adaptación, intento de integración, imposición de un sentido, un significado por el otro, solía borrarse con frecuencia.

Además, el proceso de conocimiento que implica la continua corrección de pre-opiniones conforme se vaya analizando un texto, implica la existencia de un genuino interés por conocer aún lo que es diferente a lo conocido, a lo propio. Cuando Gadamer habla de la comprensión y las pre-opiniones etc., parte a su vez de una pre-opinión: el que se es capaz de reconocer la existencia de un otro que es distinto a uno mismo, de que a uno le interesa la opinión de este otro y que uno quiere comprenderla. Para el siglo XVI (y aún para los siglos XVII y parte del XVIII), sin embargo, no existe ni siquiera la posibilidad de tal apertura de interpretación (ya sea de la realidad, ya sea de un texto). La otredad aún quedaba excluido de lo humano: estaba en los ángeles, lo demoniaco, en lo salvaje, en los animales...

Así, la vieja tradición de distinguir al hombre del animal y con ello también al animal del hombre, fija tanto la humanística como la zoología respecto a determinadas orientaciones en cuanto condiciones de perfección, déficits, posiciones en el orden de la creación, etc.⁴ La preferencia por diferencias en las cuales el observador se puede colocar a sí mismo del mejor lado, es un ejemplo para un prejuicio difícilmente desenmascarable.⁵ En este sentido, la selección de una diferencia principal por un lado es un indicador para la capacidad cognitiva del observador, pero por el otro, es frecuentemente también una tentación para enunciados sobre uno mismo.⁶

La historia caminaba de acuerdo a cómo Dios la tenía prevista, a partir del mundo como se le conoce a través de la Biblia. Un continente nuevo, pueblos no previstos en los textos sagrados, tenían que corresponder a una explicación

que concordaba con estos textos. La verdad acerca del mundo es unívoca, fija, y en ella tenía que caber la realidad. Toda interpretación acerca de esta realidad sorpresiva se tiene que supeditar a la máxima autoridad que es Dios, y no se puede conocer sino a través de la Biblia,⁷ interpretada por autoridades eclesiásticas (la ciencia haría lo mismo, cambiando la autoridad divina por la de la razón y la objetividad; también la tradición tomaría, sobre todo en la vida cotidiana, en la moral, incluso en el Derecho, un lugar similar de autoridad). Sin embargo, resulta sencillo advertir que el problema no termina al decir que el prejuicio se inscribe en una tradición considerada como autoridad. El prejuicio propio se juzga como expresión de una tradición, mientras que el de otro hacia uno suele menospreciarse como desconocimiento de esta tradición precisamente. La espiral entra a un segundo nivel.

Las dificultades a las que se enfrenta el historiador actual al trabajar los textos producidos en la colonia, consiste principalmente en la duda acerca de su contenido, aun a sabiendas que no disponemos de otras perspectivas. Las visiones que sí conocemos, manifiestan que, ante lo otro, nadie se imaginaba siquiera la posibilidad de que existiera este otro -y esta afirmación vale para ambos lados. ¿Por qué, entonces, y cómo se puede hacer una investigación sobre el manejo de los prejuicios durante la conquista? Sólo considerando este manejo como parte del mismo proceso de historización de la percepción, comprensión y conceptualización de la época en la época misma y posteriormente.

Quizás esto sólo evidencie un problema básico de la historia en general, ya no tan sólo de la sociedad colonial que simplemente lo muestra con mayor claridad, dados los extremos de la situación de confrontación de varias culturas: los documentos generados para describir/documentar una realidad, si bien ya son producto de una interpretación,

no parten de las mismas bases que un texto interpretativo/explicativo -y el historiador tiene que tener en mente ambas.

La pregunta sobre los prejuicios invita, entonces, a tomar por lo menos dos caminos que signifiquen distintos, pero inseparables niveles de reflexión: por una parte, está lo que dicen los prejuicios sobre quien los maneja, sobre quien escribe una crónica por ejemplo, un texto, es decir sobre el sujeto de la escritura y el mundo en que se inscribe, más que sobre el tema aparentemente real del documento: Una verdad a contrapelo, a pesar suya. Por el otro lado, el historiador enfrenta las dificultades para leer/comprender, aparte de los textos mismos que selecciona como fuentes y textos interpretativos, las circunstancias bajo las que fueron escritos. Así, un texto historiográfico tiene un doble contenido: lo que pretende (d)escribir, y lo que dice, entre líneas, acerca de la posición, la perspectiva, el horizonte de quien escribe.

Esto significa que no sólo tenemos que hacer un análisis historiográfico comparado de las fuentes, sino también un estudio comparado y una constante evaluación de las visiones del mundo, del concepto de la realidad y la propia historia que hayan manejado los textos historiográficos en cada momento. Ni la teoría de la historia ni la realidad tenían la aceptación en el siglo XVI que tienen actualmente, de manera que un texto de historia actual no se puede comparar sin más con uno del siglo XVI. La pregunta que por lo pronto tendré que dejar abierta, es: ¿se trata de un problema inherente al texto que se debe interpretar? Un problema de la narración, de la hermenéutica -o de la intención (difícilmente accesible o reconstruible) de quien escribe?

Como un muy breve comentario más al trabajo de Gadamer, en el sentido de cómo describe la evolución del concepto de prejuicio, quisiera añadir lo siguiente: el concepto de prejuicio se ha deslindado, a través del tiempo,

en el sentido de que a partir de un límite trazado por su significado, un lado, casi siempre el positivo, se integra a otros conceptos (autoridad divina o eclesiástica, pensamiento político instalado en el poder, normas legales, tradición, razón científica, objetividad, verdad, etc.), mientras que el otro lado se quedaba con una carga cada vez más negativa: el prejuicio que se conoce a partir de la ilustración. Este proceso de valorización que fue delimitando el concepto, redujo la original idea de prejuicio a un solo lado de la misma valorización, convirtiéndola prácticamente en sinónimo para esta prevalorización negativa. El papel de esta prevalorización o prejuicio con carga negativa, consiste principalmente en darle significado concreto al lado opuesto, es decir, al lado que por definición sería positivo. Podríamos volver a expandir esta reducción, poniendo en práctica una de las ideas básicas de Benjamin, quien proponía que el historiador, entre otras tareas, tenía que recuperar todas las cargas negativas desechadas a lo largo de la historiografía.



II

En este contexto, quisiera limitarme a esbozar tres preguntas:

Si por una parte aceptamos que los prejuicios (cierto tipo de prejuicios, aquéllos que se pueden salvar del lado positivo de la valorización de un enunciado) se van ajustando, “corrigiendo” en el proceso cognitivo, no obstante tenemos que estudiar qué implica para el historiador si surge el caso

donde ésto no necesariamente funciona: donde los mismos conceptos a que alude Gadamer, autoridad, tradición, suelen poner del otro lado de la delimitación conceptos como otredad, pluralidad de voces, la misma idea de una diferenciación valorativa, el saberse dentro de una y no la historia. Esto está relacionado estrechamente con el problema de la autocomprensión sin la cual sería imposible la comprensión, el interés por apreciar algo distinto en lugar de integrarlo simplemente en lo propio considerándolo único. Sólo entonces, la tarea de la hermenéutica en este procesamiento de las pre-opiniones hacia el conocimiento, podrá aspirar a tener su lugar, como anota Gadamer, en el *Zwischen*, en “el medio de”: en la tensión y la polaridad entre lo familiarizado y lo extraño.⁸

Por otra parte, surge la pregunta de cómo una pre-opinión individual errónea (basado, claro está, en el entorno socio-cultural de quien la realiza) se convierte en un prejuicio generalizado, en un prejuicio con rasgos culturales. La relación entre esta individualidad y los prejuicios generalizados a nivel social es tanto más importante porque es a través de los textos dobles -fuente e interpretación- que se realizan los procesos de construcción de realidad al interior de cada cultura.

Un punto fundamental que debe considerarse además en este contexto, es que el propio proceso de conocimiento se divide, por sus intenciones, en normativo y cognitivo, creando otra tensión constructora de realidad: el historiador se mueve, para sus análisis, entre las normas y la interpretación que apenas está elaborando; entre normas inmanentes a una cultura, la escala moral al valorarse o apreciarse, es decir al juzgarse las fuentes seleccionadas y las circunstancias en que fueron generadas, así como los marcos teóricos que los modularon.

El término símbolo introduce además la idea de regla no sólo en el sentido que acabamos de decir -reglas de descripción y de interpretación para acciones singulares-, sino en el de norma. Algunos autores como Peter Winch (*The idea of a Social Science*, Londres 1958) incluso privilegian este rasgo, al caracterizar la acción significativa como rule-governed-behaviour. Se puede clarificar esta función de regulación social comparando los códigos culturales con los genéticos. Como estos últimos, aquéllos son “programas” de comportamiento; como ellos, dan forma, orden y dirección a la vida. Pero, a diferencia de los códigos genéticos, los culturales se han edificado en las zonas derrumbadas de la regulación genética, y sólo prolongan su eficacia a costa de una reordenación completa del sistema de codificación. Las costumbres, los hábitos y todo lo que Hegel colocaba bajo el nombre de sustancia ética, de la *Sittlichkeit*, previa a cualquier *Moralität* de orden reflexivo, toman así el relevo de los códigos genéticos.

Con arreglo a las normas inmanentes a una cultura, las acciones pueden valorarse o apreciarse, es decir, juzgarse según una escala preferentemente moral. Adquieren así un valor relativo, que hace decir que tal acción vale más que tal otra. Estos grados de valor, atribuidos en primer lugar a las acciones, pueden extenderse a los propios agentes, que son tenidos por buenos, malos, mejores o peores.⁹

Ante el problema de lo normativo y lo cognitivo, nos preguntamos si realmente se hacía esta diferencia, o si al conocer algo nuevo, parte del objetivo de describirlo como si perteneciera a lo propio, consistía en establecer y reafirmar normas, e imponer sentido y significado a lo desconocido. La comprensión cognitiva sólo es posible si se “presenta una unidad perfecta de sentido”,¹⁰ opina Gadamer -pero las crónicas (nuestras fuentes a la vez que textos historiográficos de la época) son el mejor ejemplo de que esta unidad de sentido puede ser “falsa”, aun cuando se supone, como dice Koseleck, que los documentos, las fuentes que selecciona el historiador, impiden al autor que mienta. Esto se debe a que haya fuentes en sí incomprensibles o a que falten por haber sido destruidas (los códigos prehispánicos reúnen ambas dificultades), dejando sólo fragmentos de un gigantesco rompecabezas: en buena parte el mundo prehispánico lo sigue siendo aun para

nosotros. La comprensión se considera como fundición de horizontes, siempre y cuando se logre una especie de consenso universal. Si es un problema hermenéutico “leer” los textos escritos en la colonia, más lo será el comprender/leer las circunstancias bajo las cuales fueron escritos: la hermenéutica debe referirse a las condiciones de la comprensión que es la base de estos textos.



III

El historiador que se enfrenta a las crónicas, para seguir con el mismo ejemplo que he utilizado en abstracto, se encuentra de inmediato con otra contradicción aparente: la temporalización de la historia (su “historización”) no se da sino hasta el siglo XVIII. Antes, los textos de historia, fiel a su tradición de exempla, sirven de modelo, son “ejemplares”, muestra de la “moral”, y su objetivo es servir de “enseñanza”.¹¹ Pero también tenemos el testimonio de los cronistas que pretendían dejar manifiesto, es más, por escrito cómo fue aquello que vivían, recopilando por una parte información de los indígenas (testigos oculares de su propio mundo destruido), e interpretando por el otro, según sus propias normas y tradiciones sacralizadas y políticas la nueva realidad expandida. Por decirlo de otra manera, manejaban un concepto de historia como acontecimiento (la crónica en su aceptación primera). Pese a ello, la autoridad divina y la tradición propias, constituyen el filtro a través del cual

se percibe e interpreta en primer lugar la experiencia, se le busca una unidad de sentido y se escribe la crónica. Es precisamente en este lugar que se rompe el círculo hermenéutico de la comprensión. Gadamer dice que el círculo, ni objetivo y subjetivo,

describe la comprensión como engrane del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto, no es una acción de la subjetividad, sino que se determina mediante el común denominador que nos une a la tradición. Mas este común denominador se encuentra en constante formación en nuestra relación con la tradición. No es simplemente una condición previa, bajo la cual nos encontramos desde siempre, sino que nosotros mismos la construimos, en cuanto comprendemos, participamos en el acontecer de la tradición y así continuamos determinándola.¹²

El problema de las primeras fuentes de la historia colonial, las crónicas, no pueden cumplir precisamente con el requisito de la comprensión en base a una tradición: La tradición del otro es igualmente desconocida como el mundo a que ingresa, por ejemplo, el cronista. Al interpretar lo que observa, lo que le narran los testigos, es interpretado de acuerdo a una tradición que nada tiene que ver -lo cual termina en una violación no sólo de la interpretación, sino también de ambas tradiciones, aun cuando se pretende (y nadie niega el esfuerzo que se hace en este sentido) construir una unidad perfecta de sentido. Cuando hablamos de prejuicios, hablamos, entonces, de la camisa de fuerza puesta a ambas tradiciones, a ambas realidades, a una multiplicidad de voces que no fueron escuchadas sino a través de un filtro de “verdad” presuntamente única y definitiva, pero absolutamente reduccionista.

Si el siglo XVIII nos dejó con el prejuicio definido por su negatividad, también nos dejó con la tematización de la historia misma, es decir, con la temporalización del conocimiento. Es a partir de entonces que

...el pasado ya no se mantiene en el recuerdo mediante la tradición oral o escrita, sino que es reconstruido mediante un procedimiento crítico.¹³

Ya no es el presente pasado el que constituye el tema de la historia que había escrito y transmitido las historias. El propio pasado es tematizado... Una narración de presentes pasados se convierte en una representación reflexionada del pasado. La ciencia histórica, considerando su posición temporal, se convierte en investigación del pasado.¹⁴

De la temporalización de la historicidad, nuevamente se pasa con cierta facilidad a la reflexión como parte del quehacer cotidiano de la historia. Además de ser una ciencia de la interpretación, la historiografía es evidentemente una ciencia de la reflexión teórica constante, y en esto sí podemos aprender algo de las ciencias exactas, aunque sea tan sólo para enfrentarnos a las permanentes críticas a que parece invitar la hermenéutica: el peligro del relativismo en que podría caer un historiador, cuando habla de la necesidad de apoyarse en textos (narrativos) más que en hechos: la física teórica, por ejemplo, tiene que trabajar, hoy más que nunca, con hipótesis, un procedimiento legítimamente científico. Estas hipótesis no necesariamente pueden ser comprobadas - por eso se habla de física teórica. Curiosamente, en las ciencias sociales, y sobre todo en la historia, la “valentía a formar una hipótesis”¹⁵ es llamada relativismo precisamente por aquellos historiadores que pretenden basarse en métodos científicos.¹⁶

De aquí podemos construir la última tensión a la que quisiera hacer referencia en este texto, una serie aparentemente inconexa de fragmentos reflexivos más que teóricos, pero cuyas preguntas abiertas así como polos (con frecuencia contradictorios más que complementarios conformados en tensiones) que con Koseleck quisiera llamar tensiones productivas, me parecen fundamentales:

Hechos pasados y juicios presentes son los polos terminológicos al interior de la investigación práctica, a los que corresponden la objetividad y el partidismo en la teoría del conocimiento. Sin embargo, desde la

práctica de la investigación, el problema experimenta una distensión. Probablemente, detrás de la antítesis de la teoría cognitiva se oculta un problema falso. Porque también los hechos son, en el contexto historiográfico, condicionados por un juicio.¹⁷



Conclusiones que no lo son

Si la teoría de la relatividad, los cuantos, el principio de la indeterminación, pero también conceptos tan difíciles de imaginar como la del espacio curvado, o de los fractales, las dimensiones parciales, son partes de la descripción de la realidad física del mundo, eso para la vida cotidiana, para las ciencias sociales en general y la historia en especial, no parece tener consecuencias prácticas inmediatas: el tiempo como lo entendemos cotidianamente, las tres dimensiones que definen un lugar específico, parecen más que suficientes para determinar un acontecimiento. Pero la historia no sólo habla de un acontecimiento: desde el momento en que el historiador relaciona varios acontecimientos para encontrar un orden entre ellos, desde el momento que para encontrar este orden, tiene que reflexionar acerca de los demás órdenes que se les han adscrito a estos mismos acontecimientos y a otros que él no querrá tomar en cuenta, desde el momento en que habrá de intentar leer detrás de los textos, buscando más allá de las visiones que pudieran haber tenido, en el momento del acontecimiento o después, testigos, primeros intérpretes, interesados en el asunto, etc.: desde este mismo

momento, la idea de una realidad bastante menos simple que los parámetros que definen un acontecimiento, nos puede ser útil.

Porque entonces, una serie de hechos relacionados y ordenados, y a los que designamos un significado, una interpretación, no formarán ya simplemente una línea. Lo que solía ser la historia lineal en la mente de quien la recuerda, se convierte en un complicado y complejo entramado de muchas voces, de tiempos superpuestos (desde varios tiempos históricos hasta psicológicos), pluridimensional, en la conceptualización actual de la historia. Saber que existe una realidad mucho más retorcida conceptualmente, lo mejor que puede hacer es ampliar nuestros criterios al respecto: no porque todas las interpretaciones de un hecho histórico elaboradas a través del tiempo fueran válidas al mismo tiempo e indiscriminadamente, sino porque todas ellas están involucradas, aceptándolas, rechazándolas, invalidándolas, ampliándolas, etc., en esta conceptualización actual. Una interpretación novedosa no necesariamente sustituye a otras anteriores, existen paralelamente, en la memoria de quienes viven y recuerdan la historia. El horizonte del presente está en constante formación, al fundirse, en el proceso de comprensión, los horizontes accesibles al historiador.

Con las pocas alusiones a las ciencias exactas, nos hemos referido no a la física observada o la experimental, sino de la física teórica, a hipótesis que tienen que estar de acuerdo con leyes hasta donde ya se conocen. Se trata, pues, de una física de construcción mental en constante evaluación ante la realidad como se conoce hasta el momento de la investigación. ¿Por qué no usar esta libertad de la hipótesis en la historia? Los acontecimientos no nos permitirán elaborar ficción, siempre habrá elementos de corrección suficientes.

Notas

¹ Este requerimiento existe por lo menos desde los inicios de la ilustración.

² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1990 (6a. ed. rev.), p. 271.

³ *Ibid.*, pp. 270ss.

⁴ Para el caso de la zoología antigua, cfr. G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Science in Ancient Greece*, Cambridge Engl., 1983, pp. 7ss.

⁵ Como se sabe, Pierre Bourdieu (en *Ce que parler veut dire*, París, 1982) se ha ocupado intensamente con este caso, si bien únicamente con una selección limitada de una diferencia lineal jerárquica que puede ser proyectada en jerarquías sociales. Incluso el análisis lingüístico sigue este prejuicio, es decir: la diferencia de esta diferencia de otras, igualmente posibles. Buenas posibilidades de la autocolocación de quien hace la diferenciación, las ofrece también el esquema moral bien/mal o el esquema seguro/inseguro; e incluso, como ha descubierto la investigación científica, el esquema verdadero/falso, al ofrecer la posibilidad de juzgar los resultados de las propias investigaciones más como verdaderos, a contrario de los resultados de otros investigadores que se toman más bien como falsos.

⁶ Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990, pp. 74-75 (Las dos notas pertenecen al texto de Luhmann).

⁷ Queda la duda: aún ahora que las máximas autoridades e incluso las tradiciones han perdido su preponderancia, ¿es posible o no ver lo que no está de alguna manera prefigurado en uno?

⁸ Gadamer, *op. cit.*, p. 300.

⁹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. 1, *Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987 (Serie "Libros Europa"), p. 126.

¹⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 299.

¹¹ Cfr. Niklas Luhmann, *op. cit.*, *passim*.

¹² Gadamer, *op. cit.*, p. 298.

¹³ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 191.

¹⁴ *Ibid.*, p. 191-1.

¹⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹⁶ Quizás no estaría por demás aclarar por qué en varios puntos de estas reflexiones aludo a ideas de las ciencias duras/puras, si ya se ha visto que la historia es una ciencia aplicada: esta vez no se trata de trazar un paralelo entre las metodologías de investigación, es decir de tratar a la historia como a las ciencias naturales con sus leyes causales etc., sino de incluir en las reflexiones ciertos resultados e hipótesis de las teorías de ciencias exactas, como por ejemplo las investigaciones acerca de la realidad, el tiempo, el espacio, etc.

¹⁷ Koselleck, *op. cit.*, p. 203.

Visiones y Creencias, IV Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América, se terminó de imprimir en otoño de 1992 en Amacalli Editores, S.A. de C.V., Empresa 186-103, Col. Mixcoac Insurgentes, Tel. 611 41 19. La edición consta de 1000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Mtra. Silvia Pappe.



De Español y Indio Mestizo, ó Cholo.



De Español y Mestizo Castizo Cuarteron.



De Morisco y Española. Morisco.



De Morisco y Española Albina.



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD AZCAPOTZALCO. División de Ciencias Sociales y Humanidades
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES