

# PENSAMIENTO, ARTE *y* LETRAS

*Circulación de ideas en la Nueva España*

Wendy Lucía Morales Prado, coordinadora



EDITORIAL  
EL COLEGIO  
DE MORELOS

# PENSAMIENTO, ARTE *y* LETRAS

*Circulación de ideas en la Nueva España*

*Wendy Lucía Morales Prado, coordinadora*



Pensamiento, arte y letras: circulación de ideas en la Nueva España / Wendy Lucía Morales Prado coord. – – Primera edición. – – México: El Colegio de Morelos, 2023.

281 pp

ISBN: 978-607-59786-9-7

1. Literatura novohispana 2. Historia 3. Arte novohispano

***Pensamiento, arte y letras: circulación de ideas en la Nueva España***

D.R. de la edición © El Colegio de Morelos

D.R. © Wendy Lucía Morales Prado, coordinadora

Av. Morelos sur 154, esq. Amates, col. Las Palmas,

C.P. 62050, Cuernavaca, Morelos, México.

+52 777 318 0126 | +52 777 318 0127

www.elcolegiodemorelos.edu.mx

Primera edición, diciembre 2023.

ISBN: 978-607-59786-9-7.

Diseño de portada: Montserrat Ruíz Cabañas Chávez.

Imagen de portada: Detalle de *Santa Cecilia*, Andrés de Concha,

s. XVI. Museo Nacional de Arte, CDMX.

**Oscar Daniel Hernández González**

Coordinador de Difusión

**Eliezer Cuesta Gómez**

Edición

**Lea Gilbón Falcón**

Coordinación de dictamen

**Montserrat Ruíz Cabañas Chávez**

Diseño y producción editorial

**Susana Espinosa Martínez**

**Daniela Mac-Gregor Herrera**

**Betzabé González Pérez**

Corrección de estilo



Creemos que el conocimiento es un bien público y común, por ello, los libros editados en El Colegio de Morelos están disponibles en **acceso abierto y gratuito** en: <http://editorial.elcolegiodemorelos.edu.mx>.

Esta obra fue sometida a dictamen académico bajo el sistema de pares ciegos por investigadores externos a El Colegio de Morelos. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, sin permiso previo del editor.

Descargo de responsabilidad: A petición de la coordinadora y el autor, el capítulo “Santidad a flor de piel. El dolor josefino en el cristianismo moderno, s. XVII-XVIII” no contó con el proceso de corrección de estilo, por lo que podría no encontrarse estandarizado según las normas de citación del *Manual de Estilo Chicago 17a Edición* o las *Normas editoriales de El Colegio de Morelos*.

Impreso en México.



# PENSAMIENTO, ARTE *y* LETRAS

*Circulación de ideas en la Nueva España*

*Wendy Lucía Morales Prado, coordinadora*



**EDITORIAL  
EL COLEGIO  
DE MORELOS**

## CONTENIDO

<b>Presentación</b>	7
ALDO RODRIGO LUGO PÉREZ	
<b>Entre la espada y la pluma.</b>	
Consideraciones sobre la fundación de la Villa Rica de la Vera Cruz	13
ALEJANDRA CAMACHO RUÁN	
<b>La resistencia de mixcóatl: Entre el copal, el <i>nanacatl</i> y el <i>tepuztli</i>.</b>	
Proceso inquisitorial contra un indígena en la Nueva España	35
FRANCISCO JAVIER CÁRDENAS RAMÍREZ	
<b>“Los monges a reír y el diablo a correr...”</b>	
Visos sobre lo risible en la predicación a través de un exemplum	58
ADRIÁN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ	
<b>El enriquecimiento monetario y material de los conventos de Puebla de los Ángeles,</b>	

Según sermones impresos durante la prelación de Manuel Fernández de Santacruz y Sahagún, 1680-1699 94

WENDY LUCÍA MORALES PRADO

**Piedras para un sepulcro**

El sermón de exequias franciscano para el obispo Fernández de Santacruz en Puebla (1699) 138

NANCY MÉNDEZ

**Huitzilopochtli**

Guía conceptual del Teatro de virtudes políticas 165

ANA CECILIA MONTIEL ONTIVEROS E IDALIA GARCÍA AGUILAR

**Letras de escribanías y escritorios novohispanos**

Anotaciones manuscritas y manuscritos en circulación 196

BARBARA AILSTOCK

**Enfermos y condenados**

Marcos ideológicos para la comprensión de la narrativa epidemiológica novohispana 226

JORGE LUIS MERLO SOLORIO

**Santidad a flor de piel**

El dolor josefino en el cristianismo moderno, s. XVII-XVIII 252

**E**sta publicación es una muestra del compromiso que El Colegio de Morelos ha adquirido con el estudio de las ciencias sociales y las humanidades. Desde su formación, esta casa de estudios ha mantenido las puertas abiertas para desarrollar mediante publicaciones académicas las distintas líneas de investigación de profesores y alumnos. La riqueza y la variedad que presenta la Nueva España en sus distintas facetas no tardaron en estimular la curiosidad de la comunidad académica, que ha participado en los distintos eventos que El Colegio de Morelos ha organizado con trabajos multidisciplinarios, atractivos y en la frontera del conocimiento humanístico. La apertura de estos espacios promueve el diálogo entre profesionales para resolver problemas de investigación y también plantearse nuevos senderos que expliquen o aclaren cuestiones relevantes en nuestras disciplinas.

Este libro titulado *Pensamiento, arte y letras: circulación de ideas en la Nueva España*, presenta un conjunto de artículos que son de sumo interés tanto para conocedores como para quienes se acercan al fascinante mundo virreinal. El primer artículo que abre la publicación es “Entre la espada y la pluma: consideraciones sobre la fundación de la

Villa Rica de la Vera Cruz” de Aldo Rodrigo Lugo Pérez, quien se propone examinar las circunstancias en las que el conquistador Hernán Cortés tomó Veracruz para conformar la villa y un cabildo como una estrategia política integral de legitimación. El autor analiza detalladamente el contexto de formación de Cortés y la experiencia jurídica del conquistador, tanto en Europa como en América, para entender sus motivaciones y decisiones en los primeros tiempos de la conquista. Asimismo, revisa la empresa de conquista con sus implicaciones, basándose en el documento de instrucción otorgado por Diego Velázquez, gobernador de Cuba, a Cortés como capitán general de la expedición. Finalmente, Lugo Pérez enuncia las consecuencias de la fundación del cabildo: unirse con pueblos indígenas, el cambio en los objetivos de la empresa y el avance de la conquista hacia el núcleo del Imperio mexicana.

El siguiente escrito se titula “La resistencia de Mixcóatl: entre el copal, el *nanacatl* y el *tepuztli*. Proceso inquisitorial contra un indígena en la Nueva España” de Alejandra Camacho Ruán, remite al ámbito de acción social del Santo Oficio en tierras americanas. La autora sigue la fuente del proceso inquisitorial en 1531 a un indio viejo llamado Andrés Mixcoatl, acusado por hechicero y “falso apóstol”. Camacho Ruán destaca la resistencia ideológica del acusado implícita en la práctica de rituales agoreros, que bajo el punto de vista de la Inquisición son concebidos como actos de hechicería y el mismo criterio es aplicado a la ingesta del hongo *nanacatl* y la elaboración de puntas de *tepuztli*. El caso llega hasta la investigadora gracias a la lectura de la probanza del fraile Francisco Marmolejo, quien, sin proponérselo, dejó plasmadas en el documento inquisitorial las ideas de lucha y resistencia del personaje acusado.

En “Los monges a reír y el diablo a correr... Visos sobre lo risible en la predicación a través de un *exemplum*”, Francisco Javier Cárdenas Ramírez remite al lector al fascinante recurso de la risa en la prédica novohispana del siglo XVII. Primero, nos indica las concepciones de la risa y lo humorístico en los siglos virreinales y en qué momento el



orador podía valerse de la risa para conseguir los objetivos de su prédica. Más adelante, el autor analiza a detalle la percepción de lo risible en el renombrado orador jesuita Juan Martínez de la Parra, y posteriormente, Cárdenas Ramírez analiza el uso de la misma en una práctica doctrinal del predicador novohispano, de esta manera el autor ofrece un acercamiento integral al fenómeno de su estudio.

En el artículo “El enriquecimiento monetario y material de los conventos de Puebla de los Ángeles según sermones impresos durante la prelación de Manuel Fernández de Santacruz y Sahagún, 1676-1699” de Adrián Hernández González, se encuentra un minucioso acercamiento a la próspera diócesis poblana durante la prelación de Santacruz, concretamente a sus numerosos conventos. El autor emprende su estudio basado en cinco sermones como una fuente de información que trató, a lo largo de su investigación, al margen de la retórica. Para definir su tema, precisa las obras de beneficencia social en la Nueva España, para más adelante examinar las extraordinarias labores de caridad de la familia Raboso según sermones impresos. Posteriormente, encuentra las fuentes en las que aparecen datos económicos de inmuebles emblemáticos del barroco poblano: la consagración de la capilla del Rosario, el oratorio de San Felipe Neri y la fundación del convento de santa Mónica. En el momento de estas fundaciones, el autor emprende un recorrido por la red de relaciones personales del obispo Santacruz para entender su influencia e injerencia en todos los ámbitos y niveles de su diócesis. Este trabajo se nutre de elementos artísticos y retóricos como el sermón, pero en una faceta histórica puntual, la de los datos económicos, para encontrar que desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la primera del XVIII, la diócesis poblana gozó de una etapa de esplendor económico que nutrió las artes plásticas y las letras alrededor de la Nueva España.

El artículo titulado “Piedras para un sepulcro: el sermón de exequias franciscano para el obispo Fernández de Santacruz en Puebla” nos remite, una vez más, a la próspera diócesis poblana que en 1699 tributó unas sentidas y ostentosas exequias al mitrado Manuel

Fernández de Santacruz y Sahagún. El sermón que le dedicó el Tercer orden de penitencia franciscano es representativo y llama la atención del investigador por diversos motivos. Uno de ellos es que fue la última pieza predicada en las exequias que se prolongaron por casi un mes y su autor buscó un argumento distinto para una feligresía que ya conocía los lugares comunes de predicación luego de semanas de duelo. Así, fray Francisco Moreno emprendió su sermón dejando un bello y sentido ejemplo de la mejor oratoria barroca novohispana.

Nancy Méndez emprende una lectura distinta del célebre arco triunfal del insigne polígrafo novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora en el artículo titulado: “Huitzilopochtli: guía conceptual del *Teatro de virtudes políticas*”. Sigüenza innovó en materia de arte efímero para recibir al virrey conde de la Laguna al incorporar aspectos de la cosmología prehispánica en la emblemática hispánica y novohispana, asimila aspectos del dios Huitzilopochtli para incorporarlo a la primera empresa del teatro, en tanto que elimina o minimiza aspectos del dios que pudieran ser problemáticos para la condición de ejemplaridad que pretende construir, esto lo logra incluso justificándose a partir de fuentes católicas y grecolatinas de las que pudo allegarse. Así, don Carlos, gran traductor de transvases culturales, con el concepto de Huitzilopochtli crea una trabazón ideológica para que el espectador competente pueda descifrar sus analogías y establecer nuevas asociaciones.

“Letras de escribanías y escritorios novohispanos: anotaciones manuscritas y manuscritos en circulación” de Ana Cecilia Montiel Ontiveros e Idalia García, se interesa en las dos modalidades de circulación de la palabra escrita en el virreinato y se centra en el manuscrito, cuyo estudio por lo general ha sido relegado en aras del tratamiento del texto impreso. Las autoras explican que algunos manuscritos fueron trazados con la intención de convertirse en textos impresos y otros no; sostienen que existieron manuscritos para circular en comunidades de interpretación específica y por eso conservaron la condición gráfica del amanuense. Por otro lado, los manuscritos concebidos

para alcanzar su transformación impresa fueron proyectados tal y como fue la pretensión de que se convirtieran, pero no todos consiguieron su transformación final. En cuanto a los libros que circularon en el viejo continente y el virreinato, estos fueron concebidos para recibir los trazos manuscritos de sus usuarios. Las autoras concluyen que las letras manuscritas novohispanas oscilaron entre estas dos modalidades escritas, las manuscritas con su consecuente característica de evidencia física, tangible de los movimientos del amanuense que dejó sus trazos en el manuscrito.

El trabajo de Bárbara Ailstock “Enfermos y condenados: marcos ideológicos para la comprensión de la narrativa epidemiológica novohispana” nos acerca a un fenómeno recurrente en la historia de la humanidad, y nos remite al modo de enfrentar la realidad según los paradigmas del pensamiento novohispano sumamente arraigado en los principios católicos. Así, la autora emprende un detallado análisis de las fuentes historiográficas de la época desde el siglo XVI hasta el XVIII, para encontrar en sus narrativas la manera en la que se explicaban sucesos tan desgraciados y las acciones que se emprendían para solucionar aquel trauma de enfermedad, dolor y muerte. La autora encuentra que las llamadas “narrativas epidemiológicas” conciben las enfermedades dentro de un discurso sagrado de raigambre veteroestamentaria. Asimismo, examina discursivamente las relaciones de procesos de enfermedad generalizada y encuentra que, con el paso del tiempo, su sentido histórico experimentó variaciones desde una retórica de resiliencia, hasta prefigurar un discurso de salvación que busca la intercesión de la virgen María.

El trabajo de Jorge Luis Merlo, titulado “Santidad a flor de piel: el dolor josefino en el cristianismo moderno, s. XVII-XVIII” presenta un interesante acercamiento a la figura y las implicaciones de San José. En este escrito, el investigador examina que el sufrimiento fue visto como vía de acceso a la gloria trascendente y fue recurrentemente empleado para exaltar la santidad de José de Nazareth, padre terrenal de Jesucristo. A partir del examen de diversas fuentes materiales,

el trabajo aborda la relación intrínseca existente entre el dolor y san José, señalando cómo a lo largo de dos siglos tratadistas, oradores y artistas utilizaron el dolor para erigirlo como una de las líneas apolo-géticas trascendentales de la josefología moderna.

Así pues, los trabajos que se presentan revelan la variedad de in-tereses que despierta la Nueva España al investigador de humanida-des sensible y acucioso. A través de su lectura, esperamos que este libro sea una gozosa invitación a emprender nuevos caminos en este campo de investigación.

No queda más que ofrecer mi agradecimiento sincero al Dr. Juan de Dios González Ibarra, Rector de El Colegio de Morelos, quien siem-pre ha otorgado todas las facilidades y la libertad para desarrollar nuestras líneas de investigación en encuentros académicos y publica-ciones. Gracias, asimismo, al equipo de trabajo editorial de la Coor-dinación de Difusión que dirige el Dr. Eliezer Cuesta Gómez por su ardua labor, esmerada, silenciosa, pero indispensable para la lectura de estas páginas.

*Wendy Lucía Morales Prado*  
*Cuernavaca, Morelos a 02 de febrero de 2023*

[↩ volver a la tabla de contenido](#)

# ENTRE LA ESPADA Y LA PLUMA

✧ *Consideraciones sobre la fundación  
de la Villa Rica de la Vera Cruz*

ALDO RODRIGO LUGO PÉREZ  
UNAM

[↩ volver a la tabla de contenido](#)

**E**ntre los años de 1519 y 1521 se gestó, en los territorios que actualmente comprenden México, uno de los procesos más trascendentes de la historia humana: Un grupo de peninsulares, en su mayoría extremeños, aliados con un gran cuerpo de indígenas de distintas poblaciones mesoamericanas, pusieron fin a la prolongada hegemonía del poder mexica-tenochca en la zona del altiplano mexicano, dando paso a un renovado sistema de dominación y a la inserción de las latitudes americanas en un sistema global.

Por sus infinitos ecos, mucha tinta se ha derramado a partir del inicio de este proceso denominado “de conquista”. Desde las fuentes documentales escritas por los actores de los hechos y sus contemporáneos, hasta las vastas interpretaciones de dichas narrativas, cada una producto de su época, estos escritos, independientemente de sus fines inmediatos, conforman un acercamiento a los antecedentes, desarrollo e implicaciones políticas y culturales del triunfo de la empresa de conquista.

Es posible afirmar, en consenso con las fuentes históricas y estudios posteriores, que una de las figuras centrales en el grupo de conquistadores fue el metelinense Hernán Cortés, capitán general

de aquella expedición salida de la isla de Cuba el 10 de febrero de 1519. Las acciones emprendidas por Cortés durante el proceso de conquista de México-Tenochtitlan fueron producto de una trayectoria propicia y han recibido gran atención debido a las consecuencias favorables que estas tuvieron para los fines de la empresa cortesiana y sus aliados.

De tal manera, este trabajo tiene como objetivo estudiar el contexto y las decisiones que Cortés tomó en Veracruz para constituir una villa y un cabildo al convertir un deseo comunal en una estrategia política de legitimación. Se examinará el contexto formativo y la experiencia jurídica del conquistador, tanto en Europa como en América, para entender mejor su proceder en momentos determinados.

Por otra parte, se hará una revisión detallada de la conformación de la empresa de conquista, sus estipulaciones y límites poniendo especial énfasis en el documento de instrucción otorgado por Diego Velázquez, gobernador de Cuba, al capitán general de la expedición Hernán Cortés y se detallarán los pasos seguidos por la hueste cortesiana en Veracruz para la erección del cabildo y la formación de la primera villa europea en los territorios que hoy conforman a México.

Finalmente, se explicarán las consecuencias relevantes de la fundación del cabildo, como la alianza con pueblos indígenas, el cambio en los objetivos de la empresa y el avance de la empresa de conquista del centro a la capital del Imperio mexicana.

## **Entre la pluma y la espada: el contexto de un bachiller conquistador**

De las grandes campañas de conquista que la humanidad ha experimentado, solo unos cuantos nombres ha llegado hasta nuestros días como referente de aquellas luchas. A pesar de lo complejo de la estrategias y el extenso, pero casi siempre incierto, número de participantes, las figuras que cobran mayor relevancia en el escrutinio histórico son aquellas que cargan con la responsabilidad de decisión.

El proceso por el cual indígenas y europeos lograron la caída del Imperio mexica, y llevaron a la progresiva conquista de los territorios que hoy comprenden México, no es la excepción al planteamiento. Es a pesar de los múltiples actores y situaciones que el metelinense Hernán Cortés siempre es un elemento referente en la empresa de conquista que llegó a la actual península de Yucatán al inicio de 1519.

Por las consecuencias conocidas es posible afirmar que la campaña que Cortés dirigió tuvo un considerable éxito, al menos en los objetivos que él mismo configuró tras conocer la organización política mesoamericana al desembarcar en las costas del Golfo de México. Dicho éxito es atribuible a una labor consciente de que las acciones humanas pueden prevalecer sobre el entorno y la fortuna.

En este sentido, se plantea que las decisiones y acciones emprendidas por Cortés en la costa de Veracruz tuvieron una influencia determinante para el proceso de conquista y, por su naturaleza, es adecuado analizarlas teniendo presente la experiencia del conquistador en el ámbito jurídico y político tanto en España como en América.

### ***Cortés en Europa***

Entre vestigios romanos y arropado por el río Guadiana, Hernán Cortés nació en la villa de Medellín, en la región de Extremadura, en 1485. El conquistador extremeño comparte gentilicio con Vasco Núñez de Balboa, Pedro de Alvarado, Alonso Hernández Portocarrero, los hermanos Pizarro y decenas de hombres que, nacidos en esa tierra, se aventuraron a las indias y realizaron servicios a la Corona. Lo que parece casualidad podría explicarse por la falta de oportunidades en su tierra y las nacientes promesas de riqueza en el Nuevo Mundo.

Por la coincidencia en las fuentes de sus contemporáneos y, a pese a no haber sido encontrado un registro documental que lo sostenga, se ha sugerido en diversos estudios que a la edad de catorce el joven Cortés cursó estudios en la Universidad de Salamanca por dos años.<sup>1</sup>

---

1. José Luis Martínez, *Hernán Cortés* (México: Fondo de Cultura Económica [FCE], 1992), 18.



De ser así, ese tiempo debió brindarle al extremeño conocimientos que le serían de gran utilidad en el futuro como la gramática y las nociones básicas del derecho de la época.

En este sentido, cabe señalar el buen manejo del latín que describen Fray Bartolomé de las Casas y Bernal Díaz, personajes que, además, se refieren a Cortés como bachiller en leyes. Otras fuentes como Francisco Cervantes de Salazar refieren que el conquistador estudió gramática y no derecho,<sup>2</sup> escenario que explicaría su habilidad para la redacción de documentos. Aún con esto, su grado de bachiller se ha puesto en entredicho debido al corto tiempo de su estancia.<sup>3</sup>

Es importante rescatar lo observado por la historiadora María del Carmen Martínez Martínez respecto a la familia con la que Cortés vivió durante su estancia en Salamanca. En aquellos dos años el joven residió en casa de Francisco Núñez de Valera quien desempeñaba el cargo de escribano de número en dicha ciudad y estaba casado con Inés de Paz, hermana del padre de Cortés.<sup>4</sup> Por su parte, José Luis Martínez señala que Núñez de Valera enseñaba latín en la universidad y pudo ser instructor del extremeño.<sup>5</sup>

Puede afirmarse que el paso de Cortés por Salamanca le proporcionó el importante conocimiento en escritura y argumentación que tanto le servirían para afrontar situaciones futuras. Del mismo modo, y bajo la potencial tutela de Núñez de Valera, esta etapa le permitió familiarizarse con el lenguaje jurídico, la práctica notarial, la redacción de documentos y la manera precisa en que se formaban los escribanos de su época.<sup>6</sup>

---

2. Martínez, *Hernán Cortés*, 18.

3. Hugh Thomas, *La conquista de México*, trad. por Víctor Alba y C. Boune (Barcelona: Planeta, 2020), 184.

4. María del Carmen Martínez Martínez, *Veracruz 1519: los hombres de Cortés* (León: Universidad de León / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes [CONACULTA] / Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH], 2013), 13.

5. Martínez, 18.

6. Ivonne Mijares Ramírez, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México* (México: UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, 1997), 55.

Por razones no esclarecidas a cabalidad, Cortés regresó a su natal Medellín. Al parecer sus afinidades y temperamento estaban más inclinados hacia la noción caballeresca de la época, revestida de armas y aventuras, que hacia el grado de bachiller. Para esos años, según lo indica José Luis Martínez, el joven Cortés se encontraba en un camino bifurcado; tenía la opción de hacer guerra en Italia —en la campaña de Gonzalo Fernández de Córdoba contra los franceses por el control de Nápoles, como tantos otros extremeños— o aventurarse a buscar fortuna en las Indias con Nicolás de Ovando, pariente del conquistador que había sido designado como gobernador de la isla La Española.<sup>7</sup> Quizá por el factor familiar y la creciente promesa de riqueza y oportunidades en los nuevos territorios, Cortés eligió embarcarse hacia lo que se concebía como el Nuevo Mundo.

Cuando estaba listo en Sevilla para partir hacia las Indias, el melitelinense sufrió un accidente que le impidió embarcarse con Ovando. Dicha vicisitud lo forzó a esperar por la siguiente oportunidad de viaje durante más de un año, tiempo que dedicó a rondar por diferentes ciudades de la península ibérica. Se sugiere que estando en Valladolid, donde estaba asentada la corte, fungió como escribano y se familiarizó con el principal código legal castellano, las *Siete Partidas* de Alfonso x.<sup>8</sup>

### ***Cortés en América***

Existen contraposiciones respecto al año en que Cortés se embarcó a las Indias, aunque ampliamente se ha aceptado que ocurrió en 1504 en el puerto de Sanlúcar de Barrameda en la desembocadura del río Guadalquivir. Viajó en una flota de mercaderías de Alonso de Quintero y llegó a la población de Santo Domingo, en la isla La Española, tras un viaje accidentado.<sup>9</sup>

---

7. Martínez, *Hernán Cortés*, 18.

8. Hugh Thomas, *La conquista de México*, 189.

9. Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, pról. Jorge Gurriá Lacroix, bibl. Mirla Alcibiades (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007), 9.

Cuando estuvo en Santo Domingo, Cortés debió entrevistarse con el gobernador de la isla, Nicolás de Ovando, quién le favoreció, según explica Gómara, al entregarle indios en encomienda y la escribanía del poblado de Azúa.<sup>10</sup> Fue en este asentamiento de no más de 750 habitantes<sup>11</sup> al oriente de Santo Domingo que Cortés comenzó a desempeñar labores de índole jurídica en América.

Más tarde en 1509, el recién nombrado gobernador de La Española, Diego Colón, hijo del famoso navegante, confirió a Diego Velázquez la conquista de la vecina Cuba quien a su vez llevó a Cortés consigo por su relación en Azúa. La conquista de la isla no requirió de grandes hazañas debido a que hubo una escasa resistencia indígena y se realizó con Cortés como soldado cercano a Velázquez, quien confiaba al extremeño los asuntos militares más difíciles.<sup>12</sup> También fungió como tesorero junto a Cristóbal de Cuellar siendo responsables de apartar, de las riquezas obtenidas, el quinto real.<sup>13</sup>

Según apunta Thomas, es muy probable que Cortés viera las relaciones de sus propios logros de conquista que Velázquez envió posteriormente al rey y no se descarta, por sus conocimientos, la posibilidad de que incluso ayudara a redactarlas.<sup>14</sup> En cualquier caso, esto representaría un claro antecedente de su proceder en las conocidas Cartas de relación.

Una vez conquistada la isla de Cuba, Cortés se asentó en Santiago de Baracoa donde, por sus servicios para Velázquez, este le nombró escribano y luego alcalde, permitiendo al extremeño conformar un buen patrimonio económico y social que aprovecharía en cuanto encontrara la oportunidad.

De esta manera, Cortés pudo entender la importancia que el gobierno local, asentado en el cabildo, tenía para la organización de las

---

10. López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, 10.

11. Thomas, *La conquista de México*, 195.

12. Martínez, *Hernán Cortés*, 22.

13. Thomas, 195.

14. Thomas, 196.

nacientes sociedades europeas en la América antillana; conoció el entramado documental que sostenía y legitimaba las conquistas hechas en aquellos territorios; y fue testigo de cómo los procesos de conquista beneficiaban a sus artífices en los planos económico y social.

## **La conformación de una empresa de conquista**

La relación de Hernán Cortés y Diego Velázquez fue, en principio, utilitaria para ambos. La conquista de Cuba se había logrado con un trabajo en conjunto y Velázquez, en su papel de adelantado, otorgó a Cortés una serie de beneficios además de convertirse en un hombre de su confianza. Pese a dos altercados ocurridos entre los años 1514 y 1515 —presuntamente por la asociación del extremeño con un grupo contrario a Velázquez y la resistencia de Cortés al matrimonio con Catalina Juárez—<sup>15</sup> el gobernador terminó por confiar a Cortés la capitanía de una expedición.

Paralelamente a esta relación sinuosa, las expediciones de 1517 y 1518 de Córdoba y Grijalva respectivamente, llevaron a Cuba información sobre las riquezas de los territorios prácticamente inexplorados. Así, el paso de los expedicionarios por la península de Yucatán y las costas del golfo avivó la fiebre del oro en asentamientos donde poco éxito había tenido, como Castilla del Oro.<sup>16</sup> Con esto, incluso antes de la llegada a Cuba de Juan de Grijalva, Velázquez ya proyectaba otra expedición con un capitán más adecuado para sus fines.<sup>17</sup>

Según indica Bernal Díaz del Castillo, el afamado soldado y posterior cronista de la conquista cortesiana, varios nombres desfilaron en la lista de posibles capitanes para la nueva expedición. Las fuentes sugieren que la situación se resolvió con la influencia de cercanos a

---

15. Thomas, *La conquista de México*, 197.

16. Thomas, 200.

17. Martínez, *Hernán Cortés*, 29.

Velázquez: su secretario Andrés de Durero y Amador de Lares, contador del Rey, impulsaron a Cortés a través de un arreglo tripartito en el que se distribuirían las riquezas rescatadas en la campaña.<sup>18</sup> Martínez sugiere que incluso este arreglo, que se presume secreto, debió existir en papel como garantía de cumplir lo acordado.<sup>19</sup>

Al consolidarse el nombramiento de Cortés, es posible pensar que en los preparativos de su expedición los documentos de índole jurídica y notarial supusieron un elemento medular. Los cuantiosos gastos de la empresa, contrataciones, permisos y préstamos solicitados por Cortés a comerciantes de la isla debieron quedar asentados en papel.

Bernal narra que Cortés mandó pregonar por toda la isla la conformación de su expedición para hacerse de una hueste, a quienes les prometía la conquista y población de las tierras descubiertas y la repartición de riquezas e indios en encomienda.<sup>20</sup> Sin duda su pregón alentaba a la realización del sueño de aquellos que, como él, habían dejado su vida en España por las promesas del Nuevo Mundo.

En este contexto, uno de los temas medulares en la conformación de la expedición cortesiana tiene como resultado el documento de las capitulaciones o instrucción que Velázquez, como autoridad, entregó a Cortés el 23 de octubre de 1518 para guiar sus acciones y cumplir determinados objetivos en aquellas tierras más allá de Cuba.

Es importante destacar, cuando se lee con cuidado lo escrito por Bernal, que fue Andrés de Duero, secretario de Velázquez y aliado en las sombras con Cortés, quien redactó dicho documento. Al leer que “el secretario Andrés de Duero hizo las provisiones, como suele decir el refrán, de muy buena tinta, y como Cortés las quiso, muy bastantes”,<sup>21</sup> es posible inferir que el extremeño habría influido en la

---

18. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, intr. Joaquín Ramírez Cabañas (Ciudad de México: Porrúa, 2015), 31-32.

19. Martínez Martínez, *Veracruz 1519*, 17.

20. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 33.

21. Díaz del Castillo, 32.

redacción de las capitulaciones y, desde luego, sabría hacer buen uso de ese documento a su favor.

Para entender la importancia de la capitulación y la situación de la expedición cortesiana es necesario caracterizar al documento, en palabras de Thomas, como un contrato por el cual la Corona, quien por gracia papal tenía todos los derechos sobre los territorios del Nuevo Mundo, autorizaba una empresa privada con ciertas condiciones.<sup>22</sup> Era pues, una forma de extender el dominio y la riqueza del reino a través del consentimiento a sus leales vasallos de arrojar a lo inhóspito con sus propios medios.

En vista de la importancia de dicha instrucción como documento y para una mejor comprensión del mismo, a continuación se enumerarán de forma abreviada los objetivos y reglas más relevantes que en principio rigieron la expedición cortesiana:

- 1) Fe católica. En el documento de instrucción que Velázquez entregó a Cortés se manifiesta que el mayor objetivo de la compañía es expandir la fe cristiana. Del mismo modo se solicita castigar blasfemias y averiguar el misterio de las cruces halladas en la península de Yucatán.
- 2) Administración de la flota. Se explica lo relativo al protocolo de navegación, señales en caso de temporales y la relación notarial de los pasajeros en cada embarcación.
- 3) Labor de reconocimiento y relación geográfica y biológica del territorio. Se solicita asentar ante el notario la descripción de cabos, aguadas, puertos o provincias y las características de los animales que ahí se encuentren y las riquezas minerales de esas tierras.
- 4) Vasallaje a la Corona española. Se pide hacer saber a los caciques de los nuevos territorios sobre el poder y los dominios del rey de España en las tierras vecinas. Con esto se pretende que

---

22. Thomas, *La conquista de México*, 202.

los naturales dirigentes rindan vasallaje a cambio de mercedes y protección ante pueblos enemigos.

- 5) Relación de la región profesada por los naturales. Se manifiesta un interés por conocer la religión de los habitantes de las tierras a explorar, para esto se pide asentar ante notario una descripción sobre los ritos, templos, ídolos y sacerdotes.
- 6) Investigar lo sucedido con la armada de Juan de Grijalva. Hugh Thomas se refiere a este punto como uno de los más curiosos de la instrucción al sostener que Grijalva ya se encontraba en la isla de Cuba ocho días antes de la entrega de dicho documento. El historiador propone que Velázquez usó este recurso para apresurar y seguir adelante con la expedición por temer a que alguien en La Española se le adelantara.<sup>23</sup>
- 7) Rescate de españoles. Se tenía noticia a través de Melchorejo, un indígena maya capturado por Córdoba, de un grupo de españoles sobrevivientes de un naufragio que estaban en manos de caciques mayas. Posteriormente, la expedición se encontraría con Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero.
- 8) Rescate de riquezas. El término rescatar atiende a una acción de intercambio de mercancías que, según señala José Luis Martínez, representa un intercambio de mercería por oro y plata. En los preparativos de Cortés para embarcarse estaba proveerse de objetos vistosos para los rescates previstos.<sup>24</sup>
- 9) Tomar posesión de las tierras descubiertas. La instrucción solicita que Cortés tome posesión a nombre de la Corona, ante escribano y testigos de todas las islas (entiéndase como territorios) que descubra.
- 10) Delegación de poder a Cortés. En el documento, Velázquez delega poder a Cortés para fungir como juez y autoridad bajo el cargo de capitán general. De igual forma, este poder debía

---

23. Thomas, *La conquista de México*, 203.

24. Martínez, *Hernán Cortés*, 31

ser empleado para tomar las decisiones que más convinieran a Dios y a la Corona.<sup>25</sup>

Los estudios sobre la instrucción entregada por Velázquez a Cortés han derramado mucha tinta y cada punto se ha interpretado de diversas formas por la importancia del documento para entender las acciones que Cortés emprendería tiempo después en las costas del golfo. El análisis de las capitulaciones debe realizarse con cuidado para ver más allá de lo escrito como lo hizo Cortés que, en sus inconsistencias y generalidades, encontró el espacio de actuación necesario.

Para fines de lo acontecido en Veracruz es necesario poner especial atención en la posesión de la tierra, el poblamiento, y la capacidad de toma de decisión en aras de hacer lo más conveniente para la fe católica y la Corona española.

Sobre el asunto del poblamiento, Madariaga observa que el documento es bastante oscuro debido a que no hay una prohibición explícita de poblar, pero tampoco existe una orden de hacerlo.<sup>26</sup> En este sentido cabe recordar que en el pregón, por el cual Cortés llamó a unirse a su expedición, sí se manifestaba como un objetivo el poblamiento de las nuevas tierras, quizá como un recurso para hacer más atractiva la idea de acudir al llamado o como una intención implícita del capitán y el gobernador de Cuba.

Con dichas instrucciones y apurando los preparativos, Cortés salió de manera abrupta de Cuba según lo mencionan las fuentes. José Luis Martínez sugiere que el costo de la armada era muy alto y los intereses eran inciertos,<sup>27</sup> debió ser fácil observar que Cortés invertía grandes cantidades de recursos, hasta endeudarse, y que poco pidió a Velázquez. Esto debió propiciar en el gobernador de Cuba una

---

25. José Luis Martínez, *Documentos Cortesianos 1 1518-1528* (Ciudad de México: FCE/UNAM, 1990), 45-59.

26. Madariaga, *Hernán Cortés*, 131.

27. Martínez, *Hernán Cortés*, 31.



sospecha de sublevación y aunque intentó frenar la salida del extremo, su instinto llegó demasiado tarde.

## **El desembarco en los arenales y el génesis de la comunidad**

Cortés y su tripulación salieron de Cuba rumbo a la isla de Cozumel el 10 de febrero de 1521, como se dijo, esquivando los esfuerzos de gobernador de la isla por retrasar y detener a quien fuera su hombre de confianza y del que después sospechó intenciones de sublevarse. Cortés reunió en poco tiempo once naves y más de quinientos compañeros de expedición.

Desde la llegada de la empresa cortesiana a la Isla de Cozumel, el uso de cartas y relaciones notariales cobró importancia al pertenecer al protocolo de actuación según lo estipulado en el documento de instrucción. Se tiene noticia, por ejemplo, de las varias cartas que Cortés envió a los caciques mayas con el fin de buscar a los españoles perdidos. Según observa María del Carmen Martínez Martínez, en Cozumel lo naturales fueron conscientes de la importancia que los expedicionarios concedían al papel y, de hecho sugiere que los caciques mayas pidieron a Cortés algunas cartas por recomendación de Jerónimo de Aguilar para que, en caso de la llegada de más españoles, los primeros aseguraran un buen trato.<sup>28</sup>

Más adelante en las costas del golfo, las entradas a tierra quedaron siempre asentadas por la mano del escribano y los requerimientos fueron leídos escrupulosamente, a través del maya aprendido por Aguilar, a los indios quienes mostraban una actitud desafiante. En este mismo sentido, la ceremonia de toma de posesión de tierras se hacía de manera pública, con presencia de un escribano y con la

---

28. Martínez Martínez, *Veracruz 1519*, 23.

solemnidad requerida en las capitulaciones como ocurrió en Tabasco después de la batalla de Potonchan.<sup>29</sup>

Bernal se refiere a este acto solemne describiendo que Cortés tomó posesión de aquella tierra en nombre de su majestad desenvainando su espada y dando tres cuchilladas a una ceiba.<sup>30</sup> Este proceder no era nuevo para los conquistadores quienes, seguramente, habían presenciado este tipo de actos en las islas antillanas y en la expedición anterior, la de Juan de Grijalva.

Conforme los expedicionarios avanzaron por la península de Yucatán y tocaron tierra en las costas del golfo, comprendieron paulatinamente el enorme terreno al que se enfrentaban y, sobre todo, la compleja organización social bajo la cual se regían los naturales. En algún punto de lo que hoy es Tabasco, ávida de metales preciosos, la hueste cortesiana tuvo conocimiento de la existencia de un gran señorío ubicado tierra adentro en dirección hacia donde se oculta el sol.

Para cuando la hueste llegó a los territorios que actualmente comprenden el estado de Veracruz, el capitán general de la expedición y sus subordinados ya debían añorar aquel señorío y sus riquezas. Cortés se encontraba consciente del descontento de los pueblos tributarios y, seguramente, comenzaba a comprender que podía utilizar esa situación a su favor.

En el andar por la costa del golfo, la hueste cortesiana llegó al islote de San Juan de Ulúa el 21 de abril de 1519, en jueves santo. Al día siguiente desembarcaron en los arenales de Chalchiuhcuecan (actual puerto de Veracruz) con artillería, caballos, perros y sirvientes formando una especie de base en caso de requerir defensa.<sup>31</sup> Tras el desembarco fueron bien recibidos por los habitantes de la costa quienes dotaron a la hueste alimentos y refugio. Por esos días, los emisarios de Motecuhzoma, cabeza del Estado mexica, entregaron a Cortés

---

29. Martínez Martínez, *Veracruz 1519*, 24.

30. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 52.

31. Thomas, *La conquista de México*, 243.

diferentes regalos entre ellos un sol de oro que fue admirado en Europa años más tarde. Dicho regalo que fue enviado como prueba de buena voluntad para que los recién llegados no avanzaran hacia Teochtitlán tuvo el efecto contrario. A la par del encuentro con los mexicas, Cortés envió dos embarcaciones a hacer un recorrido por la costa, hacia el norte, para encontrar un mejor lugar para asentarse debido a, en palabras de Bernal, la gran cantidad de mosquitos y las pocas poblaciones cercanas.<sup>32</sup>

Por estas fechas, Cortés comenzó a lidiar con las divisiones de los naturales y las de su propia hueste. Una vez despachados los emisarios de Motecuhzoma, un grupo de naturales de filiación totonaca expuso a Cortés la inconformidad con la relación tributaria que mantenían con el pueblo mexica. Por otro lado, para esos momentos la hueste llevaba días de inactividad, situación que implicaba el agotamiento y descomposición de los alimentos. Bernal indica que varios soldados suspiraban en tenor de nostalgia por las comodidades que habían dejado en Cuba, especialmente los cercanos a Velázquez.<sup>33</sup>

Thomas apunta que había varias razones de inconformidad de los cercanos al gobernador de Cuba con el capitán general de la expedición; sostiene que algunos ya sospechaban que Cortés pretendía hacer algo fuera de autorización, también que hubo inconformes al ver que simples soldados trocaban oro con los indios, actividad reservada para el capitán general,<sup>34</sup> sin el cumplimiento del apartado del quinto real.<sup>35</sup>

Estas situaciones debieron empujar a Cortés a emprender acciones donde sus objetivos no se vieran comprometidos. La presión de las voces disidentes fue mayor al argumentar que la hueste había cumplido ya los objetivos planteados en el documento de instrucción:

---

32. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 67.

33. Díaz del Castillo, 70.

34. Madariaga, *Hernán Cortés*, 188.

35. Thomas, *La conquista de México*, 269.

la liberación de uno de los castellanos, el reconocimiento del territorio y el rescate de una significativa cantidad de oro.

En ese panorama había otro grupo de hombres que no estaban de acuerdo con volver y habían dejado todo en Cuba para perseguir el sueño en las nuevas tierras. Eran afines a lo que Cortés planeaba, pero no necesariamente estaban influidos por él.

El relato que hace Thomas sobre la fundación del cabildo de Veracruz y sus circunstancias es, probablemente, el más extenso y detallado que puede encontrarse en las biografías de Cortés y en los estudios sobre la conquista. Dicho autor hace notar que el extremeño se manejó con mucha cautela e inteligencia para fundar la villa aceptando la razón de las voces que argumentaban regresar.<sup>36</sup> Esto a su vez generó el descontento de aquellos que querían lo contrario, lo cual convirtió al asunto en un problema de comunidad que solo podría resolverse a través del consenso. Cortés, quizá conscientemente, estaba permitiendo el conflicto para hacer política en su favor.

Las fuentes indican que el capitán concertó alianzas con sus más cercanos hombres —Alonso Hernández Puertocarrero, los Alvarado, Alonso de Ávila, Cristóbal de Olid, y Francisco de Lugo— para convencer a otros soldados de que poblar la tierra era el máximo servicio que se le podía hacer a Dios y a la Corona. Del mismo modo, dichos hombres invitaban a alzar a Cortés como general y justicia mayor.<sup>37</sup>

Es posible sugerir que, si bien la acción de poblar ya la tenía Cortés en mente desde la isla de Cuba, esto no hubiera sido posible sin que la comunidad así lo hubiera querido, puede considerarse incluso que los soldados tuvieron un papel estelar en esta decisión. Como lo explica María del Carmen Martínez, el futuro lucía más prometedor quedándose en Veracruz de lo que a la mayoría le esperaba en Cuba, Cortés lo sabía y se aprovechó de esa situación al grado de que se

---

36. Thomas, *La conquista de México*, 271.

37. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 72.

llegó a afirmar que el capitán nunca persuadió a la compañía para que poblasen.<sup>38</sup>

El extremeño calculó bien el momento para hacer semejante movimiento. Días atrás había enviado a Francisco de Montejo y Vázquez de León, junto a otros 50 hombres cercanos a Velázquez, a buscar mejores tierras para asentarse al norte de San Juan de Ulúa. En un espacio con menos enemigos procedió a realizar lo que la comunidad pedía.

Según Thomas, Cortés y sus hombres convocaron a una asamblea en la que acordaron fundar una población que se llamaría “Villa Rica de la Vera Cruz” compuesta por los expedicionarios y todos tenían derecho a votar en el concejo municipal. El capitán seguía los pasos que bien había aprendido con Velázquez en la creación de poblados cubanos.

Este acto se ha interpretado desde diversas aristas, principalmente en el ámbito jurídico donde se discute si lo que hicieron Cortés y su hueste fue legal. Del mismo modo, este tema ha ocupado a diversos estudiosos que lo han clasificado como un golpe de estado, una revolución popular, comunera, de independencia y oposición al absolutismo.<sup>39</sup>

Como lo sostiene Martínez, poblar debió verse como la mejor decisión para la Corona española y la fe católica, ya que implicaba la incorporación de los territorios —y sus rentas— al Imperio, convertía a sus protagonistas en leales vasallos que aspiraban a ser reconocidos por sus labores y expandían las fronteras de la fe.<sup>40</sup>

Una vez fundada la villa como población española, se llevó a cabo la constitución del cabildo que representaba el brazo de gobierno de la comunidad en nombre del rey. Esto implicaba la administración de justicia y el trato de todos los asuntos relacionados con la comunidad. La creación del cabildo fue el paso definitivo por el cual Cortés se desligó de la autoridad de Diego Velázquez al nombrar funcionarios,

---

38. Martínez Martínez, *Veracruz 1519*, 83.

39. Martínez Martínez, 81.

40. Martínez Martínez, 84.

alcaldes, regidores, capitanes, maestre de campo, alguacil mayor, tesorero, contador y alférez.<sup>41</sup>

Los regidores recién electos debieron pedirle a Cortés el documento de instrucción que le había proporcionado el gobernador de Cuba para examinarlo. A manera protocolaria y tras estudiarlo se concluyó que dicho documento ya no tenía efecto, por lo cual el capitán general fue eximido de toda autoridad para después ser nombrado justicia mayor de la villa recién fundada,<sup>42</sup> obtuvo así plena legitimidad dentro de su hueste al ser elegido como justicia mayor y capitán general. En palabras de Bernal, a Cortés se le otorgaron poderes muy vastos delante del escribano Diego de Godoy.<sup>43</sup>

Es claro que en el proceso de fundación de la Villa Rica, la comunidad, este grupo de individuos libres, tuvo un papel primordial. Bajo el actuar de Cortés y su hueste, la autoridad, en ausencia del poder real, provenía de la colectividad que, a su vez, estaba regida por los principios máximos de hacer lo más conveniente para la Corona. Estos principios se encontraban presentes para los castellanos desde los tiempos de Alfonso X, casi 300 años antes de lo acontecido en Veracruz.

Al perder validez el documento de instrucción, la expedición completa cambió de objetivos. Las consecuencias de esta acción repercutieron en los hechos de la denominada conquista de México. El nombramiento de Cortés como máxima autoridad, tanto en la villa como en la expedición, pusieron en primer plano los intereses de un hombre que sabía hacer buen uso de su fortuna.

---

41. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 72.

42. Thomas, *La conquista de México*, 275.

43. Díaz del Castillo, 72.

### **Legitimidad, alianza y avance**

Las consecuencias que la fundación del cabildo de Veracruz tuvo para Cortés y su hueste fueron vastas. En primer lugar, Cortés logró legitimarse ante sus simpatizantes, pero, sobre todo, ante sus detractores. La maniobra comunal dejó prácticamente sin espacios a los partidarios de Velázquez para revertir los nuevos objetivos de poblar las tierras y, así se vieron obligados a aceptar el poder y las decisiones tomadas por el cabildo a partir de su erección y nombramientos.

Como buen escribano formado en época de conquistas, Cortés no perdió tiempo para asentar su legitimidad en papel con el objetivo de ser reconocida por su soberano; sabía de antemano lo vital de ese paso para mantener su autoridad y envió a una comitiva a España para presentar los documentos necesarios y ser reconocido por la Corona.

Otra de las consecuencias directas de la legitimidad de Cortés fue concertar alianzas con grupos indígenas. Habiendo entendido la condición tributaria de los pueblos y su malestar, sobre todo después de entrevistarse con Xicomecóatl en Cempoala, brilló la oportunidad de hacerse de aliados que le proveyeran a él y a su hueste una guía a través de un mundo desconocido, insumos básicos para subsistir, espacios seguros para descansar y guerreros fieles con objetivos compartidos: la caída o sujeción del señorío más poderoso del altiplano mexicano.

Sin duda la implicación más importante de la fundación del cabildo de Vera Cruz fue el avance hacia el centro de México. Fue en los paisajes de la costa veracruzana donde la empresa cortesiana y sus aliados forjaron el escenario necesario para convertir una empresa de rescate y reconocimiento en una de conquista, en nombre de la Corona española y la santa fe católica. Al mismo tiempo, fue en ese espacio donde se asentó, finalmente, la legitimidad de la empresa de conquista plenamente cortesiana.

## **Reflexiones finales**

Con lo expuesto anteriormente, puede aceptarse que la formación de Hernán Cortés y su experiencia como miembro de la administración local, tanto en España como en América, le permitieron encontrar espacios para llevar a cabo sus objetivos: ensanchar los dominios de su soberano, extender la fe católica, e incrementar su patrimonio monetario junto a la mejora de su condición social; todo esto a costa de, lo que algunos sugieren, fue una sublevación contra el gobernador de Cuba.

De la misma forma, puede sostenerse que Cortés, como cabeza de las decisiones de su grupo, actuó en consecuencia de las circunstancias suscitadas para sus fines personales, que, a través de la argumentación escrita y el convencimiento oral, empató con los de la Corona y los miembros de su expedición. Del mismo modo, y aprovechando el deseo comunal, Cortés dibujó una estrategia política para investirse como autoridad.

También debe reconocerse en el actuar de la hueste cortesiana la conciencia de la importancia, funcionamiento y autonomía del poder local, asentado en el cabildo, para realizar las conquistas. Esta idea se hallaba arraigada desde el proceso reconquistador frente a las comunidades musulmanas en la península y se vio replicada en el actuar de los españoles en América.

Del mismo modo se afirma que lo asentado en el papel tuvo una importancia medular en el proceso de expansión de la Corona española por los territorios americanos. Los documentos notariales y los protocolos de actuación eran parte de la lógica conquistadora y no emplearlos era una afrenta a la autoridad y un atentado contra la legitimidad de las acciones. En este sentido, puede observarse la ventaja del conquistador al conocer, por su formación y experiencia, la estructura y peso que los documentos tendrían para el éxito de su campaña.

Si bien ni Cortés ni su hueste pudieron tener prevista la complejidad del territorio al cual se adentraron, el capitán supo encausar



las situaciones presentadas hacía el beneficio personal y de su hueste, supo emplear las herramientas aprendidas durante una trayectoria propicia y, al mismo tiempo, estuvo consciente de los protocolos de conquista arraigados a la tradición ibérica, de la cual fue heredero y partícipe.

## Fuentes de Investigación

- Bayle S. I., Constantino. *Los cabildos seculares en la América española*. Madrid: Sapientia S.A. de ediciones, 1952.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Nota preliminar por Manuel Alcalá. Ciudad de México: Porrúa, 2015.
- Descola, Jean. *Los conquistadores del imperio español*. Barcelona: Editorial Juventud, 1972.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción por Joaquín Ramírez Cabañas. Ciudad de México: Porrúa, 2015.
- López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Prólogo por Jorge Gurría Lacroix. Bibliografía por Mirla Alcibíades. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Mijares Ramírez, Ivonne. *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM]/Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.
- Martínez, José Luis. *Hernán Cortés*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica [FCE], 1992.
- Martínez Martínez, María del Carmen. *Veracruz 1519; los hombres de Cortés*. León: Universidad de León/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH], 2013.
- Madariaga, Salvador de. *Hernán Cortés*. España: Espasa Calpe S.A., 2008.
- Pereyra, Carlos. *Las huellas de los conquistadores*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la hispanidad, 1942.
- Thomas, Hugh. *La conquista de México*. Prólogo por Enrique Krauze. Traducción por Víctor Alba y C. Boune. Barcelona: Planeta, 2020. Edición epub.

LA RESISTENCIA DE MIXCÓATL:  
ENTRE EL COPAL, EL *NANACATL* Y  
EL *TEPUZTLI*.

✧ *Proceso inquisitorial contra un  
indígena en la Nueva España*

ALEJANDRA CAMACHO RUÁN  
EL COLEGIO DE MÉXICO

[↪ volver a la tabla de contenido](#)

*En memoria de mi querida maestra  
Dra. María Águeda Méndez*



Los textos que ayudan a reconstruir los casi trescientos años del virreinato novohispano son de diversos géneros y con fines específicos: ya sea el de dar cuenta pormenorizada o informar lo que ocurría en el llamado nuevo mundo, como lo hacen en las relaciones, las cartas y las crónicas; o para que la letra sea una forma de dejar un registro legal, por ejemplo: bulas, leyes, requerimientos, tratados. Tanto conquistadores como religiosos escribieron sus impresiones sobre lo que observaban y vivían. Entre la documentación de la época de transición (mitad del siglo XVI), pueden sumarse a este acervo los procesos inquisitoriales de los primeros indios acusados por idólatras y hechiceros. Estos procesos dan cuenta de la lucha entre los religiosos y los indios viejos recién conquistados.

Los primeros evangelizadores actuaron a modo de jueces eclesiásticos y desempeñaron las primeras funciones inquisitoriales.<sup>1</sup> El caso más conocido sobre un indio procesado es el de Carlos Chichimecatecotl, hijo de Nazahualpilli, nieto de Nezahualcóyotl, en 1539.<sup>2</sup> Don

---

1. Richard E. Greenleaf, *La inquisición en la Nueva España. Siglo XVI* (México: FCE, 2015).

2. *Proceso contra Don Carlos Chichimecatecotl de Texcuco. Por idólatra dogmatizante*. AGN, Ramo Inquisición, 2, exp. 10, 242-346.

Carlos fue el único indio ejecutado por la Inquisición al condenarlo a la hoguera, aunque finalmente se cambió su sentencia por el garrote.<sup>3</sup>

El discurso de Chichimecatecotl mostraba una crítica a la doctrina y a las prácticas de los frailes; también, cuestionó las normas morales impuestas por los españoles e incluso estableció una alianza con el señor de México-Tenochtitlan, el de Tacuba y el de Tula contra los españoles, aunque no se percibe una idea estructurada acerca de una rebelión.<sup>4</sup>

El contexto social y político de esta etapa, que duró aproximadamente 25 años, muestra un tiempo de transición violento, efervescente, lleno de resistencia. Posterior a la caída de Tenochtitlán en 1521 llegan los primeros franciscanos y dominicos (1522) a la Nueva España con el claro objetivo de evangelizar; la sociedad mesoamericana entró en crisis, los conquistadores buscaron por todos los medios someter, ya con la cruz, ya con la espada. Los indios viejos —sobre todo quienes no creían en los frailes, ni en la religión impuesta que declaraban—, no aceptaron los ritos católicos y buscaron continuar con los propios.

El caso que se analiza en este artículo es el de otro indio viejo llamado Andrés Mixcóatl, acusado por hechicero y “falso apóstol”. Interesa destacar su proceso, muestra de la resistencia ideológica por medio de los rituales que realizaba; gracias a la cobranza del fraile Marmolejo se puede conocer el caso. Las ideas de lucha y resistencia quedan expuestas bajo el argumento de la comprensión del otro como diferente, en la filosofía de vida y en la forma de vivirla.

---

3. Cabe destacar que en 1530, la autoridad civil dirigida por Nuño de Guzmán, enjuicia y tortura al gobernante tarasco Tzintzicha Tangaxoan acusado de idolatría, sacrificio y sodomía. “En la Nueva España, los tribunales civiles se distinguían por utilizar procedimientos idénticos a los de la Inquisición”. Pedro Miranda, “Las sanciones de la fe. Los autos de fe y la aplicación de penas del régimen inquisitorial en el México colonial”. *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 14 (2008): 61-83 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101404> y France V. Scholes y Eleanor B., eds., *Proceso contra Tzintzicha Tangaxoan el Calltontzin formado por Nuño de Guzmán año 1530* (México: Porrúa y Obregón, S.A., 1952).

4. María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga* (México: Universidad Autónoma Metropolitana [UAM], 2009).

## **Literatura Novohispana: vistazo general**

Los textos que se produjeron desde la conquista hasta la independencia y caída del Virreinato de la Nueva España (1521-1820) son un patrimonio tanto histórico como literario. En el periodo de formación y consolidación (s. XVI), es decir, los primeros años de la conquista, se redactaron documentos cuyos títulos los denominan historia, tratado, libro, carta. A decir de Covadonga Prieto:

La referencia más frecuente en los títulos de las obras del XVI novohispano es la de “historia”. Bajo este marbete se agrupan textos muy diversos que, alejados en parte o en todo de los cánones de la retórica tradicional, completan esa designación con términos adyacentes tales como “sumaria”, “de las cosas” o, el más significativo, “verdadera”.<sup>5</sup>

Siguiendo a Prieto, estas historias eran básicamente comparativas, los relatores establecían paralelos, ya para explicar, ya para describir, entre lo que contemplaban y lo que conocían sus redactores; de ahí que sus reflexiones y escritos se mezclen con la tradición popular española, como los romances y la lírica medieval, así como con personajes míticos clásicos como las sirenas o los grifos. Esto se puede ver en el siguiente ejemplo:

[...]y luego en buena hora llegamos á San Juan de Ulua, Juéves de la Cena despues de medio dia: y acuerdóme que llegó un Caballero, que se decia Alonso Hernández Puertocarrero, y dixo á Cortés: Paréceme señor y que os han venido diciendo estos caballeros que han venido otras dos veces á esta tierra: “cata Francia Montesinos: cata París la ciudad: cata las aguas de Duero, do van á dar á la mar. Yo digo, que mireis las tierras ricas, y sabeos bien gobernar.” Luego Cortés bien entendió á qué

---

5. Covadonga Lamar Prieto, “Narrativa novohispana del XVI: un intento de clasificación”, *Actas del VII Congreso de la AISO*, 385, (2006), 385-391.

fin fueron aquellas palabras dichas: y respondió: “denos Dios ventura en armas como al Paladin Roldan, que en lo demas, teniendo á v. m. y á otros caballeros por señores, bien me sabré entender:” y dexémoslo, y no pasemos de aquí. Y esto es lo que pasó y Cortés entró en el rio de Alvarado, como dice Gómara.<sup>6</sup>

Es decir, el acervo cultural que cargaba consigo el conquistador y, por lo tanto, sus herramientas expresivas están presentes en estos primeros textos.

En las narraciones cuyo título es “Relación”, se establece un discurso distinto, en el que se conjugan la vida del relator y la de los conquistados. “Bajo este marbete podemos agrupar obras tan disímiles como los *Naufragios* de Cabeza de Vaca, cuyo título en la primera edición comenzaba *Relación que dio Alvar Núñez...* y la *Brevísima relación* de Las Casas”.<sup>7</sup> *La Relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá (1541) puede ser un claro ejemplo de la concepción de este discurso, comienza así: “Pues, il[ustrisi]mo S[eñ]or, esta escritura y relación presentan a v[ues]tra S[eñori]a los viejos desta cibdad de Michuacan, y yo también en su nombre, no como autor, sino como intérprete de ellos”.<sup>8</sup>

*La Relación de Michoacán* es uno de los primeros trabajos en que el relator / “editor” genera el documento de la mano de sus “informantes”, por lo que se reconstruye la historia y la cultura de los ‘naturales’ antes de la llegada de los invasores; toma como punto de partida el conocimiento y testimonio de aquellos que vivieron la conquista, y después, la imposición de la nueva fe para finalmente redactar la *Relación*.

Para el siglo xvii, la producción literaria se diversifica, además de los Autos de fe, los sermones funerarios o ejemplares como los del padre

---

6. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (México: Biblioteca Saavedra Fajardo, 1632), <https://saavedrafajardo.org/book/102428/page/1>.

7. Lamar Prieto, “Narrativa novohispana”, 389.

8. Fray Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán* (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008), 8.



Juan Martínez de la Parra, y *Luz de verdades católicas*, las descripciones de los viajes de virreyes como el del Marqués de Villena, conforman la literatura virreinal. Los arcos triunfales y las cartas no dejan de ser un género muy dinámico. Es este siglo se encuentra la presencia de nada menos que de Sor Juana Inés de la Cruz y Sigüenza y Góngora, autores que merecen un trabajo aparte y superan la somera revisión para que se realiza en el presente. Durante el siglo xvii la sociedad virreinal se consolida, así como las transformaciones sociales y económicas.

El siglo xviii, considerado de crisis y decadencia social, tiene en la producción literaria obras como las *Décimas a las prostitutas de México* (1782),<sup>9</sup> y el baile del chuchumbé prohibido por la Inquisición; también, comenzaron las críticas a las costumbres gastadas como en *Las honras fúnebres a una perra*. O el relato híbrido de *La Portentosa vida de la muerte* de 1792. A decir de Beatriz Mariscal:

Hablar de literatura novohispana implica considerar una producción cultural que se da en el seno de una sociedad estratificada, cuyo desarrollo responde a factores económicos y políticos dinámicos, con un campo de acción temporal muy amplio —nada menos que trecientos años— y espacial sumamente complejo, delimitado en razón de consideraciones políticas, que no geográficas.<sup>10</sup>

Esta producción cultural es el reflejo de la consolidación de la sociedad en la que se produce, pues es claro que a mediados del siglo xvi las influencias del imaginario medieval y los ideales renacentistas viajan al nuevo mundo en la mentalidad de sus conquistadores. Durante el periodo de las transformaciones sociales, las voces criollas y mestizas se hacen presentes y en el siglo xviii los escritores buscan crear géneros literarios que respondan al momento histórico.

---

9. Consigno la bibliografía de las obras mencionadas en este apartado al final.

10. Beatriz Mariscal Hay, “Silencios de nuestra historia literaria”, en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, eds. José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera (México: UNAM, 1994), 329-337.

## Los procesos inquisitoriales a indígenas

Se recordará, en un breve vistazo histórico sobre la inquisición en México, la configuración de una institución tomando las palabras de José Luis Soberanes:

El 5 de junio de 1536 Zumárraga estableció el Santo Oficio de México de manera estable, en el local del Palacio Episcopal, destinando en él, además, un espacio para guardar reos, nombrando inquisidores, fiscal, tesorero y para que lo sustituyera, a su provisor Juan Rebollo. De esta forma iniciaría la etapa episcopal de la Inquisición novohispana, que concluida en 1571 cuando se erigió el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición dependiente directo del Consejo de la Suprema y General Inquisición de España, según Real Cédula de Felipe II de 25 de enero de 1569, el cual cerraría definitivamente sus puertas en 1819, después del receso gaditano y su desabrida reapertura en 1814.<sup>11</sup>

En esta etapa caótica y llena de conflictos, no solo se lidiaba con los neófitos, sino con la lucha de poder entre conquistadores, gobernantes y frailes. Los primeros procesos inquisitoriales llevados a cabo en la Nueva España tienen como protagonistas a indígenas, judíos y protestantes que vivieron el tiempo de transición. Los indígenas son denunciados y procesados por idólatras, hechiceros, amancebados, ocultadores de ídolos o algún asunto relacionado con la religión prehispánica. Roberto Moreno comenta al respecto:

---

11. José Luis Soberanes, en su trabajo: “La inquisición en México durante el siglo XVI”, concluye que: “De esta forma podemos concluir que en el siglo XVI, la Inquisición en México, en sus diversas formas, entre 1522 y 1600, conoció de 1488 causas: 259 fueron por blasfemia, 19 amancebados, 246 bigamos, 107 herejes, 84 judaizantes, 15 idólatras, 64 por magia y hechicería, 45 solicitantes, 247 proposiciones heréticas, 16 por superstición, 109 por pronunciar palabras contra la fe, escandalosas y malsonantes y 277 por diversas causas; es conveniente destacar que de todas ellas, 17 fueron relajados al brazo secular durante estos 78 años del siglo XVI de inquisición en México”. En *Revista de la Inquisición*, núm. 8 (1998): 283-295.

La idolatría es un error imperdonable para el cristiano. Consiste en dar *latría*, o sea, el culto y servicio que se le debe solo a Dios (el culto de los santos se llama *dulia*) a una *idolus*, que es una imagen fabricada por el hombre.<sup>12</sup>

Los discursos conservados en las actas inquisitoriales son fuentes históricas que muestran la época de transición, la lucha que los clérigos emprendieron para implantar la religión católica y toman a la Inquisición como un instrumento para lograrlo. El poder civil hacía lo suyo al instalar las nuevas instituciones sociales, y con esto, establecer el poder de la Corona. Sin embargo, la resistencia por parte de los indios viejos —sobre todo— queda registrada en estos procesos por medio de testimonios, que en ocasiones repetían las palabras del procesado. Las averiguaciones que los frailes emprenden implican un complejo proceso de transmisión y traducción de esas pruebas orales.

El caso de don Carlos es un ejemplo de las diferentes posturas de vida, pues él planteaba que cada uno viviera de la manera en que mejor le pareciera, regido por la ley que quisiera. Esta visión era incompatible con lo decretado por los españoles, además, el dicho don Carlos llamaba a la unidad indiana contra los españoles.

Los discursos subversivos de algunos de los indígenas procesados muestran la otra lucha, la que continuaron los viejos, quienes no se resignaban a vivir bajo la doctrina cristina, la cual, por cierto, conocían, pues fueron bautizados y asistieron a misa, convivían de cerca con los frailes y los observaban. Este acercamiento les permitió discernir sus diferencias y reafirmar sus antiguas creencias. Si bien don Carlos es un ejemplo de lucha, hay otros indígenas que lucharon por mantener su cultura ancestral, cuyos discursos, aunque de manera indirecta, están plasmados en las actas inquisitoriales.

---

12. Roberto Moreno de los Arcos, “La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI a XIX)”, *Chicomózo: Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, núm. 2 (1989): 7-20.

## **El caso de Andrés Mixcóatl: procesado por hechicero**

El caso que se estudia en este trabajo es el del indígena Andrés Mixcóatl del año 1537,<sup>13</sup> ocurrido dos años antes que el de don Carlos. El cargo principal por el que es procesado está relacionado con los ritos que practicó para ahuyentar las lluvias y evitar así las inundaciones de los cultivos. Fue procesado por hechicero y “falso apóstol” como lo nombra el fraile que lleva el caso. Mixcóatl era considerado un hombre-dios por los indígenas, pues se le ofrecía copal y papel como a los dioses y él podía hacer llover o no, dependiendo el caso; también, involucraba a la comunidad en sus rituales y los alentaba a hacer puntas de *tepuztli*<sup>14</sup> para una posible rebelión.

Cabe destacar que era hermano de Martín Ocelotl, quien también fue procesado un año antes por idólatra y adivino. En el caso de Ocelotl los elementos sobrenaturales intervinieron, pues los testigos dicen que se “ha hecho tigre, león y perro”,<sup>15</sup> cuentan que hablaba con el diablo, y que, además, fue prisionero de Moctezuma y le dijo que “habían de venir españoles con barbas a esta tierra, la cual habían de ser ellos”.<sup>16</sup> Además, una india declaró que el dicho Ocelotl es inmortal. El proceso de este nativo es de una riqueza notable tanto histórica como de creencia popular.

La organización del proceso de Mixcóatl se divide en ocho momentos: 1) la denuncia por parte de Don Juan, Cacique de Xinatepe; 2) la relación de lo que sucedió en Quahuachinanco; 3) la carta de Fr. Francisco de Lintone; 4) Declaración de Andrés Mixcóatl; 5) Declaración de Cristóbal Hechapapalo; 6) Remate de los bienes de Papalotl; 7) Sentencia; 8) Venta de las casas y tierras de Mixcóatl. El proceso es entonces un tejido de varias manos y voces.

---

13. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, 1912, AGN, tomo III.

14. *Gran Diccionario Náhuatl*, s. v. ‘Hierro, arma’, <http://www.gdn.unam.mx>.

15. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 17.

16. González Obregón, 31.

### **Fray Francisco Marmolejo: relator, traductor, narrador.**

En la primera parte del proceso: “Don Joan, cacique de Xinatepeo, denuncia a dos hermanos de Martín Ucelot”, tiene fecha de 10 de julio de 1537, se mencionan los nombres de los encargados: el obispo Zumárraga, el bachiller Miguel Barreda y los intérpretes fray Francisco Ximenez y fray Francisco de Lintone; también se hace un resumen del caso.

Es importante considerar que las actas están mediadas por varios filtros: primero, por los testigos que están declarando contra Mixcóatl en su lengua materna; segundo, por el traductor Francisco Ximénez y Francisco de Linorte; y tercero, por quien escribe la relación: Fray Francisco Marmolejo. Este último aparece en la relación como testigo de las “bellaquerías” del culpado, al escribir: “El dicho Andrés confesó ante mi, Fray Francisco Marmolejo, y ante otros religiosos, ciertos encantamientos para llover y granizar”.<sup>17</sup> La forma en que se conoce al autor del caso es en calidad de testigo principal que aparece dentro del relato, pues no aparece su nombre al final de las actas.

El trabajo de probanza que realizó fray Francisco Marmolejo implicó, forzosamente, la intervención de otros testigos. Esta suma de voces multiplica las versiones de los hechos a la vez que los detalla. La presencia de muchos testigos muestra, por un lado, que el poder de convocatoria de Mixcóatl era efectivo, entonces, la mayoría de las personas de la comunidad que habían presenciado el ritual podían declarar; por otro, las múltiples “bellaquerías” o prácticas que hacía como rituales adivinatorios, comulgar con el pueblo, burlarse de la doctrina católica.

Los comentarios del padre Marmolejo, sus opiniones e incluso sugerencias para el castigo del viejo indio, están dispersas a lo largo del acta, lo cual muestra tanto su concepción y filosofía del mundo, su sentir con respecto a lo que oye sobre el indio, de sus prácticas y

---

17. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 57.

sus palabras lo molestaban. Cuando un testigo declara la burla que Mixcóatl hace de los mandamientos, el fraile se toma la libertad de escribir:

Y así iba diciendo los demás [mandamientos]; y en este caso no digo más, sino que vuestra Señoría le preguntará allá lo demás, porque aquí en todo esto que escribo, no hago más de apuntar las bellaquerías de este dicho Andrés, porque si lo hubiese de escribir no acabaríamos tan presto, según las bellaquerías dicen de este.<sup>18</sup>

La postura que toma el fraile con respecto de lo que escucha parece causarle tal incomodidad que no quiere plasmarlo en letra, pues sabe además que el acusado lo debe repetir cuando se lo pregunte. Desde la perspectiva del proceso de elaboración de la propia averiguación cabe destacar el desarrollo, primero: el conocimiento de los hechos por medio de los testigos, la traducción —se supone— simultánea, su propio testimonio, y finalmente, la escritura del documento. Es toda una investigación legal y como tal, el peso de la letra cuenta para dar fe de legalidad: “Todos estos testigos aquí puestos han dicho todo lo contenido sin ninguna premia, antes dixerón con tanta voluntad que yo estoy espantado; mas me decían que yo quería escribir”.<sup>19</sup>

La voluntad de confesión de los testigos puede estar ligada a la aprehensión del propio Mixcóatl. Sin embargo, llama la atención la reacción del fraile, su “espanto” y sobre todo que considere importante agregar al relato dicho asombro, el que menciona en más de una ocasión “yo estoy espantado de su ceguedad”.<sup>20</sup> Son guiños de narrador.

---

18. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 62.

19. González Obregón, 66.

20. González Obregón, 68.

Es importante señalar la importancia de la letra y del acta, las cuales son prueba contundente para procesar al implicado: la letra, su registro y su legalidad. El fraile es el gran filtro por el que pasan, por medio de la voz, toda una compleja red de conceptos y acciones simbólicas, lo que el religioso denomina como “hechicería” y se ve obligado a describir, para lo cual utiliza los recursos propios de su retórica conocida y su propio léxico:

[...] este dicho Andrés en cualquier parte que va tiene una costumbre, que comulga a la gente y él mismo comulga, y esto hace de unos ciertos honguillos que se llaman en su lengua *nanacatl* que es cosa endiablada, por donde salen de sentido y dizque ven visiones endiabladas, cualquiera que lo come, y este es el que dicen cuerpo del demonio, y dizque ahí ven si han de morir presto ó si han de ser ricos o pobres, o si les han de venir algunas desdichas.<sup>21</sup>

La descripción de este momento del ritual, cuando se da el *nanacatl* como alimento compartido, es comparado por el fraile con el momento de la comunión católica, y al hongo lo equipara con la hostia: ambos son cuerpo de dios que representan un clímax en el ritual. Este “hongo que emborracha”<sup>22</sup> y produce “visiones endiabladas” era, en efecto, para lograr una forma de comunión, que, aunque con fines rituales y espirituales, muy en el fondo lograba también la unidad de los que se resistían a cambiar su estilo de vida.

Esta unidad y comunión de indios el fraile la leyó muy bien cuando destaca en su relación a los discípulos de Mixcóatl y la sospecha de un posible levantamiento si no se detenía a tiempo al indio. El franciscano comenta las ventajas de la aprehensión del individuo y se permite realizar un símil de la situación:

---

21. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 72.

22. *Gran Diccionario Náhuatl*, s. v. ‘Nanacatl’, <http://www.gdn.unam.mx>.

[...] desarraigar de esta tierra tan malas raíces que brotan por muchas partes, como son estos falsos profetas y encantadores [...] porque como es cierto que cuando desmontan un monte para sembrarlo, si no quitan bien las raíces tornan a brotar, y así aquella heredad tendrá siempre aquel defecto, que no será buena; pero si la desarraigan bien, ararse el trigo muy bueno, así me parece que debe ser en estas partes para que se funde bien nuestra fe católica [...] pero digo esto para más esfuerzo de todos los que tienen cargo de ánimas.<sup>23</sup>

El fraile compara la evangelización con hacer *tabula rasa*; esta idea es propia del conquistador: “desarraigar” para implantar. “Aquella heredad” prehispánica es peligrosa por incomprensible, por lo tanto, habrá que quitar las raíces para sembrar en tan basta tierra. La idea de los indígenas como campo fértil pero mal sembrado reafirma la otra percepción del indígena como niño, pero la resistencia fue de hombres viejos que respetaban esa heredad y querían volver a ella. Al final, el fraile hace una petición alentadora a sus congéneres que contiene también la tarea evangelizadora.

La importancia del castigo público es un aspecto en el que el franciscano manifiesta mucho interés, pues sabe que un castigo ejemplar es más efectivo que la propia prédica:

Creo, si a vuestra Señoría le pareciese, que en estos pueblos mas principales que el dicho Andrés ha dañado, a lo menos los principales, ya que no lo traigan por acá al dicho Andrés, se habían de juntar de todos los pueblos para que supiesen cómo lo castigaban y les predicasen sobre ello y si fuera posible que el castigo fuera en uno de los pueblos más principales de por aquí.<sup>24</sup>

---

23. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 72.

24. González Obregón, 72.



La idea del castigo ejemplar es para los frailes más provechoso que la prédica, según queda asentado en el comentario de la *Relación*, cuando Marmolejo asegura que: “crea usted su Señoría que se ha hecho tanto fruto, y se hará mucho más, en haber tomado a este dicho Andrés, que si predicaran los frailes arreo ocho años o más” y en la carta al Reverendísimo y muy magnífico Señor que envía el fraile de Linorte, este repite: “y creo que ha sido más provechoso aprehender a este que predicar seis años, porque todo lo que los frailes hacen, este los destruía”.<sup>25</sup>

### **La resistencia de Mixcóatl: entre el copal, el *nanacatl* y el *tepuztli***

Aunque mediado por la letra y la traducción, el discurso de Andrés Mixcóatl es ejemplo de resistencia ideológica y religiosa. Según Elvira Buelna, “la estadística muestra que la relevancia del caso estriba en el acusado y en su rol social representativo”.<sup>26</sup> A diferencia de los procesos de los siglos siguientes, en los que, por lo general, la causa era la que tenía el mayor peso, y no el acusado en sí mismo, en estos primeros casos el procesado representa una amenaza y a la vez una evidencia de lo difícil que resulta erradicar la religión y la cultura prehispánica.

En el discurso se encuentran cuatro conceptos básicos de la cosmogonía del hombre mesoamericano: las deidades benefactoras, el alimento vinculado a los designios divinos, el ciclo vital y el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza.<sup>27</sup>

Estos conceptos cosmogónicos están expresados de manera amplia en la “Relación de lo que sucedió en Quahuchinanco”, en la que se detallan las actividades del acusado. A lo largo de la relación

---

25. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 73.

26. Serrano, *Indígenas en la Inquisición*, 40.

27. Serrano, 118.

se configura al indio rebelde que continúa creyendo en sus deidades y en sus rituales. Es fundamental señalar la forma en que Mixcóatl incluye a la comunidad dentro de sus prácticas, desde una forma de exposición de su poder, una práctica ancestral, hasta un instrumento de resistencia:

Mandó juntar toda la gente de noche, y hizo arder mucho copal y papel en que hizo un gran fuego, y luego les predicó y díjoles: “no tengáis miedo, que no helarán vuestros maizales; todo se hará muy bien lo que tenéis sembrado”; así los mazehuales como hizo sus encantamientos y les predicó, creyeron todos en él; luego le dieron cuatro cargas de mantas y fuese a otro pueblo.<sup>28</sup>

De Mixcóatl nunca se mencionó que fuera sacerdote, pero sí que se le veía como a un hombre-dios por su poder para invocar las lluvias, las heladas y el granizo. En los pueblos creían que en sus manos estaba el “destruirlos o remediarlos”. El mismo Mixcóatl se reconocía como dios. Así lo manifestó al declarar que:

[...] en Tepeyahualco, podrá haber cuatro años que se hizo dios, que no llovía, que hizo ciertos encantamientos con copal y otras cosas en la noche, y que otro día llovió mucho, y por esta causa le tuvieron por dios.<sup>29</sup>

La práctica ritual del hombre-dios es itinerante, va de pueblo en pueblo y muestra sus poderes para ahuyentar la lluvia; además, genera un espacio de comunión en el que se continúa predicando el culto a los dioses prehispánicos. Mixcóatl es un indio viejo cuyo discurso reta a los franciscanos: “por ventura conocemos los frailes, yo quiero hacer

---

28. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 60.

29. González Obregón, 62.

estos sacrificios, y no tengo de dejar los de hacer por ellos”.<sup>30</sup> Las palabras de Mixcóatl, aunque mediadas, reflejan una posición retadora:

Iten más, contra los artículos de la fe, dixo el dicho Andrés, así como nosotros decimos el primer artículo: creer en un solo Dios todopoderoso, decía el dicho Andrés en lugar de esto: el primer artículo es que echo a dios en el fuego; el segundo que echo a dios a palos.<sup>31</sup>

La lucha declarada de Mixcóatl ofende al padre Marmolejo, quien decide no continuar dando testimonio y, por lo tanto, verse obligado a escribir “bellaquerías”, que el inquisidor en su momento puede preguntar. Las palabras de Mixcóatl son irreverentes, sin duda, porque están sustentadas en la burla y reflejan una posición irrespetuosa con respecto a la doctrina.

El indómito Andrés también tenía su opinión a propósito del bautismo: “diciéndoles que los que eran babtizados que comiesen de lo que les daba el dios que predicán los frailes”.<sup>32</sup> La idea de la divinidad benefactora está de fondo, pues, bajo su concepción las deidades son fructíferas, brindan el alimento a los hombres. Las deidades de sus abuelos y sus padres eran útiles, y este dios nuevo al parecer no lo es tanto. Es evidente la consciencia de las claras diferencias entre las divinidades prehispánicas y la española:

I mas también les dixo que por qué dejaban las cosas pasadas y las olvidaban, porque los dioses que antes adoraban que ellos remediaban y les daban lo que había menester i que mirasen que todo lo que los frailes decían, que es mentira y falsedad, que ellos no truxeron con que os remediáseis, que ni nos conocen ni nosotros a ellos.<sup>33</sup>

---

30. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 61.

31. González Obregón, 61-62.

32. González Obregón, 61.

33. González Obregón, 60.

El discurso de Andrés Mixcóatl apunta hacia el pensamiento mesoamericano: respetar la herencia de los ancestros y reconocer su saber sobre el tiempo y el universo cíclico. El desconocimiento del otro es una idea pilar en su pensamiento, pues no reconoce al fraile como sabio, mucho menos como ancestro, ni entiende a su dios. Por lo tanto, encuentran las respuestas en su herencia, en sus dioses proveedores.

La resistencia que emprende Mixcóatl tiene, además, visos de rebelión, pues en cada pueblo pide armas, según un testigo “mil y seiscientas hachuelas de tepuztli”: “Y dizque les dixo Andrés: este tepuztli lo quiero para hacer las flechas, y dádme lo presto, porque Martín Ucelotl, el que está en Tezcucu, me envía por ello para hacer las dichas flechas para pelear contra los xpianos”.<sup>34</sup>

La creencia de que Martín Ocelotl está en Tezcucu es parte de la leyenda que envuelve a este personaje con características sobrenaturales. La leyenda del proceso es la del nagualismo de Ocelotl, quien se creía podía transformarse en perro, en tigre, en león, incluso se le consideraba inmortal. El castigo para Martín Ocelotl fue el destierro a Castilla meses antes de la detención de su hermano Mixcóatl por lo que no hay forma de que se comunicaran.

El testigo que también es condenado junto a Mixcóatl es Papalotl, quien declara en su contra. Narra que se volvió su discípulo porque se decía que era el propio Ocelotl, a quien el declarante había servido desde hacía tiempo. De oídas —como inicio de leyenda— se enteró sobre Mixcóatl y lo que decía de Ocelotl: “yo no soy ido a Castilla sino ando por estos montes con los venados y conejos; bien que es verdad que mi mensajero fue a Castilla, verná”.<sup>35</sup> El indio Ocelotl se fusiona con Mixcóatl y generan un personaje confuso, que puede adivinar, ahuyentar y comulgar. Además de atraer discípulos.

---

34. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 58.

35. González Obregón, 67.

Elvira Buelna comenta que los españoles consideraban demonios a quienes los indígenas conferían poderes sobrenaturales, tales como Ocelotl y Mixcóatl. El poder de transformación ya en animal o humano es un rasgo propio de los brujos o sacerdotes. En la declaración de Papalotl los elementos sobrenaturales o si se quiere extrasensoriales, están relacionados también con la adivinación, como relata cuando Mixcóatl predice su aprehensión: “veis estas sabandijas: significan que presto me han de prender la gente de la iglesia; por eso pongámonos a cobro.”<sup>36</sup> En la carta que escribe el fraile de Lintone al Reverendísimo, comenta que se entera del caso de Mixcóatl por unos discípulos franciscanos quienes lo escucharon “predicar”.

La sentencia dictada para ambos indios, Mixcóatl y Papalotl fue castigo y azote público:

Sean caballeros de sendos asnos ó bestias de albarda, y con voz de pregonero que manifieste sus delitos, sean llevados por las calles públicas acostumbradas de esta ciudad, y por los tianguis, y en las espaldas les sean dados cien azotes y sean remitidos a los lugares donde son y donde predicaron y dogmatizaron [...] y allí sean tresquilados; condenámoslos más á que estén un año en el dicho monasterio de Tulancingo, oyendo la doctrina y haciendo penitencia por sus delitos y errores.<sup>37</sup>

La exposición pública, la humillación total del individuo era una estrategia muy efectiva que cubría varias necesidades: 1) ejemplar, porque al exponer a quien piensa diferente y continúa con sus ‘malas costumbres’ es ejemplo de lo que no se debe hacer y sobre todo cómo se sufre el castigo por dichas acciones; 2) táctica de miedo, tanto a las prácticas prehispánicas como a la propia Inquisición; 3) respeto a la Santa Iglesia y a sus representantes. Cabe recordar que:

---

36. González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 67.

37. González Obregón, 77.

La época colonial se identificaba con un sistema de justicia, civil y religiosa, en el caso de la Inquisición, que pretendía establecer la rigurosidad del ejemplo disciplinario como un aparato eficaz para interrumpir la propagación de las rupturas del orden de la sociedad no india.<sup>38</sup>

Mas, le aplicaba castigos similares a la población india. El caso de Mixcóatl muestra la aplicación de un castigo medieval, es decir, que implica códigos visuales que los receptores leen como negativos y por lo tanto la persona es reprobable. La lógica sencilla para descifrar dichos códigos es parte de su efectividad.

La sentencia detallada no es gratuita, cada elemento en ella tiene significados culturales poderosos. Los animales de carga, el pregón de sus delitos, la humillación frente aquellas personas con las que antes comulgó, los azotes, la abjuración, etcétera, son herramientas disciplinarias. La reclusión final del “falso apóstol” asegura que la tarea de evangelización continuará con mayor facilidad, para tranquilidad de los espantados frailes.

## **Reflexión final**

El estudio de estos primeros procesos inquisitoriales dentro del gran periodo virreinal novohispano destaca y visibiliza, por un lado, el uso de herramientas discursivas de los frailes y conquistadores para designar las prácticas prehispánicas; y, por el otro, el momento histórico en el que la lucha ideológica que se emprendió fue en ambos frentes. Y aunque podría parecer una obviedad destacar las profundas diferencias entre estas culturas, debe considerarse que, si de este choque somos herederos, rastrear las diferencias y puntos de encuentro entre nuestras raíces es una forma de descifrar y comprender la historia y cultura actual.

---

38. Miranda, *Las Sanciones de la fe*, 65.

Destacar el proceso de algunos indios poderosos es el interés de este artículo, ya por sus cualidades sobrenaturales como transformarse, adivinar o lograr cambios climáticos, ya por su poder de convocatoria y resistencia. Resaltar, sobre todo, la comprensión que el ‘natural’ tiene del otro, pues en estas actas se expresa, porque se intentan reproducir las palabras de los acusados pese a los múltiples filtros: testigos, traductor, escritor, la cosmovisión del indio viejo que distingue las diferencias entre sus ancestros y los recién llegados.

La producción cultural de esta etapa histórica es el reflejo de la consolidación de la sociedad en que nace, pues es claro que a mediados del siglo XVI las influencias del imaginario medieval y los frescos ideales renacentistas viajan al nuevo mundo con los conquistadores. La necesidad de describir y descifrar al otro los llevaron a utilizar todo un aparato de referencias, ejemplos, paralelismo para poder enunciar lo que solo podían comparar con libros de caballerías, crónicas de viajes o bestiarios. Los discursos subversivos de algunos de los indígenas procesados muestran la lucha que continuaron los viejos, quienes no se resignaban a ver la destrucción de su mundo y durante los años de transición no dejaron de luchar, antes de que los Tribunales del Santo Oficio se instalaran formalmente, los ‘naturales’ rebeldes ya eran procesados.

Los casos de Martín Ocelotl, Andrés Mixcóatl y don Carlos Chichimecatecotl dan muestra de la resistencia y la rebeldía que se vivió durante los últimos años de la década de los 30 del siglo XVI. El indio rebelde, bellaco y poderoso que protagonizaba estos procesos, 50 años después, con la Inquisición consolidada, se había desdibujado casi por completo, pues el concepto del indio apacible, manso, “nacido para obedecer” y necesitado de la “tutela del padre espiritual” era lo que la evangelización había logrado. De la resistencia que se dio entre el humo del copal, las visiones del *nanacatl* y el afilado *tepuztli* queda pues el relato, la prueba de que la caída de todo un modo de vida opuso una resistencia de la que aún hoy existen ecos.

## Fuentes de investigación

AGN, Archivo General de la Nación

Alcalá, Jerónimo de. *La Relación de Michoacán*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008.

Bolaños, Joaquín. *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del altísimo y muy señora de la humana naturaleza*. Editado por Blanca Mariscal. Tesis de Maestría. El Colegio de México, 1992. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/te/1080073254/1080073254.html>.

Buelna Serrano, María Elvira. *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2009.

Baudot, Georges y María Águeda Méndez. *Amores prohibidos en el México de los virreyes; antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*. México: Siglo XXI, 1997.

Cruz, Sor Juana de la. *Obras completas*. Editado por Méndez Plancarte. México: FCE, 1957.

Frost, Elsa Cecilia. “El indígena entre franciscanos y jesuitas”. En *Permanencia y destino de la literatura novohispana. Historia y crítica*. Editado por José Pascual Buxó. México: UNAM, 2006.

Greenleaf, Richard, E. *La inquisición en la Nueva España. Siglo XVI*. México: FCE, 2015.

Mariscal Hay, Beatriz. “Silencios de nuestra historia literaria”. En *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. Editado por José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera. México: UNAM, 1994.

Miranda Ojeda, Pedro. “Las Sanciones de la fe. Los autos de fe y la aplicación de penas del régimen inquisitorial en el México colonial”, *REDALYC*, núm. 14 (2008): 61-83.

Moreno de los Arcos, Roberto. *La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI a XIX)*. México: UNAM, 1990.



Pascual Buxó, José. *Permanencia y destino de la literatura novohispana. Historia y crítica*. México: UNAM, 2006.

Prieto Lamar, Covadonga. “Narrativa novohispana del XVI: un intento de clasificación”, en *Actas del VII Congreso de la AISO* 385, (2006): 385-391.

Scholes France V. y Eleanor B, eds. *Proceso contra Tzintzicha Tanganxoan el Calltzontzin formado por Nuño de Guzán, año de 1530*. México: UNAM, 1952.

Soberanes, José Luis. “La inquisición en México durante el siglo XVI”, *Revista de la Inquisición*, núm. 8, (1998): 283-295.

### ***Referencias electrónicas***

“Capítulo 12 (segunda parte): los procesos inquisitoriales”, *Paleografías Americanas. O del arte de las escrituras antiguas. Hypotheses*.

<https://paleografi.hypotheses.org/capitulo-12-segunda-parte-los-procesos-inquisitoriales>

# “LOS MONGES A REÍR Y EL DIABLO A CORRER...”

✦ *Visos sobre lo risible en la  
predicación a través de un exemplum*

FRANCISCO JAVIER CÁRDENAS RAMÍREZ  
FES ACATLÁN-UNAM

[↪ volver a la tabla de contenido](#)

**L**a oratoria sagrada de los siglos XVI al XVIII de la Nueva España se llevó a cabo mediante sermones y de pláticas doctrinales que predicaban frailes de diversas órdenes o padres jesuitas. Tanto un fenómeno comunicativo como otro tuvieron lugar, principalmente, en templos y en congregaciones religiosas. Aunque existen diferencias en su mecanismo de transmisión, es decir, en la estructura interna y el lenguaje, hubo, a mi juicio, un eje rector: convencer a los oyentes de las bondades de las virtudes cristianas y mostrarles el peligro de los vicios, a partir de un acto solemne evitando la risa en el auditorio.

Desde Eusebio Hierónimo (349-420) se concebía la idea de que el buen orador sagrado no provocara humor: "...según San Gerónimo, las alabanzas de el predicador han de ser las lágrimas de los oyentes, y no la aclamación, aplauso y risa"<sup>1</sup> Siglos después, esto mismo aconsejaba fray Francisco Terrones del Caño (1551-1613). En su obra teórica

---

1. Bartolomé Ximénez Patón, *Perfecto predicador* (Baeza: en casa de María Montoya, 1612), 11. En las citas textuales de obras antiguas, se respetó la ortografía, pero se modificó la puntuación y la acentuación, de acuerdo con los usos actuales.

acerca del predicador, después de exhortar a los oradores a estudiar las Sagradas Escrituras hace hincapié en "no causar risa a los oyentes".<sup>2</sup>

Fray Joseph Vela, dominico español del siglo XVIII, reconoce que la risa era censurada por varios santos, porque los cristianos y sobre todo los hombres dedicados a la religión debían llorar sus culpas. Sin embargo, asevera que "no se nos prohíbe el reír; pero se nos ordena que nuestras risas no sean descompassadas, y que no demos ocasión à otras personas para que rían así".<sup>3</sup> Más adelante escribe: "Absolutamente no puede prohibirse la risa, porque la risibilidad es propiedad de la criatura racional viadora, y sería propiedad ociosa si nunca se hubiera de reír".<sup>4</sup> Por tanto, se puede indagar si en la oratoria sagrada de aquellos siglos los predicadores, además de mover los afectos al llanto, provocaron una risa no "descompasada".

A partir de esta última idea, para apreciar la risa en la oratoria sagrada del siglo XVII, los objetivos de este trabajo son los siguientes: observar qué se pensaba de lo risible en la predicación con base en una disputa retórica entre los jesuitas Gerónimo Cataneo y Antonio de Vieyra, además de lo que pensaba Bartolomé Ximénez Patón; qué concepto tenía de la risa el padre angelopolitano Juan Martínez de la Parra en sus pláticas doctrinales; y puntualizar algunos de los recursos literarios en un breve cuento que narró el mismo Martínez de la Parra para hacer sonreír a sus oyentes.

### ***Nociones sobre la risa en la predicación del siglo XVII***

En 1674, en la Academia que la reina Cristina de Suecia (1626-1689) tenía dentro de su palacio en Roma, se propuso un problema para

---

2. Francisco Terrones del Caño, *Arte o instrucción, y breve tratado, que dize las partes que à de tener el predicador evangélico, como à de componer el sermon, que cosas à de tratar en el, y en que manera las à de dezir* (Granada: por Bartolomé de Lorençana, 1617), 11r.

3. Joseph Vela, *Idea de la Perfecta Religiosa en la Vida de la Ven. Madre Sor Josepha María García* (Valencia: en la Imprenta de la Viuda de Antonio Bordazar, MDCCCL), 262.

4. Vela, *Idea de la Perfecta Religiosa*, 262.

que se resolviera con base en la retórica por parte de dos oradores de la Compañía de Jesús. El tema a desarrollar fue el siguiente: "Si el Mundo es más digno de risa o de llanto, y así quién acertava mejor: Demócrito que reía siempre, o Heráclito que siempre llorava". El padre Gerónimo Cataneo defendió la primera causa; Antonio de Vieyra, la segunda.

Gerónimo Cataneo inicia su discurso enunciando la naturaleza de la "fábrica maravillosa del Mundo",<sup>5</sup> la cual está compuesta de contrarios: en la pintura, por luz y sombra; en la música, con acordes bajos y altos; en la elocuencia, por antítesis y contraposiciones; en la poesía, por sílabas largas y breves, y, para complementar, por la risa y el llanto.

La tesis principal de este jesuita es la siguiente: la risa sana "de la corrupción de sus costumbres al linaje humano".<sup>6</sup> Esta idea la contrapone con el llanto de Heráclito, cuyas lágrimas, a su juicio, son nocivas y, por tanto, aumentan la corrupción en la humanidad, pues sin brío las personas enfrentan lo despreciable que tiene este mundo. Dice:

Sola vna lágrima bastaría a enflaquecer y apear a todos de su obligación y de los sólidos dictámenes de la virtud. Pobre Grecia y pobre Roma si afeeminados sus ciudadanos con tan tiernos afectos, huviera vn ejército bárbaro amenazado a sus fronteras. [H]avías ciertamente de desesperar de vuestra libertad, si degenerado de vosotras mismas, os trasformasse la doctrina de Heráclito en vna funesta Troya, que se deshazía en lágrimas aun antes de ver sobre sus murallas el azero y la llama.<sup>7</sup>

Después explica la risa diciendo que por medio de esta pasión la humanidad se puede enfrentar a este mundo cuando la suerte no

---

5. Apud Antonio de Vieyra, *Todos sus sermones y obras diferentes que de u original portugués se han traducido en castellano*. Tomo IV (Barcelona: en la Imprenta de Juan Piferrer, 1734), 159.

6. Vieyra, *Todos sus sermones*, 159

7. Vieyra, 161.

sea favorable, y por este motivo considera que surge a partir de la racionalidad de los individuos:

Todo lo contrario obra la risa de Demócrito, por eso tan benemérita de la misma república. Ella haze que los hombres no lloren como niños baxo el azote de vn adverso encuentro de la fortuna, sino que antes bien pongan debaxo los pies igualmente lo más espantoso y lo más deleytable [...] Juzgad con esso, vosotros, si al llanto de Heráclito, que tanto daña, o a la risa de Demócrito, que tanto ayuda, convenga mejor el ser parto legítimo de la razón.<sup>8</sup>

Por otra parte, Laurent Joubert (1529-1582), médico francés, escribió una obra titulada *Traité du ris* la cual se dio a la estampa en 1579. Aquí explica dos causas por las cuales la risa es propia del hombre. Una de ellas consiste en su anatomía, ya que los individuos poseen el corazón y el pericardio muy unidos al diafragma. Para esto también se basa en *De humani corporis fabrica* de 1543, obra de Vesalio (1514-1564) quien observó que el pericardio y el costado derecho se unían con el círculo nervioso del lado izquierdo, provocando la risa. La segunda causa, en opinión de Joubert, radica en que la risa solo puede ser provocada a partir de una de las potencias del alma, el apetito sensitivo de los hombres, y además del conocimiento e imaginación, lo cual es exclusivo de los seres que poseen razón.

Laurent Joubert clasifica las potencias del alma en cinco tipos: la vegetativa, la sensitiva, la deseante, la motriz y la intelectual. La vegetativa corresponde a la alimentación, al crecimiento y a la reproducción de la especie; la sensitiva se refiere a los cinco sentidos externos y a los internos (sentido común, pensamiento y memoria); la deseante, con base en el conocimiento, se interesa por los objetos o los evita, siempre para buscar lo agradable, en esta potencia se establecen las emociones; la motriz basa su funcionamiento en el movimiento de

---

8. Vieyra, *Todos sus sermones*, 161.

los músculos, nervios y tendones; la intelectiva se divide en entendimiento (razonamiento, deliberación, juicio y memoria) y voluntad (cuando se acepta o rechaza algo). Para Joubert la risa se encuentra en la potencia deseante del alma, pues el hombre tiende a buscar siempre lo que le es grato, con base en un razonamiento.

En suma, la tesis del jesuita Gerónimo Cataneo enuncia que la risa es un bien para que la humanidad enfrente las adversidades, y además, se infiere que es una acción particular de las personas racionales. Un párrafo antes de terminar su discurso, sintetiza en general todo lo bueno que conlleva esta pasión, y en particular, enuncia que representa, por parte de las personas, un conocimiento y el deseo por lo agradable, un estado anímico equilibrado, el desprecio por las vanidades. Por todo lo anterior, la risa, en opinión de este miembro de la Compañía de Jesús, es una virtud.

Sin embargo, Gerónimo Cataneo predicó a favor de la risa solamente como un ejercicio oratorio; él, como se puede apreciar en la *peroratio*, se inclinaba al llanto de Heráclito. Leemos al final de su discurso:

He acabado, mas en este punto estoy por desamparar las partes de Demócrito y acogerme a las de Heráclito, pues conociendo [h]aver escrito mal, y declamado peor en favor de la risa, quisiera con el llanto borrar quanto he escrito, y con el arrepentimiento retratar quanto he dicho. Mas me detengo, puesto que quien se sigue, me obligará que lo haga con deleyte mío y de todos, porque qual otro Orfeo hará que dulcemente lloren, no solo los amigos y los enemigos del llanto, y más aún las furias mismas.<sup>9</sup>

Después del ejercicio retórico de Cataneo, expone Antonio de Vieira el suyo, quien elogia el llanto y, además, algunos puntos importantes acerca de la risa. Coincide con el primer jesuita, ya que

---

9. Vieira, *Todos sus sermones*, 164.

considera que lo risible se obtiene a partir del raciocinio de los hombres, pero enseguida, contraponiendo la primera idea, proclama la siguiente sentencia: "...la mayor impropiedad de la razón es la risa".<sup>10</sup> Argumenta esta segunda cuestión ofreciendo una *evidentia* del "mapa universal de las miserias"; pues se interroga cómo puede reír el hombre estando rodeado de desventuras, riesgos, dolores y lástimas, las cuales siempre se presentan en cada momento en los reinos, ciudades, y casas particulares. Es decir, el mundo es eternamente trágico para todos los estrados sociales. Vieyra remata esta idea empleando el uso del *incrementum*: "Porque cada Sol que nace es vn Cometa, cada día que pasa es vn estrago, cada hora vna ruina y cada momento, mil peligros".<sup>11</sup>

Baltasar Gracián en la Crisi quinta de *El criticón*, como muchos otros autores de los siglos XVI y XVII, se refiere al mundo como lo aprecia Vieyra en los siguientes términos:

[El mundo] no es sino un cautiverio de desdichas [...] Porque, ¿quién, sabiéndolo, quisiera meter el pie en un reino mentido y cárcel verdadera a padecer tan mucha como varias penalidades?; en el cuerpo, hambre, sed, frío, calor, cansancio, desnudez, dolores, enfermedades; y en el ánimo, engaño, persecuciones, envidias, desprecios, deshonoras, ahogos, tristezas, temores, iras, desesperaciones; y salir al cabo condenado a miserable muerte, con pérdida de todas las cosas, casa, hacienda, bienes, dignidades, amigos, parientes, hermanos, padres y la misma vida cuando más amada.<sup>12</sup>

Por supuesto, Vieyra y Gracián describen la miseria de la humanidad al transitar por la vida; sin embargo, el concepto de "El gran teatro de Universo", como se nombra a la Segunda Crisi, es muy distinta,

---

10. Vieyra, *Todos sus sermones*, 164.

11. Vieyra, 165.

12. Baltasar Gracián, *El criticón* (Ciudad de México: Editorial Origen, 1984), 44.



ya que este tiene "la grandeza, la hermosura, el concierto, la firmeza y la variedad desta gran máquina criada"<sup>13</sup>

La tesis principal del jesuita lusitano es: el hombre racional debe llorar por las desgracias de esta vida. Además, recomienda que el predicador provoque el llanto a su auditorio para moverlo a la compasión, triunfo de la retórica sagrada. Compara las tareas del labrador, del impresor y del predicador, ya que los tres, para tener buen resultado en sus labores, requieren del elemento frío y húmedo:

El labrador, para coger fruto, riega las plantas; el impresor, para estampar bien la letra, humedece y baña primero el papel; lo mismo debe hazer con las lágrimas el que quiere imprimir sus afectos y coger fruto con su persuasión.<sup>14</sup>

Asimismo, en la *peroratio*, cita indirectamente a Plinio, menciona que el hombre, al momento de nacer, llora, por lo cual, esta emoción es parte intrínseca de su ser. Esta idea se encuentra en la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo. Al comienzo de este libro, compara al ser humano con los animales; el primero ha nacido desnudo, mientras los otros poseen pelo, espinas, cuero, plumas, etcétera, para cubrir su piel. Después escribe:

solo al hombre en el día de su nacimiento, desnudo y en la tierra desnuda, lo incita al vagido y al llanto, y a ningún otro entre tantos animales lo incita a verter lágrimas, y estas inmediatamente después del comienzo de su vida.<sup>15</sup>

Asimismo, en este ejercicio retórico, Antonio de Vieyra comenta varios puntos importantes que versan sobre la risa. Asegura, en

---

13. Baltasar Gracián, *El criticón*, 19.

14. Vieyra, *Todos sus sermones*, 167.

15. Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural* 7, trad. y n de E. del Barrio Sanz, et al. (Madrid: Editorial Gredos, 2003), 8.

primer lugar, que surge a partir de la novedad y de la admiración, "quando vemos alguna figura ridícula o oímos algún dicho gracioso";<sup>16</sup> siempre que no muevan a la compasión ni al dolor.

Esto es un resumen del *Traité du ris* de Laurent Joubert, pues en el Capítulo I del Libro I ("Cuál es la materia de la risa"), el médico francés expone que lo ridículo, ya sean hechos o palabras, provocan esta pasión, por tanto, es a través de la vista y del oído que se puede mover este afecto, siempre y cuando sean sorprendivas y no haya daño alguno. Lo ridículo se representa con lo feo, deforme, deshonesto, indecente, indecoroso e inconveniente. Ofrece, además, algunos ejemplos: cuando alguien muestra sus "partes vergonzosas", o sufre cierta caída estrepitosa en frente de personas importantes, esto tiene mayor efecto cuando el que se cae es indigno de su rango y honor o se muestra altivo e insolente. Asimismo, menciona que lo gracioso puede surgir por lo indecoroso que es a propósito, como cuando alguien se disfraza o cuando un loco intenta imitar, con su ropa, sus gestos y sus palabras, a un cuerdo. También la risa puede surgir por el descuido de las personas ("chiquillerías ingenuas", las nombra Joubert), y por las bromas, burlas y engaños, pues evidencian la falta de juicio y atención de las posibles víctimas.

En cuanto a las palabras que provocan este afecto, Joubert aconseja que sean ridículas como las pullas, sarcasmos, befas, burlas, dichos picantes, maliciosos, equívocos, ambiguos y que, de una manera u otra, inducen a error.<sup>17</sup> Como *figurae elocutione* aconseja se utilicen la anfibología, el enigma, la comparación, la metáfora, la ficción, la hipérbole, la simulación, la alegoría, el énfasis, la semejanza y el disimulo. Los géneros literarios predilectos para provocar la risa son los cuentos, sobre todo aquellos que versan sobre mujeres que engañan a sus maridos.

---

16. Vieyra, *Todos sus sermones*, 165.

17. Laurent Joubert, *Tratado de la risa*, trad. Julián Mateo Ballorca (Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2002), 44-45.

Regresando al discurso del lusitano Antonio de Vieira, se puede leer un punto a favor de esta pasión, pues "quien ríe —dice— atenúa y aligera los males". Esto es, debido a la gracia de algo ridículo, el receptor puede mostrarse tranquilo ante cualquier problema que pueda enfrentar, ya que le quita importancia a la adversidad u observa que se puede solucionar.

Sin embargo, delante de esta idea expone un problema: propone que el predicador sagrado mueva a risa con moderación: "No es censura nueva, ni mía, sino muy antiguo apotegma de vn gran filósofo, como Plutarco. La risa, decía él, si es poca, pasa; si es mucha ofende".<sup>18</sup> Cicerón —en consideración de Vieira— tenía el defecto de provocar en exceso esta pasión. Así, recomienda una risa no exagerada para no ser objeto de burla de los oyentes, pues, a su juicio, puede representar falta de juicio. A los adultos que ríen mucho los compara con los niños y con los mentecatos.

El Santo Concilio de Trento es más severo en cuanto a este afecto, ya que aconseja a todos los padres que llevan el mensaje cristiano a censurar las palabras que provoquen algo de gracia, ya que indican, al que las emplea, falta de raciocinio. Al exponer el punto de cómo los religiosos deben explicar la institución matrimonial recomienda lo siguiente:

...se ha de tratar con gran tiento por los Pastores, porque no se les escape de la boca palabra alguna que, o parezca indigna de los oídos fieles, o que pueda ofender las almas piadosas, o que mueva a risa. Porque, así como las palabras del Señor son palabras castas, así también conviene en gran manera que el maestro del pueblo cristiano use de tal estilo, que manifieste una singular gravedad y entereza de juicio.<sup>19</sup>

---

18. Vieira, *Todos sus sermones*, 167.

19. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposición de Santo Pío v*, trad. Padre Fray Agustín Zorita (Cuenca: en la imprenta de Don Fernando de la Madrid, 1803), 321.

Asimismo, la risa se reprueba para un predicador ficticio. José de la Isla y Rojo (1703-1781) escribió en la segunda mitad del siglo XVIII la *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Pero esta obra fue censurada por la Inquisición y debido a ella se escribió una *Colección de varias piezas relativas a la obra de Fray Gerundio de Campazas*, donde se reúnen textos de varios autores en contra y a favor de la novela del padre Isla. Un padre de nombre Marquina escribe una carta al autor de la novela, la cual considera "denigrativa al estado eclesiástico y religioso, contraria al honor y reverencia que se debe a lo sagrado y opuesto totalmente a la conducta de los santos padres".<sup>20</sup> El tema que reprueba es el mover la pasión de la risa. Continúa Marquina: "... el abusar de las palabras de la sangrada escritura, mezclándolas con las profanas, para mover a risa, celebrar desatinos, herir con sátiras, chistes, cuentecillos, como ejecuta el Gerundio en su decantada historia es, a mi ver, manifiesta blasfemia".<sup>21</sup>

Por tanto, en teoría, la risa, en opinión del jesuita Gerónimo Cateano, es un acto particular del ser humano porque este es racional, y a partir de su anatomía del aparato respiratorio y de su imaginación puede disfrutar de este afecto. Una finalidad de esta pasión es aligerar los peligros a los que están expuestos los seres en este mundo miserable, es decir, provoca tranquilidad o calma ante las adversidades. Sin embargo, para Antonio de Veyra, era un acto irracional, pues más vale llorar por lo que se sufre en esta vida. Además, menciona el jesuita lusitano que para provocarla es necesario la novedad y la admiración; el médico francés, Laurent Joubert, acuña el término sorpresa. Esta novedad tiene que percibirse por la vista o por el oído, y se debe representar algo ridículo, que Joubert desarrolla ampliamente.

El padre Veyra, a pesar de estar a favor de mover a lágrimas al auditorio, no se muestra inflexible ante la risa, pues menciona, apoyándose en la autoridad de Plutarco, que esta puede ser moderada.

---

20. *Colección de varias piezas relativas a la obra de Fray Gerundio de Campazas*, vol. 3 (Barcelona: en la Imprenta del Gobierno Político Superior, 1820), 16.

21. *Colección de varias piezas*, 17.

Sin embargo, para muchos religiosos fue mal vista, ya que la consideraban blasfemia, esto a propósito de la comicidad de la novela del padre Isla. Aunque una concepción negativa de esta pasión se aprecia desde las Sagradas Escrituras. Graciela Cándano Fierro, al respecto, cita del Antiguo Testamento, entre otros libros sagrados, el Eclesiástico (21: 23):

El tonto ríe a gritos, mientras que el hombre de buen sentido apenas sonríe". También menciona, del Nuevo Testamento, a Efesios (5: 3-4), donde podemos observar que la risa está prohibida para hacer reír a la gente: "ni aún se nombre entre vosotros, como conviene a santos, ni palabras deshonestas, ni necedades, ni truhanerías, entendiéndose por truhanerías las bufonadas, cuentos o gestos destinados a hacer reír, a divertir a la gente."<sup>22</sup>

Por su parte, Bartolomé Ximénez Patón, filólogo español del siglo XVII quien se dice: "Vivió Patón exclusivamente para la enseñanza, el estudio y los trabajos literarios, siendo ejemplar modelos de virtudes",<sup>23</sup> considera a la risa en la predicación religiosa como un defecto, aunque también como una posibilidad, aunque sea mínima, de que el orador sagrado sea capaz de infundirla en los oyentes.

Uno de los defectos de los oradores religiosos, según Ximénez Patón en su *Perfecto predicador*, tiene que ver con la risa. Recomienda que el orador sagrado "huya de ser liviano y querer parecer gracioso, de zididor y no diga palabras ociosas con que dé qué reír y haga pasatiempo de él y de sus sermones".<sup>24</sup> Esto es, el orador no debe decir palabras que muevan a risa. Pero esta recomendación no es única de la retórica sagrada. En primer lugar, observamos que la risa es algo malo

---

22. Graciela Cándano Fierro, *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media* (Ciudad de México: UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000), 28-29.

23. Cayetano Alberto de la Barrera y Leirado, *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII* (Madrid: Imprenta y Estereotipa de M. Rivadeneyra, 186), 198-199.

24. Bartolomé Ximénez Patón, *Perfecto predicador* (Baeza: en casa de María Montoya, 1612), 74v-75r.

pues se hace con palabras ociosas y sin ningún beneficio para la doctrina cristiana. Algo parecido pensaba Aristóteles en su *Retórica*, pues el estagirita menciona que esta es propia de la juventud que conlleva a "la desmesura de los límites de la educación".<sup>25</sup> Es decir, hasta ahora, la risa para Ximénez Patón y Aristóteles es negativa por ser ociosa para el primero, e irracional para el segundo, y no es buena porque no genera fruto alguno ya a la predica sagrada, ya a lo conveniente.<sup>26</sup>

Sin embargo, el filólogo español después de esta idea expone:

San Jerónimo dize que el buen predicador es el que mueve el auditorio a llanto y no a risa, aunque si alguna vez hubiere necesidad o se ofreciere la ocasión de dezir alguna palabra de graciosa honestidad, sea con mucha compostura y modestia, y pocas vezes.<sup>27</sup>

Contrario de lo que apreciamos antes, la risa puede ser una cualidad retórica en determinadas circunstancias. Esto mismo había planteado Quintiliano en sus *Institutiones oratoriae*.

Ximénez Patón pide moderación por parte del predicador para hacer reír o provocar cierto humor a sus receptores. Lo mismo encomendaba Cicerón en *De oratore* y Quintiliano. Los tres teóricos aprecian a los oradores como hombres honestos, virtuosos y prudentes, y exhortan a "evitar —en palabras de Cicerón— parecer como un bufón o un payaso", como se lee en el §239 del Segundo Libro de *De oratore*, o como dice Quintiliano, una persona ridícula. Por tanto, la acción del orador debe ser decorosa, no debe gesticular demasiado ni dar gritos descompuestos.

Este ilustre español, por otra parte, sabía que ridiculizar a alguien podía provocar hilaridad en el auditorio. Bartolomé Ximénez Patón exhorta a que el orador:

---

25. Aristóteles, *Retórica*, intr., trad., y n. Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 1999) §1389b.

26. Sin embargo, Aristóteles también piensa que la risa puede servir para "echar a perder la seriedad de los adversarios" (1419b). Esto quiere decir que la risa es útil en la oratoria forense.

27. Ximénez Patón, *Perfecto predicador*, 75r.

se guarde de no escandalizar al pueblo haciendo públicos los pecados de los prelados, porque tienen un no sé qué de enemistad al vulgo con gente eligiosa que parece se huelgan, alegran y saborean en saber sus faltas para tener qué murmurarles y tener con qué disculpar sus muchos vicios. Así que predicar públicamente contra ellos no es permitido.<sup>28</sup>

Esta cita refleja que en la España del siglo xvii había predicadores que ridiculizaban a otros, y el emisor se alegraba de ello. Había muchas faltas por parte de hombres religiosos. Tendrán que recuperarse los estudios en torno al ridículo en sermones españoles como motivo literario. Esto mismo exhortaban los rétores latinos: no zaherir a otras personas, pues es un medio no honesto para conseguir la risa del auditorio.

En Ximénez Patón observamos que la risa en la retórica sagrada es aceptada moderadamente, atendiendo a la ocasión, a la virtud, la prudencia del orador, y a no ridiculizar a otros. Lo anterior es con base en la teoría. No obstante, en la práctica, como ha demostrado Mijáil Bajtin, la risa se practica durante la Edad Media y el Renacimiento. Como ya lo había indicado Gerónimo Cataneo, la risa y el llanto son opuestos necesarios en la creación de Dios, por tanto, debían convivir estas emociones. En opinión de un teólogo luterano, "El panorama se vuelve un poco más risueño si consideramos la conducta cristiana en vez de las teorías".<sup>29</sup> Peter Berguer, para ejemplificar esta idea, expone lo que ocurría en la Edad Media, en la celebración de la misa pascual. Menciona que, en este acto litúrgico, el predicador debía provocar la risa en su auditorio y así celebrar la Resurrección, para lo cual debían contar graciosas anécdotas o chistes, algunos de carácter obsceno. Este acto risible se dio en varias iglesias: "Se trató de una ceremonia impía, por la heterodoxia y rompedora, la cuestión es que

---

28. Ximénez Patón, *Perfecto predicador*, 68r-68v.

29. Peter Berguer, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, trad. Mireia Bofil (Barcelona: Kairós, 1999), 315.

se produjo tanto en iglesias católicas, apostólicas y romanas, como en las reformadas iglesias alemanas".<sup>30</sup>

Asimismo, a finales del siglo XVII, fray Francisco de Neyla (1637-1703), Calificador del Santo Oficio, compuso una obra acerca de la biografía de los frailes que vivieron en el convento de San Lorenzo, en Zaragoza, España. Entre otras, narra la vida de fray Pedro Nolasco quien nació en la ciudad de Trento en el siglo XV y murió en dicho convento el 16 de noviembre de 1605. Neyla, además de relatar su infancia, su noviciado, la profesión y las virtudes cristianas que poseía este religioso, cuenta un suceso cómico acaecido el día de los inocentes que, al parecer, era bastante frecuente en la iglesia cristiana:

Vn día de los Santos Inocentes, en que suelen los Padres al Comendador haga subir al púlpito del Refe[c]torio algún religioso lego, que siempre piden al más sencillo, para celebrar con risa sus simplicidades, le suplicaron mandase subir a F[ra]y Nolasco esperando que, como no sabía bien la lengua española, diría algunas cosas que les causarían risa.<sup>31</sup>

Pero Nolasco, a pesar de que los otros religiosos lo querían poner en ridículo para divertimento suyo, habló correctamente, ante el asombro de todos, sobre el nacimiento de Cristo, sus finezas, las gracias que tiene para el género humano, entre otros asuntos.

En fin, la risa era condenada y, en algunos casos, se permitía moderadamente en el ritual litúrgico, pero también esta pasión se llevaba a cabo, sin ninguna censura, en la Misa de Pascua y en el día de los Santos Inocentes, al menos en el ámbito religioso.

---

30. Luis Pancorbo, *Los dioses increíbles* (Madrid: Siglo XXI, 2011), 58.

31. Francisco de Neyla, *Gloriosa fecundidad en el campo de la Católica Iglesia. Descripción de las excelencias e Ilustres hijos del Real Convento de San Lázaro de la Ciudad de Zaragoza el real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos* (Barcelona: por Rafael Figueroa, 1698), 212.



### ***La risa en la predicación de Juan Martínez de la Parra***

¿Cómo concebía la risa el predicador jesuita Juan Martínez de la Parra?<sup>32</sup> La reprochaba, pero en otras ocasiones la permitía, dependiendo quién o quiénes tuvieran esta reacción fisiológica o de las circunstancias. Hay varios ejemplos acerca de la censura de este afecto. En la Plática doctrinal: La plática, según el *Diccionario de Autoridades*, "Se llama también el razonamiento o discurso que hacen los Predicadores, Superiores o Prelados, para exhortar a los actos de virtud, o instruir en la Doctrina Christiana, o reprehender los vicios, abusos o faltas de los súbditos o fieles".

La plática es un discurso deliberativo, explica la doctrina cristiana, conlleva un estilo o lenguaje "familiar" y se llevaba a cabo en reuniones expofeso para la enseñanza de los preceptos básicos religiosos, ya sea en congregaciones o en conventos, aunque también se aconsejaba realizarla en cualquier circunstancia oportuna. Las pláticas de Juan Martínez de la Parra se encuentran reunidas en *Lvz de verdades catolicas y explicacion de la doctrina christiana*, obra que se imprimió en la última década del siglo xvii y tuvo varias ediciones en los siglos subsecuentes. *Luz de verdades* contiene 140 pláticas doctrinales, y se divide en tres tratados.

En el Tratado primero explica los puntos fundamentales del cristianismo, como las virtudes teologales, el significado de la cruz y las obligaciones del buen católico. En el Tratado segundo enseña los mandamientos para que las personas cumplan el decálogo cristiano y huyan de las supersticiones. En el Tratado tercero habla acerca de los siete sacramentos para cumplir con los ritos religiosos católicos.

---

32. Este predicador nació en la Puebla de los Ángeles en 1652 y falleció en la Ciudad de México en 1701. Fue un célebre predicador de la Compañía de Jesús. Entre 1691 y 1694 impartió pláticas doctrinales ante la feligresía de la Congregación del Salvador de la Casa Profesa de México, las cuales reunió en un libro titulado *Lvz de verdades catolicas y explicacion de la doctrina christiana*. Vid. Francisco Javier Cárdenas Ramírez. "Datos biográficos del predicador novohispano Juan Martínez de la Parra," *Revista Destiempos* 36 (2013): 22-31, <https://destiempos.com.mx/Revistadestiempos36.pdf>.

Primero se enseña la abstracción; enseguida, el cumplimiento de las reglas; y, por último, las ceremonias que deben realizar las personas para borrar de su conciencia el pecado. Estas pláticas doctrinales corresponden al género deliberativo de la retórica, persuaden a las creencias religiosas católicas, como la fe, la esperanza, la caridad; a lo conveniente para una vida cristiana, y a buscar esperanza en la gloria eterna. Disuaden al auditorio a cometer pecado y a no temer al infierno, en este caso, a la murmuración, a una mala lengua llena de envidia, como recomendaba fray Diego Valadés en su *Retórica cristiana*— “De los espirituales provechos que [h]ay en persignarnos con la atención debida”, pronunciada el 15 de junio de 1690, inserta un *exemplum* para instruir al auditorio sobre el poder de la señal de la cruz. En este relato, un sacerdote católico estaba presente en un banquete de herejes calvinistas, cuando “el máspreciado de decidior empeçó entre los manjares a dezir por çanças blasfemias contra los sagrados ritos de nuestra Católica Religión. Celebrávanlo con grande risa y aplauso los otros”.<sup>33</sup> Después el sacerdote católico persignó al calvinista, y este dejó de hablar para siempre. Esta pasión, en dicho relato, es reprochable porque va acompañada de injurias, lo que reprobaba, como ya se observó, el padre Marquina.

Esta misma risa se representa en el *exemplum*, “El de vno que no creía la inmortalidad de el alma”, el cual versa sobre un mancebo francés quien en una taberna les decía a otros, con jocosidad, burla y risa, que la inmortalidad del alma no existía. La vendió y el demonio fue el comprador; luego este se lo llevó al infierno. También la podemos apreciar en el *exemplum* “El de vn escrivano que cayó muerto en pecado por fiar que se confessaría en la muerte” encontrado en la *peroratio* de la plática doctrinal “Cotejo entre atrición y la contrición...” del 22 de enero de 1693. Este relato proviene de las *Cartas anuas* de Castilla. Versa sobre un hombre despreocupado de sus culpas, a pesar

---

33. Juan Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas y explicacion de la doctrina christiana* (Barcelona: en la Imprenta de Rafael Figueroa, 1705), 30.

que sus amigos le aconsejaban asistir a la iglesia y a guardar las virtudes cristianas. Este no hizo caso, por supuesto. Una vez, cuando iba caminando por la calle rumbo a su casa, un niño de apenas cinco años le advirtió que un toro del escribano que venía detrás de él lo iba a matar. Regresó la mirada, y como no vio nada se rio. Al día siguiente, por reírse y no ver el peligro, al momento de salir de su hogar "cayó muerto en vn punto, sin pronunciar siquiera en Nombre Santíssimo de IESVS".<sup>34</sup>

En otro relato intitulado "El de vna muger profana, cómo la vio su Cura", que proviene de *Dialogus miraculorum* de Caesar de Heisterbach, insertado en la Plática doctrinal "De las obligaciones el que nos pone el renunciar en el Bautismo al demonio y sus pompas", la cual se predicó el siete de agosto de 1692, también apreciamos risas no virtuosas. Este breve *exemplum* dice:

Vna destas [mujeres profanas] entrava en vna Iglesia muy esponjada en su profana maldita pompa, quando vn santo Cura vio muchos demonios de todas formas, grandes y pequeños que, rodeándola, venían vno sentados en su vestido; otros, saltando y dando grandes risadas.<sup>35</sup>

El cura y todos lo feligreses vieron tal espectáculo y quedaron espantados. Así, los calvinistas, los incrédulos y los despreocupados, personajes de estos últimos tres relatos, reían con blasfemia, con herejía, y eran condenados a quedar sin voz, a sufrir en el infierno y a morir sin confesión de las culpas, respectivamente. Asimismo, los pecadores pueden provocar la risa de los seres infernales, quizá para que estos se burlen de aquellos o para festejar sus injurias contra la iglesia católica.

Juan Martínez de la Parra en la Plática "Del escándalo y sus imponderables daños", dictada el día de san Francisco Xavier del año 1691, expresa directamente su aversión hacia la risa, pues esta surge del escándalo, el cual es una acción, hecho, dicho o palabra que conducen

34. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 340.

35. Martínez de la Parra, 290.

a las personas al pecado, citando a santo Tomás. En este discurso se exhorta a que las personas lloren lágrimas de sangre porque se ha perdido la compostura, la modestia y la vergüenza, y se lamenta, en específico, de los habitantes de la capital novohispana, pues estos han hecho mucho daño a las buenas costumbres cristianas:

... ¿Qué es todo esto que estamos hirbiendo en escándalos? Ay de México, ay de México por sus escándalos. Escándalos en las calles, escándalos en los concursos, escándalos en los paseos y escándalos aun en los Templos Santos de Dios. En esas vecindades, los amancebamientos tan públicos, viéndolo todos, sabiéndolo todos, y ya perdida la vergüenza. En las conversaciones, que no se tiene por discreto quien no habla torpezas, sin reparo a si oyen niños o doncellas, haziendo risa de la misma condenación. En las publicidades, aun en presencia del Santísimo Sacramento, los ademanes, las señas y las cortesías, haciendo gala de ultrajar y pisar los más divinos respetos a nuestra Católica Religión.<sup>36</sup>

Como ya lo habíamos advertido, Martínez de la Parra, en otras circunstancias, se muestra favorable con la risa. En la predicación "Otras superfluidades que se deven evitar en la Confesión" del 23 de abril de 1693, habla sobre la óptima realización de este sacramento. Exhorta que debe ser proporcionado, es decir, que el confesante emita todas sus culpas, con palabras precisas y no ociosas. Para ejemplificar esto trae a colación cuando un discípulo de Apeles (352 a. C. — 308 a. C.), el pintor griego, se empeñó en retratar a Elena. Pero como no representó bien el rostro con los pinceles, se enfocó más en el vestido, en las perlas, en los diamantes. Al momento de que la observó concluida "soltasse Apeles la risa".<sup>37</sup> Este afecto se provoca en el pintor por la necesidad del artista mediocre y porque a Elena, se puede inferir, la pintó ridículamente. Quizá también el auditorio dibujó una sonrisa.

---

36. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 213.

37. Martínez de la Parra, 349.

Donde sí podemos apreciar un retrato expresamente ridículo es en el discurso "Quánta, quán estrecha es la obligación de restituir lo ageno" que data del 5 de febrero de 1692. En el exordio de esta plática relata un *exemplum* por Henricus Engelgrave, aunque no precisa Martínez de la Parra si proviene de *Lux evangelica* (Colonia, 1655-1659) o de *Coelum empyreum* (Colonia, 1668). La narración versa sobre un pintor quien le hizo un retrato a un caballero, el cual, previamente, se dispuso a pagar de buen grado si la obra era perfecta. El artista empeñó toda su destreza, sin embargo, el que contrató el servicio no quedó satisfecho con el resultado y, por tanto, no le aceptó la obra ni se la pagó. El pintor, entonces, llevó a cabo lo siguiente:

...tan pronto en el ingenio, como diestro en el pinzel [...], dexándole sin tocar el rostro, píntale en la cabeça vna monterilla de loco, con su cascabel por remate, en las manos vn gato, vale poniendo el vestido de andrajos de todos colores hasta que lo dexó tan ridículo que sacará risa al más serio. Pone luego el lienço en la plaça, y quantos passavan: "[¿]No es este fulano?" —dezían— (qué era él bien conocido), y levantavan la risada. "Mira, mira [a] fulano, qué feo que está, y soltaban el chaquino".<sup>38</sup>

Aquí, la risa ya no es individual, como el caso del pintor Apeles, sino colectiva, e incluso se exhibe públicamente la grotesca imagen de un caballero. Otra imagen que se podía apreciar por las calles de España y Nueva España fue la Tarasca, quien desfilaba durante la fiesta del *Corpus Christi*. Martínez de la Parra describe esta celebración novohispana, precisamente en la Plática "En día de *Corpus Christi*: De el origen de la fiesta y de su solemne Poesesión", del 25 de mayo de 1690. Indica la etimología de la Tarasca, la cual proviene del verbo griego *theracca*, que significa espantar. Menciona las cualidades de este monstruo y lo que sucede en dicha celebración:

---

38. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 238.

Parece Dragón, parece Ballena, parece Sierpe, y lo es todo, pues es Tarasca, esa significa al Demonio, aquél Dragón fiero de quien nos promete David, que lo ha de sugetar Dios hasta ser juguete de muchachos. *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*. Aquel Leviatán carnizero, mostruo marino, de quien nos promete Job, que pescándolo nuestro Dios con su ançuelo lo ha de dexar tan sin fuerças que sea la risa, la mofa y el entretenimiento de la plebe (*Nunquid illudes ei quasi avi? Aut alligabis eum anciliis tuis? (Iob. c. 40)*). Assí quedó el demonio por virtud de aquel Divino Pan Sacramentado, hecho vn espantajo de risa [...] Este es, pues, el fin de tanta fiesta.<sup>39</sup>

Nos representa a la Tarasca como una figura terrible, sin embargo, Dios, o el divino sacramento pueden mutar su apariencia. Se infiere que lo aterrador se convierte el algo ridículo, tal vez, sin la fiereza del dragón, sin lo gigante de la ballena y sin el veneno de la serpiente, a tal grado que puede ser un juguete, un objeto que al manipularlo provoca alegría, en lugar de temor. Así, de la monstruosidad a lo ridículo se provoca la risa.

En la celebración del *Corpus Christi*, en España y quizá también en territorio novohispano, había representaciones teatrales como las mojigangas y los autos sacramentales, además de otros personajes graciosos "como botargas, los gigantes y cabezudos" y los tarasquillos que eran diablos que con una vejiga golpeaban a las personas que se encontraban a su paso.<sup>40</sup> Esta fiesta barroca, por su carácter cómico, fue reprobada por algunos miembros eclesiásticos, como fray Juan de Zumárraga y Palafox y Mendoza.<sup>41</sup>

39. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 21.

40. Salvador Rodríguez Becerra, "El Corpus en Andalucía. De fiesta del poder a fiesta de la identidad". *La fiesta del Corpus Christi*, coords. Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002), 387.

41. Serge Gruzinski, "El *Corpus Christi* en México en tiempos de la Nueva España", en *Celebrando el Cuerpo de Dios*, ed. Antoinette Molinié (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia, 1999), 170-171.

## **Recursos cómicos en un *exemplum* insertado en una plática doctrinal**

Enseguida se analizará un *exemplum* que intentó provocar este afecto en los receptores de las pláticas doctrinales de Juan Martínez de la Parra. Graciela Cándano explica que:

El *exemplum* es un escrito (que eventualmente puede ser expresado —y aun recreado— oralmente) que arroja luz al entendimiento, aclara un punto o materia o descubre o manifiesta lo ignorado o secreto, de tal modo que, si es particularmente provechoso para bien del alma o incita a la virtud, puede reducir a uno a que reconozca una cosa y la siga, mas si es dañoso o nocivo para el bien público o el particular, puede ser juzgado como indigno de ser imitado; es entonces susceptible de ser desechado, repelido o despreciado.<sup>42</sup>

Le Goff y Schmitt lo definen como “Un récit bref donné comme véridique et destiné a etre inséré dans un discours pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire”.<sup>43</sup> El *exemplum* puede ser una narración histórica, una fábula (para Aristóteles, pero no para los tratadistas del siglo XVI), una parábola, un acontecimiento “presuntamente real” o extraído de lo que cuentan los poetas, una narración bíblica, también hagiográfica y maravillosa mariana; asimismo, un relato popular, “recuerdos personales” o anécdotas. Estos relatos se insertan en un discurso en forma de argumento inductivo para probar un “concepto general”, y también se emplean para adornar la oración a partir de las analogías en él contenidas y de otros recursos elocutivos. El *exemplum*, como narración, argumento y adorno, de acuerdo con

---

42. Graciela Cándano Fierro, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII* (Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000), 23.

43. Jacques Le Goff et al., *Avant-propos de Les exempla médiévaux: introduction à la recherche suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach* (Carcassonne: Hésiode, 1992), 38.

Ramón Lull en su *Arbre exemplifical*, trasmite a un auditorio, "muchas cosas placenteras de entender y placenteras de oír."<sup>44</sup>

El relato de Juan Martínez de la Parra se intitula "El de San Leufriado Abad, cómo açotó al demonio" y se encuentra en la *peroratio* de la Plática "De los misterios que contiene el modo y palabras con que nos persignamos", predicada el 8 de junio de 1690.

De la Parra explica en primer lugar por qué Jesús, el hijo de Dios, optó por morir en la cruz, y no por ser lapidado, despedazado o degollado. No solamente, menciona el predicador, con su muerte redimió a la humanidad, sino que al hombre le ofreció una defensa poderosa contra los peligros de la vida, en especial del demonio, el cual lo compara con un perro rabioso. La señal de la cruz siempre podrá portarla el buen cristiano, no así las piedras o el cuchillo. El jesuita apoya esta idea con la autoridad de san Agustín: "*Noluit lapidari, aut gladio percuti, quia nos Semper lapides, aut ferrum ferre non possumus, quibus defendamur*". Esta señal, que se puede realizar con la mano y los dedos, es una buena herramienta para ahuyentar al maligno, y lo sustenta con el salmo 143: "*Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus, meas ad pralium et dígitos meos ad bellum*".<sup>45</sup>

En segundo lugar, indica la diferencia entre signar y santiguar. La primera se trata de la señal de la cruz con la mano sin mencionar nada; la segunda, es la pronunciación de las palabras correspondientes. En esta plática se dedica a enseñar cómo la comunidad de la Congregación del Salvador debe santiguarse. Enseña que la señal se hace con la mano derecha, porque, apoyándose en san Justino Mártir, "para las cosas de Dios, para su servicio, para su culto hemos de escoger siempre lo mejor de nosotros, lo más estimable, y la mano derecha siempre se ha tenido por más honrada que la izquierda".<sup>46</sup> Después muestra cómo formar la cruz con los dedos, y señala que el pulgar

---

44. Apud José Aragüés Aldaz, *Ramón Llull y la literatura ejemplar* (Alacant: Universitat de Alacant, 2016), 54.

45. Actualmente es el salmo 144.

46. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 26.



representa a la Divinidad de Cristo, por ser el más importante, pues sin él los otros dedos no pueden agarrar algún objeto; y que el índice, por estar inclinado hacia el pulgar, simboliza la humanidad de Cristo, y también apunta el camino por donde se ha de conducir la humanidad, es decir, hacia Dios.

En tercer lugar, explica todo lo que quiere decir el inicio de la oración cuando uno se santigua: "Por la señal de la santa Cruz..."; palabras que dichas con mucha devoción defienden a los cristianos de todos los males. Cuando las pronuncia una persona, se rememora la muerte del Hijo de Dios y la redención de la humanidad.

En cuarto lugar, enseña cómo se deben santiguar las personas, haciendo tres cruces: en la frente, "que es donde reside el entendimiento" y se reconoce a Dios; en la boca, donde se expresan con palabras los pensamientos y se reconoce a Cristo; en el pecho, donde está el corazón, y por medio del amor identificamos al Espíritu Santo. Luego se tiene que hacer una sola cruz para unir a las tres personas de la Trinidad. Esta se realiza con los cinco dedos que simbolizan las cinco llagas de Cristo.

Después enuncia de qué enemigos nos libra esta señal: de los brutos, lo malos hombres y de los halagos de las mujeres. Para estos tres casos, argumenta respectivamente con tres breves *exempla*: el primero narra que un fiero león destruía los campos y mataba a muchos hombres, por lo cual san Juan Crisóstomo (347-407) colocó una cruz en aquel lugar y al día siguiente el animal se encontraba muerto al pie de la misma; el segundo, que san Francisco Xavier (1506-1552) con tan solo hacer la cruz con su mano, ahuyentó a todo un ejército de bárbaros; el tercero, cómo Constantino Mártir (s. VI) con esta señal dio muerte a una mujer que lo intentaba enamorar con halagos, sin embargo, al punto, la resucitó haciendo de nuevo la persignación.

También refiere que la señal de la cruz libra al cristiano de los demonios, los hechiceros y las brujas, y trae a colación lo dicho por el dominico fray Bartolomé de Espina, quien recomienda a las madres santiguar a sus hijos todas las noches, "porque vna bruxa confessó

que [h]abiendo ido más de cincuenta noches a matarle el hijuelo a vna vecina suya, jamás pudo, porque siempre hallaba la criatura con la señal de la Cruz defendida".<sup>47</sup> Martínez de la Parra exhorta a realizar lo mismo a las madres de la Congregación.

Por último, en la *peroratio* narra el *exemplum* "El de san Leufrido Abad, cómo açotó al demonio". Este relato trata sobre cómo el demonio aprovechó una ocasión que san Leufrido se encontraba enfermo y tomó la figura de este para que los frailes del convento le hicieran reverencia. Un monje, que se encontraba en la celda del verdadero santo, bajó con los demás frailes y vio a otro san Leufrido. El monje duda, y le explica la situación al abad. Este reconoce que el otro Leufrido es el demonio, y sale a enfrentarlo, no sin antes hacer la señal de la cruz en cada una de las celdas para que el maligno no tuviera oportunidad de escapar. Descubre al embustero y con un instrumento lo empieza a golpear y a corretear. El diablo, temeroso y humillado, logra huir por la bóveda de la cúpula.

El *exemplum* es por semejanza, pues el auditorio debía tomar ejemplo de san Leufrido para enfrentarlo con la mejor arma, dada la ocasión, al demonio. Los receptores tenían que imitar al abad, y confiar en el poder de la señal de la cruz para combatir al enemigo.

El autor de este relato, indica Martínez de la Parra, es Theofilo Raynaudo, en francés: Théophile Raynaud (1583-1663), quien perteneció a la Compañía de Jesús desde 1602, y escribió cerca de veinte obras religiosas sobre la virgen María, los santos de Lyon, disquisiciones teológicas, etcétera. La obra donde se encuentra este *exemplum* se intitula *Heteroclita Spiritvalia*, impresa en 1665, en Lvgdvni. Esta tiene un apartado que lleva por nombre "Effugatio Satanae, fructus eximius signi Crucis" y aquí es donde se localiza esta narración. Al parecer, la obra de Raynaud tuvo buena acogida en la Nueva España: el tomo XVI de su *Opera omnia* que corresponde a *Heteroclita Spiritvalia* que se resguarda en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional

---

47. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 27.

de México, cuenta con las marcas de fuego del Colegio Apostólico de San Fernando, del Oratorio de San Felipe Neri y del Colegio de San Pedro y San Pablo. Por tanto, quizá este haya sido la edición que consultó Martínez de la Parra. Además, el estudioso español José Ignacio Mantecón (1902-1982) rastreó los escritos del jesuita francés en territorio novohispano, en su artículo "El padre Teófilo Raynaud, S. J., en las bibliotecas coloniales de México (un curioso libro en Cracovia en el año 1669)", publicado en 1964 en el *Boletín de la Biblioteca Nacional*, sin embargo, este texto no se pudo consultar. Tal vez este libro publicado en Cracovia sea el titulado *Apporpaeus admodum rara*. También se puede comprobar la presencia de Raynaud en Nueva España en la catalogación de sus obras conservadas en el ex Convento Grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, que se encuentra en el Museo regional perteneciente a la misma ciudad, pues ADABI A.C.<sup>48</sup> registró 74 ejemplares de diversos títulos, los cuales tienen marcas de fuego de varios conventos de la Nueva España.

Para darle más autoridad a Théophile Raynaud y mayor credibilidad al relato que narra, el jesuita angelopolitano lo presenta como "erudito", es decir, como un hombre considerado sabio y además lo nombra "nuestro", destacando que pertenecía a la Compañía de Jesús.

Asimismo, antes de relatar el *exemplum*, de la Parra, a manera de elogiar la materia narrativa y para atraer la atención de su auditorio, indica que contará un acontecimiento prodigioso que "entre in[n]umerables escojo este por más espacioso".<sup>49</sup> Con lo anterior, promete: un suceso extraño sobrenatural —que en palabras de Vieyra y Laurent sería el motivo de la sorpresa— el cual se desarrollará ampliamente, no como los tres anteriores donde san Juan Crisóstomo, san Francisco Xavier y Constantino Mártir eran los protagonistas.

Este *exemplum*, al inicio, presenta al benedictino san Leufredo o Leofredo Abad, donde se puede inferir, desde su nombramiento

---

48. ADABI: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C.

49. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 28.

como hombre superior que tiene a cargo una comunidad religiosa, quien es un personaje importante y, por tanto, se elogia al protagonista de esta breve historia. Además, esto mismo queda demostrado porque todos los monjes, los cuales son "muy numerosos", le iban presentado "profunda reverencia, en señal de sumisión[...]";<sup>50</sup> cuando este se encontraba en el presbiterio. De esta manera, san Leufrido es honorable para su comunidad religiosa.

En una ocasión, el abad enfermó y no tuvo oportunidad de estar en compañía de los otros hermanos eclesiásticos. Este fue el momento preciso para que actuara el demonio, pues tomó "la figura y el hábito" de san Leufrido, y los monjes de San Benito empezaron a ejecutar su cortesía a este, que se encontraba "muy replanado de autoridad en la silla" del altar.

Posiblemente el primer motivo risible es lo indecoroso a propósito, como apuntaba Vieyra en su defensa a Demócrito. Es este caso, el demonio, el ángel maligno que representa los vicios, se disfraza de un hombre distinguido por sus virtudes cristianas, y se infiere que imita "su ropa, sus gestos y sus palabras". La descripción del disfraz no la podemos considerar como una *evidentia*, ya que solamente se menciona la "figura y el hábito" del santo. Aunque esta orden religiosa llegó a Nueva España en 1602, hasta donde se ha investigado aún no se sabe si en este territorio se conocía o se veneraba a san Leufrido, por tanto, esta "figura" tal vez no era conocida, pero sí el hábito que según la regla de San Benito:

bastará a cada vno de los monges vnas cogullas y vna saya; la cogulla sea en el invierno vellosa; en verano, rayada o vieja y un escapulario para los trabajos. El calçado de los pies sea çapatos y calças [...] Mas el Abad tenga cuydado de la medida: que no sean las ropas cortar, sino moderadas a las que han de vestir.<sup>51</sup>

50. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 28.

51. Apud Antonio de Yepes, *Coronica general de la orden de San Benito, Patriarca de religiosos 1* (Navarra: por Matías Mares, 1609), fol. 35v.

También el abad debía llevar un báculo, como insignia de su autoridad. En fin, esta descripción que se encuentra en el relato es pobre, pero quizá la sociedad novohispana sabía cómo iban vestidos estos frailes.

Otro motivo que puede mover a risa es la reverencia que los de San Benito hacen al demonio disfrazado de san Leufrido, pues estos son engañados, y con esto se aprecia la falta de pericia y juicio de los personajes.

Otro monje se encontraba con el abad en su celda, después bajó al altar del templo para informarles a los otros que el santo estaba enfermo y por tal motivo no iba a estar con ellos, pero vio la figura de san Leufrido en ese lugar. Sin embargo, no descubrió el engaño del demonio, aunque dudó de lo que observaba. Ante tal situación, vuelve "a toda prisa" a la celda y empieza a cuestionar a la verdadera autoridad del convento. También podemos inferir que este monje, por la celeridad que llevaba, se encontraba desconcertado, y con la pasión de este personaje, Martínez de la Parra, empleando la *sermocinatio*, debió pronunciar las interrogaciones conglobadas que el monje le dirigía al abad. Dice:

Padre —le dize—, [¿]qué es esto? [¿]Estás a vn tiempo en dos lugares? [¿] Te acabo de dexar aquí y te hallo allá en la iglesia sentado? [¿] Buelvo de la Iglesia y te veo aquí? Si haya no haces falta, [¿] para que me embías?<sup>52</sup>

San Leufrido, como hombre virtuoso, sabe del engaño del demonio, y aun enfermo se dirige a la iglesia aprisa, lo que nos demuestra que también se encontraba con rapidez, pero no atropelladamente, pues sabía lo que tenía que ejecutar: hacer la señal de la cruz en cada puerta y ventana del convento antes de ingresar a la iglesia. Así, el narrador de este *exemplum* hace alusión a los afectos del abad y del otro monje.

---

52. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 28.

Cuando el santo ingresa al templo "al punto empieza a temblar el maldito mentido Abad".<sup>53</sup> Este es otro motivo risible porque aquí el demonio se nos representa como un personaje ridículo, quien "por sus actos o sus gestos pierde la dignidad".<sup>54</sup> La dignidad que estaba imitando era falsa y esta se disipa al momento de temblar, pues se aprecia, insinuando su pasión, el miedo que siente al ver a san Leufrido.

Asimismo, este diablo queda en ridículo porque sufre un rebajamiento, que es una de las situaciones cómicas que analiza Graciela Cándano en su libro antes citado. Este personaje, por el abad y por no saber disimular su afecto, queda desenmascarado, es decir, queda expuesto a la vista de todos los monjes su engaño, que había conseguido disfrazándose con hábito, la "figura", la honorabilidad y las virtudes de san Leufrido.

Pero no concluye aquí esta mortificación, porque después Leufrido "haze traer vn açote, y empieça a descargar açotes sobre el mentido Abad". Con esta escena empezaron "los monges a reír y el diablo a correr y Leufrido a açotar".<sup>55</sup> Además de desenmascararlo, este personaje padece un escarmiento por su mal actuar. Cándano menciona que esto se logra debido al ingenio y a la astucia de uno de los personajes para rebajar a otro, pero en este *exemplum*, la perspicacia se debe a la sola presencia del verdadero prior, por un lado, y a que persignara las puertas y ventanas para que no se escapase el demonio, y así poderlo atormentar, mediante los azotes, por mucho tiempo. El demonio corría para escaparse de los golpes, sin embargo, no hallaba la salida debido a que todas las celdas estaban defendidas por la señal de la cruz; Leufrido lo iba correteando; los monjes, acorralando. Esta persecución quizá sea otro motivo que mueva a risa, porque se persigue al diablo atemorizado, un personaje que, en una de sus facetas, podría provocar temor. En esta situación, los papeles se invierten.

---

53. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 28

54. Cándano Fierro, *La seriedad y la risa*, 11.

55. Martínez de la Parra, 28.

No obstante, el demonio, "después de muy bien açotado", encontró un espacio para huir, ya que ahí el prior no había hecho la señal de la cruz: salió por la bóveda del campanario, utilizando la cuerda, "y tan lleno de miedo iba, que se subió co[n]sigo el cordel, porque temió que lo siguiera Leufrido".<sup>56</sup> El diablo es descrito sumamente golpeado, utilizando una imagen con exageración semántica al emplear los adverbios "muy" y "bien" junto con el participio del verbo azotar, pero este breve retrato verbal no puede mover a compasión porque se está ridiculizando al enemigo de Dios y al engañador de los hombres. Esta descripción termina haciendo énfasis en el afecto de este personaje: el temor, donde también podemos apreciar una exageración semántica a partir de la apócope "tan", que indica gran cantidad de miedo, y del adjetivo lleno, que muestra la abundancia de esta pasión en el ánimo del demonio. Esta imagen concluye con palabras satisfactorias del narrador: "Pero, en fin, llevó el perro muy buen cordelexo".<sup>57</sup> A lo largo del *exemplum* podemos observar un *incrementum* descendente en el nombramiento y caracterización del enemigo de los católicos. Al principio se le llama demonio, después "maldito mentido abad", luego, se le describe como miedoso y, por último, se le nombra "perro". De una esencia angelical, aunque negativa, pasa a mentiroso, con gran temblor en su cuerpo, hasta degradarse en un animal golpeado. Todo esto hace que el personaje infernal sea ridiculizado.

El hombre, en este caso un abad, puede, con el instrumento de defensa que le ha brindado Jesús después de su muerte, enfrentar al diablo, desenmascararlo, atemorizarlo y vencerlo. Esto ofrece a la humanidad, y en particular a los asistentes de la Congregación del Salvador, tranquilidad, pues les han explicado cómo superar al enemigo de Dios. En otras palabras: "El tema del demonio dominado por el hombre era un antídoto poderoso contra la angustia".<sup>58</sup>

---

56. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 28.

57. Martínez de la Parra, 28.

58. Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, trad. Federico Villegas. 7ª reimp. (Ciudad de México: FCE, 2016), 26-27.

Después de este conflicto, termina el *exemplum* indicando que san Leufrido Abad les explicó a los monjes que Dios había intervenido en toda esta situación para que vieran cuánto poder tiene la cruz sobre el maligno.

Termina Juan Martínez de la Parra pronunciando un epifonema. Empleando la figura elocutiva de la exclamación, exhorta al auditorio a tener fe en la señal de la cruz por dos motivos: a) para que el demonio no provoque daño a la humanidad, por tanto, recomienda mantener resguardadas las puertas del alma, a través de los siete sacramentos que conducen a la gloria; b) para que el hombre sienta tranquilidad, corporal y espiritual, cuando lo intente engañar.

En suma, si este *exemplum* titulado "El de San Leufrido Abad..." pudo mover el afecto de la risa a los receptores fue por los motivos cómicos que indicó el jesuita Antonio de Vieyra y recientemente Graciela Cándano. Motivos que corresponden al disfraz del demonio, quien imita a un hombre virtuoso; a los monjes que son engañados, y se infiere su falta de juicio; al rebajamiento del diablo, al desenmascararlo y golpearlo para que recibiera un escarmiento; a la persecución, donde el personaje infernal intenta huir y Leufrido seguirle pegando con un azote; y al temor profundo que siente el demonio.

Como se puede observar son motivos cómicos que provocan una risa moderada, como sugería Vieyra, ya que en sí no era recomendable provocar esta pasión, pues correspondía a personas sin juicio, como el caso de los herejes, de los que no creen en el alma inmortal, de los que se burlan de las virtudes cristianas y de los que provocan gran escándalo con palabras impropias, como lo sustenta Juan Martínez de la Parra en varias pláticas doctrinales.

Pero se tenía que dibujar, aunque sea un poco, la sonrisa de los receptores de los discursos sagrados, pues también ellos, con una risa tímida, podrían hacerle frente a la adversidad. Retomando la idea de Gerónimo Cataneo: "Ella haze [la risa] que los hombres no lloren como niños baxo el azote de vn adverso encuentro de la fortuna", tal cual hicieron los personajes que representaban los



monjes al ver desenmascarado, escarmentado y vencido al temeroso y engañador demonio.

El *exemplum* "El de San Leufrido Abad, cómo açotó al demonio" dice:

Cuenta nuestro erudito Theófilo Raynaudo que, en el Occidente, siendo Abad San Leufrido de vn Monasterio muy numeroso de Monges, solían estos juntarse en la Iglesia a sus Santos ejercicios, y puesta vna silla en el Presbítero sentado en ella el Santo Abad ivan vno a vno passando todos los Monges haziéndole profunda reverencia en señal de sumisión y obediencia. Sucedió, pues, que una vez hallándose enfermo el Santo Abad Leufrido no pudo baxar a asistir con la Comunidad a la Iglesia. Y el Demonio, logrando esta ocasión de engañar a los Religiosos y de que todos le hizieran reverencia, toma la figura y el hábito del Abad, baxa con los demás y siéntase muy replanado de autoridad en la silla. Fueron los Monges según su costumbre haziéndole cada vno su inclinación. Fal-tavan pocos, quando baxó vno de ellos que venía de la celda del Santo Abad Leufrido, y con él enbiava a escusarse de asistirles. Ve otro Leufrido sentado en la silla: "¿qué es esto?" Buelve a toda prissa a la celda de su Abad. "Padre —le dice—, ¿qué es esto? ¿Estás a vn tiempo en dos lugares? Te acabo de dexar aquí y te hallo allá en la Iglesia sentado. Buelvo de la Iglesia, ¿y te veo aquí? Si allá no hazes falta, ¿para qué me embías?" Entendió al punto el Santo Abad lo que esto era; levántase aprissa, acude a la Iglesia y, antes de entrar, fue en todas las puertas y ventanas de ella haziendo con la mano la señal de la Cruz. Y quando ya todas las tuvo assí con la señal de la Cruz asseguradas, entra en la Iglesia, y al punto empieza a temblar el maldito mentido Abad. Haze traer Leufrido vn azote y empieza a descargar azotes sobre el mentido Abad. Los monges a reír y el diablo a correr, y Leufrido a azotar. Iva a una puerta, y aunque estaba patente y abierta, bolví corriendo, ívase a la otra, y tras de él, Leufrido con el azote, y los Monjes dándole vaya. Assí anduvo rodeando la Iglesia sin atreverse a salir por ninguna puerta, hasta que después ya de muy bien azotado, subiendo por el cordel de la campana se salió por el taladro

de la bóveda, donde Leufrido no se había acordado de hazer la señal de la Cruz, y tan lleno de miedo iba, que se subió consigo el cordel, porque temió que lo siguiera Leufrido, pero en fin llevó el perro muy buen cordelexo. Entonces el Santo Abad les dio a entender a sus Monges, cómo había permitido el Señor aquello a los ojos del cuerpo, para que viessen la virtud de la señal de la Cruz, pues teniendo patentes las puertas, solo porque había hecho en ellas la señal de la Cruz, las tuvo el Demonio cerradas. [j]O[h]! *Y nosotros le cerremos siempre a este infernal enemigo con esta señal Santa, todas las puestas de nuestras almas, para que jamás pueda lograr nuestro daño, para que vivamos siempre seguros dél, no solo en lo corporal de la vida, sino en lo espiritual de la gracia!*<sup>59</sup>

## Reflexiones finales

La risa fue un fenómeno que suscitó el interés de algunos preceptistas de la retórica sagrada. La mayoría coincide con que la risa es propia de los seres racionales; sin embargo, para la solemnidad que requiere la oratoria religiosa, donde se aconsejaba a los predicadores que hicieran brotar las lágrimas de sus oyentes, no era permitida. No obstante, Gerónimo Cataneo la consideraba una virtud, y Bartolomé Ximénez Patón, apoyándose en San Jerónimo, indica que el predicador puede recurrir a ella pocas veces y cuando lo amerite.

Para Juan Martínez de la Parra la risa es un defecto, cuando se presenta con la injuria, con la incredulidad y con la despreocupación de las personas vanidosas, como lo hace ver en varios *exempla*. También es un vicio porque surge del escándalo público, y por supuesto, esta risa es condenable. Empero, cuando el cristiano ríe al momento de percatarse de que lo aterrador muda a lo ridículo, es aceptada.

Pero también el jesuita Martínez de la Parra intenta mover a una risa no "descompasada" a su público cuando narra un *exemplum*, el cual cuenta con varios motivos cómicos: falta de pericia de algunos

---

59. Martínez de la Parra, *Lvz de verdades catolicas*, 28.

personajes secundarios, un personaje desconcertado y sorprendido, y un demonio que es ridiculizado, desenmascarado, el cual sufre un escarmiento por parte de un abad y varios religiosos.

En suma, una risa adecuada se hace presente en la oratoria sagrada. A futuro, para ampliar el corpus, habrá que investigar otros *exempla* en sermones y pláticas doctrinales que hayan tenido el propósito de dibujar una sonrisa a los feligreses.

## Fuentes de investigación

- Aragüés Aldaz, José. *Ramón Llull y la literatura ejemplar*. Alacant: Universitat de Alacant, 2016.
- Aristóteles. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1999.
- Barrera y Leirado, Cayetano Alberto de la. *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*. Madrid: Imprenta y Estereotipa de M. Rivadeneyra, 1860.
- Berguer, Peter. *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Traducido por Mireia Bofill. Barcelona: Kairós, 1999.
- Cándano Fierro, Graciela. *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XII*. Ciudad de México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000.
- Cándano Fierro, Graciela. *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media*. Ciudad de México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000.
- Cárdenas Ramírez, Francisco Javier. "Datos biográficos del predicador novohispano Juan Martínez de la Parra", *Revista Destiempos* 36, (2013): 22-31. <https://destiempos.com.mx/Revistadestiempos36.pdf>.
- Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposición de Santo Pío v*. Traducido por Padre Fray Agustín Zorita. Cuenca: en la imprenta de Don Fernando de la Madrid, 1803.
- Colección de varias piezas relativas a la obra de Fray Gerundio de Campazas*. Tomo III. Barcelona: en la Imprenta del Gobierno Político Superior, 1820.
- Goff, Jacques de, Bremond Claude y Schmitt Jean-Claude. *Avant-propos de Les exempla médiévaux: introduction à la recherche suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*. Carcassonne: Hésiode, 1992.
- Gracián, Baltasar. *El criticón*. Ciudad de México: Editorial Origen, 1984.

- Gruzinski, Serge. "El *Corpus Christi* en México en tiempos de la Nueva España". En *Celebrando el Cuerpo de Dios*. Editado por Antoinette Molinié. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia, 1999.
- Joubert, Laurent. *Tratado de la risa*. Traducción por Julián Mateo Ballorca. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2002.
- Martínez de la Parra, Juan. *Lvz de verdades catolicas y explicacion de la doctrina christiana*. Barcelona: en la Imprenta de Rafael Figueroa, 1705.
- Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Traducido por Federico Villegas. 7.<sup>a</sup> Reimp. Ciudad de México: FCE, 2016.
- Pancorbo, Luis. *Los dioses increíbles*. Madrid: Siglo XXI, 2011.
- Plinio. *Historia Natural. Libros VII-XI*. Traducido por E. del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. Ma. Moure Casas, L. A. Hernández Miguel y Ma. L. Arribas Hernández. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- Raynaudi, Theophili. *Heteroclita spiritvalia et anómala pietatis terrestrium seu spectantium mortales ad solidae pietatis regvlam directa. Pars secvnda continens: I. Quae circa media salutis nostrae sacramenta et sacramentalia. II. Quae circa verbum Dei et virtutes nostrates*. Tomvs decimus sextus. Lvgdvni: Sumpt. Horatii Boissat et Georggi Remevz, 1665.
- Rodríguez Becerra, Salvador. "El Corpus en Andalucía. De fiesta del poder a fiesta de la identidad". En *La fiesta del Corpus Christi*. Coordinado por Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil. La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- Vieyra, Antonio de. *Todos sus sermones y obras diferentes que de u original portugués se han traducido en castellano*. Tomo IV. Barcelona: en la Imprenta de Juan Piferrer, 1734.
- Ximénez Patón, Bartolomé. *Perfecto predicador*. Baeza: en casa de María Montoya, 1612.
- Yepes, Antonio de. *Coronica general de la orden de San Benito, Patriarca de religiosos*. Tomo I. Navarra: por Matías Mares, 1609.

# EL ENRIQUECIMIENTO MONETARIO Y MATERIAL DE LOS CONVENTOS DE PUEBLA DE LOS ÁNGELES

✦ *Según sermones impresos durante la  
prelacia de Manuel Fernández de  
Santacruz y Sahagún, 1680-1699<sup>60</sup>*

ADRIÁN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ  
POSGRADO EN ESTUDIOS HISTÓRICOS, UPAEP

[↪ volver a la tabla de contenido](#)

---

60. La investigación presentada en este ensayo se vincula con mi segundo capítulo de tesis de maestría en Estudios Históricos titulada *La República de las letras en Puebla de los Ángeles. Predicación de sermones en tiempos del cambio dinástico, 1676-1748*. Agradezco infinitamente la valiosa guía de la Dra. Robin Ann Rice Carlssohn y las puntuales observaciones y recomendaciones bibliográficas del Dr. Emmanuel Michel Flores Sosa que moldearon esta investigación. También quiero agradecer al personal de la Biblioteca Franciscana y al de la Biblioteca Histórica “José María Lafragua” por permitirme consultar dos sermones que presento en este escrito. Tampoco puedo dejar de agradecer al Dr. Albert Anthony Palacios por compartirme su digitalización del Sermón fúnebre de Alonso Raboso de la Plaza, resguardado en la Biblioteca de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos Hurtado” de la Ciudad de México, que también fue de suma utilidad.

Las investigaciones relativas al sermón impreso siempre han estado apegadas a la retórica, o la persuasión del auditorio, por lo que distinguidos investigadores españoles como Miguel Ángel Núñez Beltrán, Ignacio Osorio o Francis Cerdán han sobresalido como pioneros en dicha materia.<sup>61</sup> En México destaca Arturo Ramírez Trejo por ofrecer “una visión panorámica de la retórica novohispana, con cierto énfasis en el siglo xvi”.<sup>62</sup> Por otro lado, importantes filólogos latinoamericanos como Lillian von der Walde, Linda Báez Rubí y Mauricio Beuchot, incluso Hugo Ibarra Ortíz<sup>63</sup> y

---

61. Bernarda Urrejola Davanzo, *El reloj del púlpito. Nueva España en el contexto de la monarquía según sermones de la época (1621-1759)* (México: El Colegio de México / Universidad de Chile, 2017), 32-33.

62. Arturo E. Ramírez Trejo, “La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina (siglos xvi-xviii),” *Nova Tellvs* 30, núm. 1 (2012): 151, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-305820120001000006&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-305820120001000006&lng=es&nrm=iso).

63. La finalidad de la obra de Ibarra Ortíz “es la explicitación de las categorías de pensamiento más importantes en los sermones de esta época, a lo que he denominado paradigma sermoncial” Hugo Ibarra Ortíz, *El paradigma sermoncial en la Nueva España, siglo XVII* (México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, 2013), 13.

Juan Vitulli,<sup>64</sup> han sido responsables de brindar miradas literarias, filosóficas y todavía retóricas sobre el sermón. Pese a que en la década de 1950 Francisco de la Maza recurrió al estudio de los sermones guadalupanos predicados durante la época novohispana, cuyo objetivo fue identificar un patriotismo criollo, propuesta a la que se suman David Brading y Ernesto de la Torre Villar,<sup>65</sup> no fue hasta inicios del siglo XXI que Carlos Herrejón Peredo brindó un panorama general de la oratoria sagrada virreinal como prólogo al discurso cívico del México independiente.<sup>66</sup>

Sin embargo, en fechas recientes, Urrejola Davanzo esclarece que el sermón impreso se caracteriza por una dualidad espiritual-terrenal; afirma que, sin negar la función doctrinal y espiritual del sermón, el estudio de la predicación posibilita la consideración de otras dimensiones que forman parte del mensaje evangélico y se desprenden del contexto en que cada sermón fue predicado. También puntualiza que dichas dimensiones de estudio son los elementos mundanos registrados en el sermón impreso. Por ejemplo, los intereses de determinados grupos de poder, los vínculos clientelares entre el mismo sector eclesiástico, estrategias de reivindicación del clero ante eventualidades de alta envergadura, escándalos provocados por prédicas inapropiadas que alterasen las costumbres católicas, e incluso reacciones frente a catástrofes naturales.<sup>67</sup> Por consiguiente, el sermón impreso también registra en su contenido las "labores de beneficencia social" practicadas en la Nueva España entre 1650 y 1750.

---

64. Producto del estudio de los manuales de predicación elaborados durante el Seiscientos, Vitulli ha reconstruido las tonalidades de voz y las gestualidades que todo predicador debía poner en práctica en el púlpito de los templos para convencer eficazmente al auditorio Juan Vitulli, "Los mocos del predicador: cuerpo, gestualidad y auto control en el púlpito barroco," *Zamma* 6 (2014): 167-182, <https://doi.org/10.34096/zama.a6.n6.1536>.

65. Urrejola Davanzo, *El reloj del púlpito*, 32-33.

66. Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico México, 1760-1834* (México: El Colegio de México / El Colegio de Michoacán, 2003), 17.

67. Urrejola Davanzo, 13.



A partir de la propuesta de Urrejola Davanzo, la finalidad del presente escrito es demostrar la importancia del sermón impreso para aproximarse a las "labores de benefacción social" que, mediante la "economía de la gracia" o limosna, beneficiaron a los conventos de Puebla de los Ángeles como corporaciones eclesiásticas durante la prelación de Manuel Fernández de Santacruz y Sahagún, gestión episcopal que tuvo lugar al cierre del siglo xvii, temporalidad en que las figuras obispaes en la Nueva España consolidaron su poder eclesial. Dicho tema ha sido previamente abordado por Monserrat Galí Boadella, que parte de la propuesta de Michel Chevalier, la cual resalta puntualmente las labores de patrocinio episcopal a cargo de Fernández de Santacruz en la diócesis de Tlaxcala-Puebla durante dicha época.<sup>68</sup> Básicamente, la "economía de la gracia o economía de la dádiva" consistió en gastos invertidos por iniciativa y voluntad del benefactor, por lo que se estrechaba una íntima relación entre benefactor y beneficiario, dejando de lado toda obligación político-jurídica. Los "gastos de gracia" en realidad se trataron de "inversiones políticas extremadamente potentes, duraderas y todavía más estructurantes que esas inversiones político-jurídicas que estudia la historia institucional más tradicional.

Producto del estudio del *Panegírico Funeral*, sermón predicado por José Gómez de la Parra, canónigo magistral de la catedral de Puebla, y del *Dechado de Príncipes Eclesiásticos*, biografía-hagiográfica de Fernández de Santacruz elaborada por fray Miguel de Torres y publicada en 1714, Galí Boadella trató "de ubicar al arte religioso en un contexto más amplio y a la vez más preciso". Galí Boadella afirma que ambos impresos registran también las obras pictóricas, escultóricas y arquitectónicas encargadas por la diócesis poblana a fines del 600, destinadas a cumplir estrictamente los decretos del Concilio de

---

68. Monserrat Galí Boadella, "El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla. El caso del obispo Manuel Fernández de Santacruz, 1677-1699" en *Actas III Congreso Internacional del Barroco americano. Territorio, arte, espacio y sociedad*, coords. José Manuel Almansa et al. (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001), 71-74, <http://hdl.handle.net/10433/6249>.

Trento.<sup>69</sup> Además de las figuras obispales, existen numerosas prédicas que corroboran que celebridades seculares también practicaron labores de benefacción social, propiciando el enriquecimiento monetario y material de las casas conventuales poblanas. Según Urrejola Davanzo, si un determinado personaje era considerado ejemplo de virtudes cristianas, o alguien importante dentro de la sociedad novohispana, también se procedía tanto a la predicación como a la impresión de dicha pieza retórica.<sup>70</sup>

Mediante una aproximación de análisis que busque la identificación de las dos perspectivas del sermón impreso, tanto terrenal como espiritual —dualidad propia de la predicación novohispana—, se procedió a identificar las labores de benefacción social, las celebridades que las practicaban, las virtudes cristianas resaltadas por los predicadores y, en caso de que lo registrasen los oradores, las cantidades de limosnas invertidas. De la metodología propuesta por Urrejola Davanzo, que consiste en la lectura de las portadas, dedicatorias, licencias y el cuerpo de las prédicas,<sup>71</sup> solamente se retomó la información contenida en la portada, dedicatoria y el cuerpo del sermón impreso apegada a la finalidad del presente ensayo. También es necesario aclarar que se modernizó la ortografía original de los sermones referidos a lo largo de estas páginas y además se añadieron corchetes para incorporar información omitida por los mismos oradores en sus sermones, para agilizar la lectura y comprensión, y que los datos presentados sean claros para el lector.

Los cinco sermones que sustentan esta investigación fueron impresos en Puebla y son prédicas denominadas por Herrejón Peredo como "de ocasión", "de campanillas", "atildados", o "de corte", es decir, sermones elaborados y pulidos por oradores de renombre y destinados a ocasiones solemnes, cuya predicación tuvo lugar en los templos

---

69. Galí Boadella, "El patrocinio episcopal", 74.

70. Urrejola Davanzo, *El relox del púlpito*, 68.

71. Urrejola Davanzo, 23.

urbanos.<sup>1</sup> Entre los cinco sermones destacan tres fúnebres, un panegírico<sup>2</sup> y uno de consagración de capilla. Todos registran las labores de benefacción social, las corporaciones eclesiásticas beneficiarias (por ejemplo, Santo Domingo, el Colegio del Espíritu Santo, santa Mónica, el Oratorio de San Felipe Neri y algunas aledañas a Puebla), las celebridades que practicaban dichas labores —entre ellas la familia Raboso, la archicofradía de la virgen del Rosario y la autoridad diocesana representada en la persona de Fernández de Santacruz—, sus virtudes cristianas y la mayoría de ellos las cantidades de limosnas invertidas.

## Las labores de benefacción social en la Nueva España

Óscar Mazín precisa que las labores de benefacción social practicadas en la Nueva España, también denominadas “obras de beneficencia o de caridad”, se tradujeron en la fundación y el sustento monetario de hospitales, conventos masculinos y femeninos, casas de recogimiento para mujeres, dotaciones para huérfanas, suministro de agua y abasto de granos, etcétera.<sup>3</sup> Annick Lempérière afirma que dichas labores se insertaron dentro de un “orden natural” creado por Dios, compuesto por todo tipo de corporaciones y preservado por el soberano castellano como cabeza de las mismas. Surgida en la Edad Media, la doctrina de los *corpora* se caracterizó por una coherencia proveniente “también de la precisión con la que se definen sus objetivos, así como los bienes colectivos que, junto con su propio

1. Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico*, 18.

2. Los panegíricos, tipo mayoritario de sermón impreso, “son efectivamente laudatorios y subordinan la argumentación doctrinal a ese fin; sin embargo, hay algunos panegíricos en los que el fin principal es la doctrina misma.” Carlos Herrejón Peredo, “Los sermones novohispanos”, en *Historia de la literatura mexicana. Tomo 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, coord. Raquel Chang-Rodríguez (México: UNAM / Siglo XXI, 2002), 432.

3. Óscar Mazín, “Representaciones del poder episcopal en Nueva España (siglo XVII y primera mitad del XVIII)”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, ed. Óscar Mazín (México: El Colegio de México, 2012), 386.

“gobierno”, confieren una gran autonomía a los cuerpos”.<sup>4</sup> Durante el Antiguo Régimen, el conjunto de corporaciones era unificado gracias a una cultura católica, “que ve en el bien común y el buen gobierno las condiciones fundamentales de la realización de la justicia y de la salvación colectiva”.<sup>5</sup>

Además de la cultura católica, retomando a Pierre Michaud-Quentin, Lempérière argumenta que todo cuerpo social también poseía un estrecho parentesco de naturaleza jurídica que generalizaba la razón de ser de las corporaciones, a pesar de su diversidad. A mediados del siglo XIII, jurídicamente se formuló una síntesis que englobaba dos características esenciales y relativas a la doble naturaleza de los *corporas*. La primera dictaba que un cuerpo era legal y legítimo mientras estuviese sujeto a alguna autoridad superior, fuese un obispo, un soberano o un señor feudal. Toda corporación debía ser reconocida por una persona moral o ficticia dotada, por sus estatutos, permitiéndole administrar sus bienes materiales y tener representación en un tribunal de justicia. La segunda característica establecía que una corporación “estaba formada en pos de un fin colectivo que, fuese o no espiritual, estaba inspirado por la idea general de *justicia* o de *bien común*”.<sup>6</sup>

Al igual que en el resto de la monarquía española, en la Nueva España, las ciudades, comunidades, villas y pueblos, los cabildos eclesiásticos y urbanos, colegios, universidades, gremios de mercaderes y de oficio, cofradías y hospitales, e inclusive los conventos y congregaciones religiosas entraban en la categoría jurídica de los *corporas*. Lempérière considera que dichas corporaciones regían las necesidades básicas de asistencia social, la educación y devoción espiritual, así como el gobierno de las urbes.<sup>7</sup>

---

4. Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI-XIX*, trad. Ivette Hernández Pérez Verti (México: FCE, 2013), 25.

5. Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey*, 25-26.

6. Annick Lempérière, 26.

7. Annick Lempérière, 27.

Antonio Rubial García afirma que, entre 1650 y 1750, los *corpora* eran mayormente visibles en las ciudades episcopales. Además de ser sedes del poder seglar y eclesiástico, las sedes de obispados —entre ellas la Ciudad de México, Puebla de los Ángeles, Valladolid de Michoacán y Antequera de Oaxaca—, producto de “regímenes de organización social” que giraban en torno a las catedrales. Mazín señala que los regímenes de organización social, tema que no compete desarrollar en el presente ensayo, configuraron un “patriciado de protectores, benefactores y patrocinadores de muy diversas personas, corporaciones y obras”. A partir de la década de 1670 dichos regímenes coincidieron con la edificación de las catedrales definitivas como sueño de todo cabildo eclesiástico novohispano, factor que hizo de las urbes episcopales centros de oficios y artes, sobresaliendo, según Galí Boadella, diversas obras escultóricas, arquitectónicas y pictóricas encargadas por las figuras diocesanas,<sup>8</sup> también fueron espacios privilegiados para el desarrollo de actividades festivas, educativas, artísticas y de beneficencia social.<sup>9</sup>

Las labores de beneficencia social en Nueva España principalmente fueron practicadas por el sector eclesiástico mediante el “patrocinio episcopal”. De acuerdo con Galí Boadella, refiriendo a Chevalier, el patrocinio episcopal —a cargo de los obispos— básicamente consistió en la protección de las corporaciones sujetas a la autoridad diocesana, responsable de la manutención económica de las mismas mediante la inversión de limosnas. Producto de su lectura de Lempérière, Eduardo Ángel Cruz enfatiza que invertir la limosna en la época novohispana significó, “*grosso modo*, en el acto de desprenderse de algún bien hacia alguna empresa de utilidad común”<sup>10</sup>

---

8. Óscar Mazín, “Representaciones del poder”, 93; Galí Boadella, “El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla”, 71-72.

9. Antonio Rubial García *et al.*, *La Iglesia en el México colonial*, coord. Antonio Rubial García (México: UNAM/BUAP/Ediciones Educación y Cultura, 1ª ed. 2013), 283.

10. Eduardo Ángel Cruz, *Distintas imágenes, ¿una misma jurisdicción? El debate por las limosnas de nuestra señora de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607* (tesis de Licenciatura en Historia, BUAP, 2018), 32-33, <https://hdl.handle.net/20.500.12371/7749>.

diferenciándose del mecenazgo que impulsaba a un determinado individuo por medio de dinero particular.<sup>11</sup> Sin embargo, a partir de su exhaustiva consulta al Archivo de Notarías de Puebla, Emmanuel Michel Flores Sosa puntualiza que las celebridades seglares también practicaron labores de benefacción social. Las autoridades seglares eran alguaciles, regidores, alcaldes mayores u ordinarios adscritos a los ayuntamientos, así como sus cónyuges y parientes, cuyos ingresos monetarios provenían de actividades agroganaderas. Sin embargo, también sobresalieron asociaciones de fieles, entre ellas archicofradías o cofradías.<sup>12</sup>

Algunas celebridades seglares eran dueños de haciendas, recuas e ingenios, así como trapicheros y tratantes de ganado de cerda, cuyo principal depósito era el diezmo, “el más importante de los ingresos eclesiásticos”.<sup>13</sup> Al igual que los prelados como importantes promotores de obras de caridad, que mediante “sus limosnas ayudaron a hospitales, orfanatos, residencias estudiantiles y recogimientos para mujeres”,<sup>14</sup> las personalidades seglares también efectuaron grandes cantidades de “gastos de gracia” para engrandecer el poder político-eclesiástico de las Órdenes religiosas. Desde 1650 hasta 1770, conventos, iglesias, colegios, hospitales y palacios urbanos “fueron edificadas de acuerdo con los rasgos particulares de verdaderas escuelas locales que llegaron a ser expresiones superiores del movimiento internacional llamado barroco”,<sup>15</sup> aunque dicho concepto fue acuñado en la historia del arte por Heinrich Wölfflin al cierre del

---

11. Montserrat Galí Boadella, “El patrocinio episcopal”, 71-72.

12. Emmanuel Michel Flores Sosa, *Un dechado del príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión del obispo Manuel Fernández de Santacruz (1675-1699)* (tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, 2020), 50, <https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10008192>.

13. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 50.

14. Antonio Rubial García, “La Iglesia novohispana (1523-1750)”, en *Historia mínima de la Iglesia católica en México*, eds. Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte (México: El Colegio de México, 2021), 72.

15. Óscar Mazín y Bernd Hausberger, “Nueva España: los años de autonomía”, en *Nueva Historia General de México* (México: El Colegio de México, 2014), 303.

siglo XIX, refiriéndose al exceso de ornamentación.<sup>16</sup> Este proceso de enriquecimiento monetario y material de las congregaciones religiosas se apegó estrechamente a virtudes cristianas comunes en la época virreinal, entre ellas la “caridad”, la “magnificencia”, la “liberalidad”, la “amistad”, la “gratitud” o el “servicio”. Tras leer a Hespanha, Flores Sosa define algunas virtudes cristianas:

La magnificencia es el arte en el manejo de grandes riquezas y en la adecuación de los gastos a cada categoría de grandeza, es decir, gastar en obras excelsas que persiguen el bien público o un bien privado supraindividual. Cabe señalar además que la magnificencia está vinculada inherentemente a la realeza (liberalidad principesca). Por su parte, la caridad se caracteriza por ser producto del afecto a Dios, es decir, se favorece a un beneficiario con el objeto de buscar el amor de Dios, así como la salvación sobrenatural. Es decir, la caridad es una práctica del don con connotaciones religiosas, en concreto cristianas.<sup>17</sup>

Montserrat Galí Boadella, tras referir a Chevalier, el patrocinio episcopal en Puebla, a cargo del obispo Fernández de Santacruz —según Rubial, entre algunas corporaciones sujetas al obispo como “patrono episcopal” fueron el recogimiento de Santa María Egipcíaca, para prostitutas arrepentidas, y el de San José de Gracia para “casadas descarriadas”, viudas y divorciadas—,<sup>18</sup> cumplía con los decretos del Concilio de Trento y con la política episcopal emprendida por Juan de Palafox y Mendoza, prelado de dicha urbe entre 1640 y 1649, que tendió a seguir las recomendaciones de san Carlos Borromeo, para refuerzo del culto y la liturgia de acuerdo con las normas dictadas por la Contrarreforma Católica.<sup>19</sup> Pero Lempérière engloba la finalidad de las labores de benefacción social en la Nueva España de los siglos

16. Galí Boadella, “El patrocinio episcopal”, 74-75.

17. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 60-61.

18. Rubial García *et al.*, “La Iglesia novohispana (1523-1750)”, 354.

19. Galí Boadella, 74.

xvii y xviii. Lempérière, retomando a Dominique Iogna-Prat, subraya que desde el temprano Medioevo los monasterios, además de ser ejemplo de vida colectiva, “del auxilio a los pobres y del cuidado del alma de los difuntos, inspiraron nuevas prácticas a los laicos”, entre ellas el depósito de limosna para beneficio de las casas monásticas.<sup>20</sup>

Tras referir a Michaud Quentin, Lempérière señala que durante los siglos xii y xiii los teólogos y juristas lograron conjuntar la sabiduría grecorromana, entre ellas la filosofía y el derecho romano, con las enseñanzas bíblicas y de los Padres de la Iglesia latina en pos del beneficio colectivo, aspecto que retoma la monarquía española a lo largo de la Era Moderna. En palabras de Lempérière:

La metáfora de la cabeza y los miembros que proviene de la más remota Antigüedad y que simboliza “la noción de la solidaridad que debe reinar entre los hombres llamados a vivir juntos”, fue reinterpretada por el cristianismo bajo el concepto de “Cuerpo Místico”, mientras que el modelo de fraternidad apostólica instauró una ecuación entre comunidad, familia y amor al prójimo.<sup>21</sup>

Cuando se beneficiaba a cualquier corporación en realidad se estaba beneficiando a la sociedad misma, pues incluso un convento era también considerado un “bien colectivo”; Según Lempérière, en el Antiguo Régimen, el concepto de “bien colectivo [...] permite agrupar en una designación común los medios de naturaleza diversa que permitían a las asociaciones, de la Iglesia o no, llevar a cabo sus obras”.<sup>22</sup> Rubial García subraya que los conventos urbanos novohispanos lograron edificarse o remodelarse gracias a la dadivosidad<sup>23</sup> de los patronos,

---

20. Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey*, 29.

21. Annick Lempérière, 29-30.

22. Annick Lempérière, 54.

23. De acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, la dadivosidad significa practicar la liberalidad, ser generoso y dar gratuitamente, es decir, dar sin recibir nada a cambio. <https://dle.rae.es/dadivoso>.



independientemente si fueron obispos o celebridades seculares. Como recompensa por las obras de caridad de los patronos, también llamados “bienhechores o benefactores”, se les permitía colocar su escudo de armas en las puertas del convento beneficiado, así como también poner en su tumba, o en el presbiterio, su efigie orante. Rubial García también deja en claro que los benefactores “tenían además derecho a novenarios, misas, exequias y túmulos funerarios, con sus flores, cirios y cartelas; todo esto gracias a la costumbre de dejar capellanías testamentarias en favor de dichos conventos”<sup>24</sup> así como la inversión de grandes cantidades de limosnas, lo que permitió a los regulares poseer también casas de renta y, a algunos de ellos, haciendas o trapiches.<sup>25</sup>

## **Las labores de caridad de la familia Raboso según sermones impresos**

El 11 de abril de 1680, el convento de frailes predicadores de Puebla llevó a cabo las exequias fúnebres en memoria de Alonso Raboso de la Plaza, alguacil mayor de dicha urbe, siendo responsable de la predicación de las mismas fray José de Espinosa, regente de estudios en la misma casa conventual. El sermón estuvo dedicado a Miguel Raboso de Guevara y Plaza,<sup>26</sup> hijo de Raboso de la Plaza y sucesor de su padre como alguacil mayor, encargado de llevar a las prensas el sermón de Espinosa. En la dedicatoria, Espinosa recalca la constante contribución de Raboso de la Plaza a favor de los dominicos mediante

---

24. Antonio Rubial García, “Los conventos mendicantes”, en *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo 2. La ciudad barroca*, coord. Antonio Rubial García, dir. Pilar Gonzalbo Aizpuru (México: El Colegio de México / FCE, 2005), 187.

25. El trapiche es un molino empleado para extraer jugo de determinados frutos cosechados en tierra, entre ellos la aceituna o la caña de azúcar. Rubial García *et al.*, “La Iglesia novohispana (1523-1750)”, 319.

26. De acuerdo con Flores Sosa, en las actas del cabildo seglar de aquella época, actualmente resguardadas en el Archivo General Municipal de Puebla, Miguel Raboso de Guevara y Plaza suele aparecer como “Miguel Raboso de la Plaza y Guevara”. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 170.

grandes sumas de limosnas que aportó para enriquecimiento y ornamento de dicho monasterio. En palabras de Espinosa:

Observaron los egipcios misteriosos siempre en sus ritos el día que se coronaba su rey escribir con vigilante atención las resoluciones políticas y heroicas obras que atendían en el gobierno de su Corona. Daban con veneración a las prensas para tener siempre ejemplares a su enseñanza [...]. En estos renglones va la efigie del capitán Alonso Raboso de la Plaza (que Dios haya) si V[uestra] M[erced] mira con atención su perspectiva, no hay que dudar, logrará una enseñanza muy cristiana. Nuestro señor prospere a V[uestra] M[erced] en muy crecidas felicidades para logro de sus amables prendas.<sup>27</sup>

Ya en su prédica, Espinosa refiere el capítulo 8 del *Libro de los Jueces* del Antiguo Testamento y compara la figura de Raboso de la Plaza con la del juez Gedeón, producto de la humildad que le caracterizó en vida, así como con “cuyo celo fue de los pueblos ejemplo. Con cuya sombra tuvo medras la *Respublica*”.<sup>28</sup> Relata Espinosa:

Si a Gedeón lo llamó Dios desde los campos de su trabajo para que gobernase su pueblo, a nuestro difunto [Raboso de la Plaza] desde sus haciendas donde trabajaba sin vanidad, le trae Dios a esta república. Rige la vara de alguacil con mayor desinterés, con igualdad, con rectitud, con celo: mirando siempre por el bien común [...]. Dígase que murió el Gedeón de esta *Respublica*. Llore el común sus exequias, giman los pobres su pérdida, pero aliéntense nuestras esperanzas de una vida tan bien lograda, de una muerte tan cristiana. Que si se aviva el sentimiento al oír

---

27. José de Espinosa, *Sermón fúnebre en las honras del capitán Alonso Raboso de la Plaza, alguacil mayor que fue de esta ciudad de los Ángeles* (Puebla: viuda de Juan de Borja y Gandía, 1680, dedicatoria al señor alguacil mayor don Miguel Raboso de Guevara y Plaza. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos Hurtado”, Oratoria sagrada, clasificación MISC/0098/F22).

28. José de Espinosa, *Sermón fúnebre*, f. 3 recto.

decir que murió Gedeón sirva de consuelo a nuestras lágrimas el ponderar este rato lo heroico de sus obras.<sup>29</sup>

Desde una óptica terrenal, Raboso de la Plaza jamás hizo pública su fortuna personal, pues sus riquezas monetarias provenían de su actividad como dueño de haciendas, entre las cuales poseía varias de ellas alrededor de Puebla. Las haciendas de Raboso de la Plaza eran principalmente azucareras, siendo la más importante la ubicada en la actual localidad de Izúcar de Matamoros. Raboso de la Plaza debía protegerse contra cualquier robo o fraude, además de heredar sus bienes patrimoniales a su hijo. Sin embargo, espiritualmente, de acuerdo con Espinosa, Raboso de la Plaza jamás divulgó su fortuna porque puso en práctica las enseñanzas de Cristo que San Juan registra en el capítulo 15 de su Evangelio, en el que subraya: “yo soy la vid verdadera. Yo soy la vid provechosa”.<sup>30</sup> Como parte de dichas enseñanzas, Espinosa enfatiza que “la vid toda es para otros. Si tiene jugo, es para repartirlo a los hombres, liberal lo comunica, y sin escasez lo reparte [...], así ha de ser el que hubiere de ser padre de una *Respublica*”.<sup>31</sup>

Espinosa enlista las obras en las que Raboso de la Plaza fungió como bienhechor; es importante resaltar que sus inversiones no se limitaron únicamente al convento de Santo Domingo de Puebla, también hizo contribuciones en localidades cercanas a dicha urbe: aportó 100 pesos al convento de Santo Domingo para elaborar las puertas de la sacristía; dotó de 100 pesos al convento de la merced de Puebla para construir la torre de la iglesia; contribuyó al convento de San Francisco de la misma urbe para retocar la enfermería y una fuente ubicada en el claustro dentro del mismo complejo conventual, aunque Espinosa no especifica el monto exacto de limosnas invertidas.<sup>32</sup>

---

29. José de Espinosa, *Sermón fúnebre*, f. 3 verso.

30. José de Espinosa, ff. 5 recto-5 verso.

31. José de Espinosa, ff. 3 verso-4 recto.

32. José de Espinosa, ff. 5 verso-6 recto.

Raboso de la Plaza también aportó 117 pesos para edificar la portería del convento de San Pablo de los Naturales, localizado en Puebla y a cargo de la orden dominica. Al convento de Santa Catalina de Siena de Puebla contribuyó “con gran cantidad de pesos” para la edificación de una ermita dedicada a San Juan Bautista y remodeló todas las oficinas internas de dicho inmueble. En la catedral poblana depositó limosnas para la elaboración de un colateral dedicado a San Nicolás, arzobispo de Mita, además, depositó 100 pesos para el colateral que sirvió para el tránsito de la imagen de San José durante las procesiones.<sup>33</sup>

José de Espinosa afirma que el Colegio del Espíritu Santo, institución educativa a cargo de la Compañía de Jesús, también resultó beneficiado por Raboso de la Plaza, debido a que su hijo estudió en dicho colegio, y acostumbró a obsequiar becas para uso de estudiantes provenientes de familias privilegiadas y así ellos pudieran continuar instruyéndose en sus respectivas actividades académicas y espirituales.<sup>34</sup> A raíz de esa labor benefactora, también se selló el vínculo clientelar entre los jesuitas y la familia Raboso como parte de una estrategia política iniciada desde el ingreso de Raboso de Guevara al Colegio del Espíritu Santo. Enrique González destaca que los colegios jesuitas contribuyeron a la formación académica de jóvenes burócratas para su inserción en los ámbitos seglar y/o eclesiástico.<sup>35</sup>

Fuera de la ciudad de Puebla, Raboso de la Plaza invirtió 1000 pesos para la edificación de la iglesia de San Agustín en la Villa de Carrión o Atlixco.<sup>36</sup> En el convento dominico de Izúcar de Matamoros, localidad cercana a la Villa de Carrión, continuamente depositó cantidades considerables de limosnas para que los frailes Predicadores

33. José de Espinosa, *Sermón fúnebre*, ff. 5 verso- 6 recto.

34. José de Espinosa, f. 6 verso.

35. Enrique González González, “Colegios y Universidades. La fábrica de los letrados”, en *Historia de la literatura mexicana. Tomo 3. Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, coords. Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (México: UNAM / Siglo XXI, 2011), 71.

36. José de Espinosa, ff. 5 verso-6 recto.

adquiriesen la cera para adoración del Santísimo Sacramento, aunado a ello también envió otro colateral. En la Ciudad de México “dejó una dotación para que todos los sábados del año se cante el salve en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios”, aunque Espinosa no especifica el monto exacto de los depósitos realizados en estos tres últimos casos.<sup>37</sup> En su natal Toledo (Castilla), destinó grandes sumas de limosnas para la fundación de un patronato perpetuo para dote de “huerfanos pobres de su linaje. [Raboso de la Plaza] remitió una lámpara de plata grande a la parroquia donde le bautizaron”, desconociéndose el nombre de esta última.<sup>38</sup>

Al final de su prédica, Espinosa jamás deja de subrayar las virtudes cristianas practicadas por Raboso de la Plaza, entre ellas la liberalidad, la justicia, la humildad y la piedad para invertir sus limosnas, cuya finalidad era beneficiar a la sociedad novohispana sin esperar nada a cambio, ganándose, de esta manera, el reino de los cielos como recompensa por su actitud servicial como cristiano ejemplar. Es por esto que el orador tampoco duda que Raboso de Guevara herede las virtudes de su padre. Concluye Espinosa:

Murió nuestro alguacil mayor. Murió el Gedeón de esta *Respublica*. Común debe ser el sentimiento, pues todos gozaron de su cariño. Bien merece estos honores. Quien supo andar en tan liberal con los pobres. Debidas son estas memorias a lo piadoso de sus limosnas y así no puedo dejar de rendir las gracias a su sucesor, pues siguiendo la piedad de su difunto padre, le ha honrado con celo tan cristiano que repartió con tan copiosas limosnas a los pobres el día de su entierro, citando para el día de hoy a todos los pobres de la *Respublica* que acudiesen por su limosna.<sup>39</sup>

---

37. José de Espinosa, *Sermón fúnebre*, f. 6 recto.

38. José de Espinosa, f. 6 recto.

39. José de Espinosa, ff. 8 verso-9 recto.

En 1693 el convento dominico poblano nuevamente llevó a cabo las honras fúnebres, pero en esta ocasión en memoria de Raboso de Guevara, también alguacil mayor en Puebla, correspondiéndole a fray Sebastián de Santander, maestro de estudiantes en dicha casa monástica, la predicación del sermón. Dicha prédica fue dada a la estampa gracias a Tomasa de Gárate y Chávez, esposa de Raboso de Guevara, que costó el gasto de impresión, así como también está dedicada a la virgen María. Relata Lorenzo Manuel de Gárate, pariente de Gárate y Chávez, y autor de la dedicatoria:

Corre a las aras de vuestro patrocinio soberana reina esta oración fúnebre que a honras de mi hermano el capitán don Miguel Raboso de la Plaza, predicó el reverendo padre f[ray] Sebastián, buscando en el título de vuestra gloriosa presentación, templo que le sirvan de asilo [...]. De la propia suerte puede decir que no sé, si fue temor, o industria el orador suprimir silencioso la generosa estipre del capitán don Miguel Raboso de la Plaza, pues cuando no tuvieras otras ramas que de hechas mano para amplificar su oración que las de su padre el capitán Alonso Raboso de la Plaza y la de su esclarecida consorte, mi señora doña Tomasa de Gárate Francia y Chávez eran suficientes a llenar su más crecido volumen; pues aquel para desempeño de su hidalguía y calificación de su sangre, [Raboso de Guevara] obtuvo en esta ciudad de los Ángeles el oficio de alguacil mayor que le dejó en herencia.<sup>40</sup>

Santander compara a Raboso de Guevara con el profeta Job, ya que él fue justo, equitativo y humilde, siendo el principal motivo porque todos en Puebla lloren su partida, aspecto que no extraña a Santander. Al igual que su padre, Raboso de Guevara practicó labores de caridad que no solo beneficiaron al convento urbano de

---

40. Sebastián de Santander, *Oración fúnebre declamada en las honras y exequias del capitán don Miguel Raboso de la Plaza*. Puebla: Diego Fernández de León, 1693, dedicatoria a la virgen María. Biblioteca Histórica "José María Lafragua" (BHJML), Fondo Antiguo, Sermones Mexicanos, clasificación 320820441030403.

Santo Domingo sino también a otras corporaciones. En opinión de Santander, “siendo toda esta República no podemos decir que las lágrimas de los pobres Predicadores son las más preciosas, porque si estas las derrama o las vierte la gratitud a aquellas todas son testimonio de su piedad”.<sup>41</sup> Santander considera que Raboso de Guevara aprendió virtudes como la igualdad de su padre y lo ejemplifica:

¿De dónde pudo el capitán Miguel Raboso imitar a aquella igualdad con que electo para comisario en un pleito de esta ciudad con los mercaderes admitió el cargo (según lo que dijo su confesor) no por otra cosa, que por componerlos a todos de suerte que ni a los vecinos se siguiese dañando, ni a la ciudad descrédito, si vivía en una ciudad donde ninguno mira su crédito?, ¿cómo puede dañar a los vecinos? Esta fue la causa de aquella rectitud y esta es la razón de la igualdad con que siempre obra nuestro difunto.<sup>42</sup>

Antes de conocer las labores de benefacción social practicadas por Raboso de Guevara, es necesario aclarar que el concepto de “igualdad” no significaba lo mismo en el Antiguo Régimen que en la actualidad. Según Flores Sosa, en la Nueva España, la “igualdad” era entendida a partir del trato que los obispos o las autoridades seculares tenían con la sociedad para remediar todo tipo de malestares, fuesen espirituales o terrenales; sin embargo, en la actualidad, la “igualdad” significa que todas las jerarquías sociales sean tratadas equitativamente ante la ley, excluyendo cualquier tipo de privilegio o concesión que entorpezca el ejercicio jurídico del Estado.<sup>43</sup>

A diferencia del *Sermón Fúnebre* predicado por Espinosa en 1680, Santander, desafortunadamente, registra escasos datos relativos a las

---

41. Sebastián de Santander, *Oración fúnebre declamada*, f. 3.

42. Sebastián de Santander, f. 11.

43. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 533-534.

limosnas invertidas y a las corporaciones beneficiadas por Raboso de Guevara.

Gracias a su humildad,<sup>44</sup> virtud también heredada de su padre, Santander generaliza que no existe hospital, templo o convento novohispano que no haya sido testigo de las “heroicas obras” de Raboso de Guevara, destinadas a beneficiar al colectivo virreinal. Describe Santander:

Publíquelo el santuario de Nuestra Señora de los Remedios, donde [Raboso de Guevara] dotó para elogios de la Santísima Virgen las salves donde en reseña de su encendido amor a la gran señora, costéó una lámpara de plata que arderá perpetua. Donde no a muchos días [Raboso de Guevara] dio quinientos pesos para que se acabase una obra, pero ¿qué tenemos que recurrir a México cuando sin salir de la Puebla, tenemos tantos testigos de su generosa piedad? No es Belén [o Puebla de los Ángeles] el menor, pues aquí [Raboso de Guevara] les dio a los religiosos [domingos] cuarenta mil pesos de censo al año, la casa, el agua para que fundasen a Dios un templo y a los convalecientes un hospital.<sup>45</sup>

Santander además resalta las labores de caridad que Raboso de Guevara practicó para beneficiar a la casa conventual dominica poblana en particular:

En la casa de Domingo —explica Santander— [Raboso de Guevara] señaló el aumento cuando para multiplicar la sucesión celeste fundó ese cielo, o acueste claustro donde florecen como estrellas, o lucen como rosas las hijas de Domingo que uno y otro dijo de la luz Tertuliano.

---

44. Según el Diccionario de la Real Academia Española, humildad es la “virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades y en obrar de acuerdo con este conocimiento”, <https://dle.rae.es/humildad>.

45. Sebastián de Santander, *Oración fúnebre declamada*, ff. 13-14.



Nuevamente, Santander argumenta que no existe templo, oratorio, capilla o congregación religiosa en Nueva España que no hayan recibido las piadosas<sup>46</sup> limosnas que Raboso de Guevara invirtió como “gastos de gracia”, por lo que “demás está decirlo cuando las paredes publican sus piedades, ocioso es referirlo cuando las piedras se hacen bocas para atestiguar sus limosnas”.<sup>47</sup>

Dado a que Santander no registra en su *Oración fúnebre* más obras de beneficencia social a cargo de Raboso de Guevara, producto de la información recabada en el Archivo de Notarías de Puebla, Flores Sosa detalla que en 1681, un año después de la muerte de su progenitor, de Guevara acudió al despacho de Antonio Robles y Sámano, escribano público, para cumplir con parte de las estipulaciones que su padre dejó testamentadas. Además de heredar las haciendas y el cargo de alguacil mayor, entre ellas estaba la inversión de grandes sumas de limosnas a distintas corporaciones eclesíásticas, además de una capellanía de misas rezadas. En consecuencia, de acuerdo con Flores Sosa, Raboso de Guevara firmó tres escrituras:

En las que se comprometió a entregar anualmente 100 pesos de oro común a la enfermería del convento de San Juan de Dios; 200 pesos a las religiosas pobres del convento de Santa Catalina de Siena (o Sena) y, finalmente un censo cuyo monto no se especifica, a favor de dicho convento de religiosas cuyos réditos debía compartir con el convento de San Francisco y con algunas doncellas y viudas de la ciudad.<sup>48</sup>

Santander concluye su *Oración* asegurando que:

---

46. El mismo Diccionario de la Real Academia Española afirma que la piedad es la “virtud que inspira, por el amor de Dios, tierna devoción a las cosas santas y, por el amor al prójimo, actos de amor y compasión”; <https://dle.rae.es/piedad>.

47. Sebastián de Santander, *Oración fúnebre declamada*, f. 18.

48. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 120.

de igual forma a Raboso de la Plaza, Raboso de Guevara también tuvo una muerte cristiana y si en la Puebla ha faltado ya don Miguel Raboso no se traiga otra muerte para decir lo mucho que ha padecido nuestra República. Pero quedarnos el consuelo que si murió como el sol es para amanecer en la gloria donde esperamos piadosamente tendrá el premio de sus limosnas. Si lo atenúo como a Job la muerte para que desatado del polvo frágil luciera como estrella. O sea como lo espera nuestra piedad. Como lo prometen sus obras, como lo aseguran sus méritos que son el medio para persuadirnos consiguió la gracia para reposar en la gloria.<sup>49</sup>

### **La consagración de la capilla del Rosario y las fundaciones conventuales de santa Mónica y el Oratorio de San Felipe Neri de acuerdo con sermones impresos**

El 16 de abril de 1690, el convento de Santo Domingo de Puebla se llenó de gozo tras concluirse las obras en la capilla dedicada a la virgen del Rosario, edificación que desde dicha fecha quedó formalmente inaugurada. Para la magna ocasión, Diego de Victoria Salazar, canónigo magistral de la catedral poblana, fue responsable de la predicación del sermón con motivo de la misa de consagración de dicho recinto. En la salutación de su *Sermón*, Victoria Salazar parte del Evangelio de San Lucas, concretamente el capítulo 19, y narra lo siguiente:

La fiesta de este día es consagrarle a María Señora Nuestra de el nombre y título de Nuestra Señora del Rosario, este templo, su celestial, su anti-  
quísima y utilísima Archicofradía, y aunque para esto me encuentro con un varón justificado como Sacheo, que al consagrarle a Cristo su casa

---

49. Sebastián de Santander, *Oración fúnebre declamada*, ff. 23-24.

en Templo [...], buscó el patrocinio de María por su merecimiento, subiéndose en un árbol Sicomoro símbolo expreso de esta señora.<sup>50</sup>

En 1955 Francisco de la Maza publicó un clásico estudio —rescatado por Efraín Castro Morales con motivo del cuarto centenario de la consagración de dicha capilla en 1990— en el que afirma que “los opulentos dominicos de Puebla, no satisfechos con su enorme templo, convirtieron el muro del crucero izquierdo en fachada y edificaron lo que sería para sus contemporáneos, para nosotros y los futuros la “Octava Maravilla del Nuevo Mundo”: la capilla del Rosario.<sup>51</sup> Victoria Salazar refiere que dicha capilla anexa al templo conventual de los frailes Predicadores cumple con la función de resguardar a la virgen del Rosario en su trono particular, ya que dejó el altar donde originalmente era venerada. “Esto es lo que hoy sucede —añade Victoria Salazar—, lo que celebramos, lo que predicó.”<sup>52</sup>

Según el *Escudo de Armas de México*, obra elaborada por Cayetano Cabrera Quintero, Francisco de la Maza afirma que la devoción a la virgen del Rosario arribó a la Nueva España en 1538, año en el que se fundó una cofradía homónima, cuyo encargo fue una pintura de dicha advocación mariana que fue colocada en un tablero.<sup>53</sup> Sin embargo, Rubial García esclarece que en el mismo siglo XVI, fray Tomás de San Juan, posteriormente autonombrado Tomás del Rosario, fue el responsable de introducir la devoción a la virgen del Rosario en Puebla, producto de una epifanía donde dicha virgen le encomendó su veneración. Según Rubial García, a partir de la visión

---

50. Diego de Victoria Salazar, *Sermón que predicó el Doct[or] D[on] Diego de Victoria Salazar [...] en la solemne fiesta de la dedicación de la capilla de N[uestra] S[eñora] del Rosario* (Puebla: Diego Fernández de León, 1690. ВНЖМЛ, Fondo Antiguo, Sermones Mexicanos, clasificación 32075\_10-41011002), f. 1 recto, <https://hdl.handle.net/20.500.12371/13743>.

51. Francisco de la Maza, “La decoración simbólica de la capilla del Rosario”, en *Lecturas históricas de Puebla* 37, dir. Efraín Castro Morales (Puebla: Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura, 1990), 11.

52. Diego de Victoria Salazar, *Sermón que predicó*, f. 6 verso.

53. Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas de México*, citado en Francisco de la Maza, “La decoración simbólica de la capilla del Rosario”, 11.

de San Juan, se fundaron las primeras archicofradías homónimas en la Ciudad de México, Puebla y Antequera de Oaxaca. De acuerdo con Rubial García, los dominicos en Oaxaca erigieron una capilla del Rosario entre 1724 y 1731, mientras que la capilla homónima edificada en el convento dominico de la Ciudad de México se remodeló en 1791. Sin embargo, esta última edificación ya no existe en la actualidad producto de las Leyes de Reforma que destruyeron gravemente dicho complejo conventual.<sup>54</sup>

Pero en Puebla se arraigó aún más el culto a la virgen del Rosario. En 1650 fray Juan de Cuenca, provincial de la Provincia de San Miguel y Santos Ángeles, provincia religiosa dominica y cuya sede era Puebla, estableció dejar como costumbre el rosario perpetuo. En dicho año Cuenca colocó la primera piedra de la futura capilla. Posteriormente, fray Boecio de Zeballos, también provincial de la Provincia de San Miguel, continuó con las obras iniciadas por Cuenca. Una vez arribado aquel 16 de abril de 1690, Cuenca trasladó la imagen de la virgen hacia su nuevo altar erigido en forma de tabernáculo y ornamentado de ónix, además de corresponderle a fray Diego de Gorospe, provincial en ese entonces, inaugurar formalmente dicha capilla.<sup>55</sup>

Dada la iniciativa de Cuenca, Victoria Salazar subraya que en el interior están presentes:

todos los misterios de Cristo Señor Nuestro [...], y como el Rosario de María contiene todos los misterios juntos, por eso entre las devociones a muy buena y a la que goza entre todas superlativa aprobación, es la quinta esencia de María y de sus particulares devociones.<sup>56</sup>

---

54. Antonio Rubial García, *Domus Aurea. La Capilla del Rosario de Puebla. Un programa iconográfico de la contrarreforma* (México: Gobierno del Estado de Puebla/Universidad Iberoamericana, 1990), 37.

55. Antonio Rubial García, *Domus Aurea*, 37.

56. Diego de Victoria Salazar, *Sermón que predicó*, f. 6 verso.

Además de Francisco de la Maza,<sup>57</sup> Rubial García puntualiza que la capilla del Rosario fue diseñada para cumplir un estricto programa iconográfico de acuerdo con las normas dictadas por la Contrarreforma Católica. Tanto Cuenca como fray Agustín Hernández, también provincial de la Provincia de San Miguel, partiendo del tomismo idearon las tres virtudes y demás referencias teológicas visibles en el crucero de la capilla: la fe, la esperanza y la caridad.<sup>58</sup>

¿Cuántas limosnas se invirtieron para edificar un inmueble tan fastuoso y soberbio como la capilla del Rosario? Lamentablemente ni Victoria Salazar ni Francisco de la Maza especifican los montos exactos, pero Rubial García asegura que fueron grandes cantidades depositadas tanto por feligreses comunes como por aristócratas poblanos, pero los integrantes de la archicofradía del Rosario fueron los más dádivosos con sus limosnas. Lempérière argumenta que la limosna era destinada primeramente al esplendor del culto y en beneficio de las festividades monásticas, parroquiales y confraternales, pero también “servía para financiar la decoración interior de las capillas e iglesias, además de la construcción de edificios”.<sup>59</sup> Gracias a la dádiva la capilla del Rosario fue ornamentada con yesería cubierta de oro, técnica artística frecuentemente recurrida por los constructores poblanos al cierre del siglo XVII. Rubial García señala que “los beneficios que todos esperaban eran incalculables. La ciudad, que daba tan suntuoso regalo a la madre de Cristo, recibiría de ella toda la protección que requiera”.<sup>60</sup> En palabras de Victoria Salazar:

Para que se sepa. Que si puso Dios en María las aguas de vida de la piscina, edificada junto al templo, si estas aguas se turban y mueven para comunicar su virtud con la salutación angélica. Los peces de la Iglesia que viven son los que mueven sus aguas como ángeles. Con

---

57. Francisco de la Maza, “La decoración”, 20-23.

58. Antonio Rubial García, *Domus Aurea*, 37-47.

59. Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey*, 48.

60. Antonio Rubial García, f. 39.

la salutación de Gabriel en las repetidas oraciones de su rosario. Para que fabricaron aquí los hijos de Domingo y su querida archicofradía junto a su Iglesia esta sumptuosa capilla de Nuestra Señora del Rosario.<sup>61</sup>

Herrejón Peredo afirma que la imagen venerada por los fieles adscritos a la archicofradía del Rosario no solo unificó sus intereses terrenales como era usual en la época virreinal.<sup>62</sup> Particularmente, según Rubial García, la edificación de la capilla del Rosario reforzó la autonomía político-eclesiástica de la Provincia de San Miguel respecto de la Provincia de Santiago de México, provincia matriz también a cargo de los dominicos y cuya sede era la Ciudad de México. Erigida el 22 de octubre de 1656 mediante bula papal de Alejandro VII, la Provincia de San Miguel “era una casa rica y varios de sus miembros pertenecían a la élite de la que fuera la segunda ciudad del virreinato”.<sup>63</sup> Victoria Salazar concluye su *Sermón* afirmando que el convento sede de la Provincia de San Miguel erigió una capilla que poseía finas:

Alhajas y ornato que le rinde la devoción, manifiestan con las obras su encendida veneración y María paga en la propia moneda los servicios que recibe [...] a los que labran templos en la Iglesia militante con fabricar los templos vivos para que asistan en la triunfante Iglesia de la gloria [...] Si a María le han dado ricos mantos y costosísimos vestidos para su adorno, María les retorna unas vestiduras dobles con que herloseados entren sin recelo en las eternas bodas de la gloria [...]. Porque es María toda para todos, y Nuestra Señora del Rosario es el maná de todas las devociones y títulos o nombres con que a María veneramos y así a todas las imágenes de María, a todas las hacemos imágenes de

---

61. Diego de Victoria Salazar, *Sermón que predicó*, f. 10 verso.

62. Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico*, 267.

63. Antonio Rubial García, “Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos,” *Estudios de Historia Novohispana* 26 (2002): 63, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2002.026.3566>.

Nuestra Señora del Rosario cuando le pedimos, pues el Ave María en la boca y el Rosario en la mano le suplicamos.<sup>64</sup>

El 4 de mayo de 1693, fray José de Montoro, religioso carmelita descalzo y ex guardián del convento franciscano de Oaxaca, predicó un panegírico relativo a santa Mónica, madre de san Agustín de Hipona, en el convento de agustinas recolectas en Puebla. El *Sermón* está dedicado al obispo Fernández de Santacruz por Ignacio Asenjo y Crespo, limosnero, racionero de la catedral y confesor de Fernández de Santacruz, responsable de costear el gasto de remitirlo a las prensas. Relata Asenjo y Crespo:

Este sermón que su orador con la erudición que acostumbra predicó a un tiempo y le hizo todo de santa Mónica, todo del gran padre de la Iglesia San Agustín, y todo de la fundación utilísima del singular convento de agustinas recolectas de esta ciudad. Es todo V[uestra] S[eñoría] Ilustrísima cuando en la erección de este sagrado monasterio que fundó y dotó su mano generosa en una obra que le hizo a un mismo tiempo el obsequio a la gloriosa santa Mónica multiplicándole veneraciones y cultos en esta casa [...]. Sino lo que es más, por la regularidad de tan estrecho convento religiosas y perfectas limosna[s] que si esperamos que a V[uestra] S[eñoría] le eternizará los premios a las hijas de esta ciudad y diócesis les perpetuará en esta fundación los socorros, ya siendo el obsequio que V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima] en esta obra toda a santa Mónica, todo a el grande Patriarca San Agustín, y todo a este religioso convento.<sup>65</sup>

---

64. Diego de Victoria Salazar, *Sermón que predicó*, ff. 12 recto-12 verso.

65. José de Montoro, *Sermón de la gloriosa S[anta] Mónica, madre del gran padre de la Iglesia S[an] Agustín* (Puebla: Diego Fernández de León, 1693, dedicatoria de Ignacio Asenjo y Crespo a Manuel Fernández de Santacruz. Biblioteca Franciscana, Sermones Mexicanos, clasificación COCY 2209F).

Montoro aprovecha su *Sermón* para narrar la fundación de dicha casa conventual como parte de la reforma que santa Mónica llevó a cabo para que la regla agustina fuese también practicada por mujeres. Explica Montoro:

Esta es la primera utilidad y reforma que por su madre logró Augustino quedar reformado para sí y esta es la que principalmente se logra en este ilustre convento, pero ¿quién podrá explicar la perfección, estrechez y reforma interior, que hoy resplandecen en él y en las almas que lo habitan? Por sabida la abstracción total que estas religiosas tienen de las criaturas y la negación en que viven de no hablar con persona alguna de acá afuera. Dejo el no poder recibir ni dar cosa alguna por leve, o por pequeña que sea. Omito su singular obediencia verdaderamente ciega a sus superiores y confesores.<sup>66</sup>

De acuerdo con Montoro, para concretar la fundación del convento de santa Mónica, Fernández de Santacruz invirtió más de 70 000 pesos de limosnas para la tramitación burocrática de dicha casa conventual; 60 000 para los gastos de la edificación material y 131 000 más para la dotación de las monjas residentes que tomarán el hábito agustino. Montoro nunca deja de resaltar las contribuciones monetarias de Fernández de Santacruz para la fundación del convento de agustinas recoletas, ya que distribuyó las limosnas entre los pobres del obispado poblano. En palabras de Montoro:

¿Pues dónde cabía en humana prudencia entrarse en tan crecidos gastos, que eran libres y de gracia, sin salir antes de los precedentes empeños cuya satisfacción y paga era obligación de justicia? No en vano eran tantas las opiniones que a esta fundación se oponían. Que si estas en las obras heroicas nunca faltan, sobraron en esta obra.<sup>67</sup>

---

66. José de Montoro, *Sermón de la gloriosa*, f. 11.

67. José de Montoro, f. 24.



Producto de la fundación del monasterio, Fernández de Santacruz se mantuvo como patrono de las religiosas agustinas recoletas.<sup>68</sup> Según Alejandro Andrade, entre las diferentes expresiones de cariño destaca el encargo que hizo a Pascual Pérez, pintor poblano, para que elaborase el cuadro de *La virgen de los gozos*, con el fin de promover su debido culto al interior del convento, cuya norma fue la vida enclaustrada. Así mismo, por disposición testamentaria de 1694, legó su corazón para que dicho convento fuese su última morada. El corazón aún puede apreciarse en la actualidad, en el antiguo coro del ahora Museo de santa Mónica. Es importante señalar además que Asenjo y Crespo fue protegido por el propio Fernández de Santacruz, que también estrechó una íntima relación con las religiosas. Como forma de entablar vínculos con ellas, Asenjo y Crespo depositaba las limosnas para el sustento de dicho convento; de hecho, tuvo bajo su responsabilidad la recaudación de las limosnas arribadas al obispado y la supervisión de las corporaciones sujetas a la autoridad diocesana. Andrade Campos también resalta la labor intelectual y material de Asenjo y Crespo a partir de 1708 para patrocinar a la virgen de los Gozos, su devoción personal, en toda la América Septentrional. Por esa razón, Asenjo y Crespo fue retratado por Pérez en la pintura homónima al lado inferior izquierdo de dicha virgen.<sup>69</sup>

La intervención de Asenjo y Crespo puede explicar porqué Fernández de Santacruz olvidó anotar, en el informe que remitió a la Corona en 1689, la fecha original de fundación del convento de santa Mónica, quedando la más aproximada en *mayo de 1684*, a consideración de Montoro.<sup>70</sup> Flores Sosa sostiene que las labores de manutención económica correspondieron a Asenjo y Crespo, aunque Fernández

---

68. José de Montoro, *Sermón de la gloriosa*, f. 26.

69. Alejandro Julián Andrade Campos, "De imágenes pintadas y empresas devocionales. El cuadro de Nuestra Señora de los Gozos con retrato del canónigo Ignacio Asenjo y Crespo", en *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, coords. Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (México: UNAM / Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, 2018), 225- ss.

70. José de Montoro, f. 26.

de Santacruz fungió como patrono oficial de un monasterio sujeto a la figura episcopal del que provenían abundantes créditos. Aspecto común en los demás monasterios femeninos novohispanos durante los siglos XVII y XVIII.<sup>71</sup> Narra Montoro la profesión de las nuevas religiosas agustinas recoletas:

Dígalo la particular providencia de haber sido la profesión de todas las religiosas de este convento el día veinte y cuatro de mayo, y aunque sobre esta circunstancia pudiera si el tiempo no me embargara panegirizar fecundamente el discurso sobre solo el que habiendo sido mera casualidad sin prevenir es el mismo día (como consta la venerable madre Mariana de San José, fundadora de las agustinas recolectas) en que las primeras religiosas recolectas el año de cuatro de este siglo hicieron profesión solmene en el primer convento que hubo de recolección, que fue el de la Concepción, de Eybar en la Provincia de Huipusqua de donde se han seguido tantas y tan prodigiosas fundaciones en las mayores ciudades de la Europa, y aún se acercan ya a la América.<sup>72</sup>

Rubial García señala que el convento de santa Mónica tuvo como antecedente un recogimiento de mujeres fundado por el obispo Diego Romano en 1606. Hacia 1680 Fernández de Santacruz convirtió el antiguo recogimiento en un colegio, para más tarde fundar oficialmente el convento de santa Mónica entre 1684 y 1686. Entre 1650 y 1750, Rubial García puntualiza que en la Nueva España, incluso hasta en Guatemala, se fundaron numerosas casas conventuales femeninas respetando las reglas monásticas existentes, en las que la mayoría de los conventos surgieron a partir del traslado de monjas americanas que habitaban en otras urbes virreinales.<sup>73</sup> Montoro afirma:

---

71. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 106.

72. José de Montoro, *Sermón de la gloriosa*, f. 26.

73. Antonio Rubial García *et al.*, *La Iglesia*, 346-355..

Quería su Ilustrísima que esto fuese colegio, o casa de viudas virtuosas y recogidas. Este fue el principal motivo con que se fundó esta casa [de santa Mónica] y Dios no quería sino que fuese convento y así entre tantas viudas pobres y virtuosas no hubo una siquiera que admitiese las grandes conveniencias que aquí se le aseguraban. Quería su Ilustrísima que ya este no era de viudas, fuese colegio de niñas, doncellas y virtuosas y Dios no quería sino que fuese convento. Y así habiéndose fundado con notable facilidad y brevedad cinco colegios de niñas [que hoy se conservan] por las muchas que concurrieron en la fundación de este, todo se remiraba con más espacio, todo se discurría con más acuerdo, esmerándose en lo material de la fábrica haciendo lo que con ninguno de los otros como era de disponer rentas, poniendo a principales, asegurando fincas.<sup>74</sup>

Montoro afirma que santa Mónica era una casa conventual que gozaba de una benéfica y estable manutención económica gracias a las “crecidas limosnas de el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz, dignísimo prelado de esta Iglesia [catedral de Puebla] y fundador principalísimo de esta casa”.<sup>75</sup> Flores Sosa esclarece que dicho monasterio contaba con todos los insumos materiales para el debido ejercicio pastoral y monacal de las monjas residentes, entre ellos el capellán, el mayordomo o el médico. Flores Sosa también añade que santa Mónica tenía una renta anual de 5144 pesos y 6 reales. Sus gastos anuales oscilaban en los 5000 pesos y su alcance de rentas se traducía en los 100 000 pesos. Dichas cantidades monetarias giraban en torno a una población de monjas que oscilaba en veinte religiosas de velo y coro, así como cuatro legas.<sup>76</sup>

A pesar de las modestas rentas eclesiásticas percibidas por el monasterio de las agustinas recolectas, el claustro conventual de santa

---

74. José de Montoro, *Sermón de la gloriosa*, ff. 23-24.

75. José de Montoro, f. 23.

76. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 109.

Mónica fue ornamentado con ladrillo, talavera y azulejo; ornatos característicos de los demás inmuebles edificadas en Puebla al cierre del siglo XVII.<sup>77</sup> Singularidad que Montoro refiere al final de su *Sermón* como muestra del agradecimiento permanente que las agustinas recolectas tuvieron hacia Fernández de Santacruz como prelado, fundador y patrono de dicha congregación religiosa:

Cuando de tantos y tan ilustres conventos de religiosas con que hoy se engrandece esta ciudad nobilísima, ninguno es de mayor alivio y utilidad a la República que es este cuando muchas señoras nobles y ejemplares que llamadas a el estado religioso por falta de dote fueran mártires de sus ansias. [Por tanto] El milagro de este convento se debe a la particular asistencia de la Cruz Santa, a los efectos digo y crecidas limosnas del Reverendísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz, dignísimo prelado de esta Iglesia y fundador de esta casa [...] Quería su Ilustrísima que esto fuese colegio o casa de viudas virtuosas y recogidas, este fue el principal motivo con que fundó esta casa y Dios no quería que fuese convento.<sup>78</sup>

El 1 de febrero de 1699, en el contexto de una visita pastoral, Fernández de Santacruz falleció en el poblado de Tepeojuma, comunidad localizada al sur de la ciudad de Puebla, a causa de una erisipela que constantemente le aquejaba. No obstante, en aquella ocasión se le manifestó con una virulencia fuera de lo común.<sup>79</sup> En el contexto de las fastuosas exequias para despedir a Fernández de Santacruz, los oratorianos de San Felipe Neri encargaron a José Díaz Chamorro, bachiller, consultor del mismo oratorio y capellán del convento de la Purísima Concepción de Puebla, la predicación del sermón

77. Óscar Mazín, "Cabildos catedrales", 110.

78. José de Montoro, *Sermón de la gloriosa*, ff. 17-23.

79. Wendy Lucía Morales Prado, *Motivos y construcciones literarios en sermones funerales novohispanos del siglo XVII* (Tesis de doctorado en Literatura Hispánica, El Colegio de México, 2019), 59-60, <https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10001967>.

fúnebre para rememorar, honrar y agradecer a Fernández de Santacruz las contribuciones hacia dicha congregación religiosa, prédica que tuvo lugar el 27 de febrero de 1699.<sup>80</sup> Diego de Perea, prebendado de la catedral y prepósito (o superior) de los mismos oratorianos, dedicó el sermón de Díaz Chamorro al capítulo diocesano, a partir de ese momento en sede vacante, siendo Perea además responsable de costear los gastos de impresión; relata:

Este sermón en que su autor puso el pensamiento y estudió los discursos en el volumen de la luz, predicando como a la primera en vida y en muerte a nuestro Ilustrísimo y Excelentísimo prelado deslumbrado de tanto resplandor y queriendo que no saliera a la luz pública el que entiende la mucha que le falta a su estudio, aunque continuo, determiné yo como prepósito de la venerable concordia de nuestro padre San Phelipe Neri saliera a costa de su mortificación y cuenta de mi cuidado a los ojos de todos, buscándole buena estrella para aliento de sus temores.<sup>81</sup>

Díaz Chamorro comienza su sermón partiendo del libro del profeta Isaías, puntualmente el capítulo 58, versículo 8, ya que esta prédica tiene por finalidad describir el túmulo funerario que los oratorianos erigieron en su templo conventual para rememorar a Fernández de Santacruz. Explica Díaz Chamorro:

Que voz resuena tan pavorosa que infunde gélido horror en los ánimos a la intercendencia lúgubre de su acento? Cuyo eco dolorido conmueve a demostraciones lastimosas y a lamentaciones descabelladas? Y hoy, cuando suspenden tiernamente este suntuoso mausoleo sus negros lutos que

---

80. Morales Prado, *Motivos y construcciones*, 137.

81. José Díaz Chamorro, *Sermón funeral en las honras que celebró la muy venerable concordia eclesiástica de S[an] Phelipe Neri de la ciudad de la Puebla de los Ángeles* (Puebla: Herederos del capitán Juan de Villareal, 1699, dedicatoria al Ilustrísimo y Venerable cabildo en sede vacante. BHJML, Fondo Antiguo, Sermones Mexicanos, clasificación 32050\_02-41030403), <https://hdl.handle.net/20.500.12371/13711>.

por serlo atraen así más la atención de los ojos y sus funereas luces ondean sus llamas con melancólico silencio y mustio resplandor.<sup>82</sup>

De acuerdo con la lectura de Morales Prado del sermón de Díaz Chamorro, dicho orador compara el deceso de Fernández de Santacruz con el fallecimiento del rey Salomón, “pues ambos fueron líderes en tiempos de abundancia y administraron la plenitud de sus tierras y los dos compartieron las mismas cualidades”.<sup>83</sup> Díaz Chamorro puntualiza que Fernández de Santacruz mantuvo un total compromiso con su ministerio apostólico, realizando frecuentes visitas pastorales, pero también procuró la construcción de puentes, caminos y trojes. Todo en pos del bienestar tanto espiritual como terrenal de su feligresía.<sup>84</sup> Pero la virtud que más destaca Díaz Chamorro de Fernández de Santacruz es la liberalidad, no únicamente en dar, sino en el modo de distribuirla, por lo que procede a comparar a Fernández de Santacruz con el patriarca José de Egipto:

Los aciertos de la buena intención y desinteresado gobierno admiró el mundo en el patriarca Joseph. Lleno las trojes de semillas y cuando aquejé más el hambre a Egipto se las vendió por las posesiones y las tierras y ninguno se quejó, porque hizo bien a todos y sirvió mucho al rey.<sup>85</sup>

Puesto que Puebla experimentó una fuerte hambruna en el año de 1692,<sup>86</sup> Díaz Chamorro afirma que Fernández de Santacruz gastó alrededor de 13 000 pesos en limosnas para abastecer de maíz la alhóndiga poblana durante la sequía que azotó la región central de la Nueva España. El principal objetivo de Fernández de Santacruz fue prevenir

---

82. Díaz Chamorro, *Sermón funeral*, f. 1.

83. Morales Prado, *Motivos y construcciones*, 190-191.

84. Díaz Chamorro, f. 14.

85. Díaz Chamorro, f. 15.

86. Juan Pablo Salazar Andreu, *Obispos de Puebla. Periodo de los Austria (1521-1700). Algunos aspectos políticos y jurídicos* (México: Porrúa, 2005), 318-319.

un motín en Puebla que amenazó con desatarse después del gran tumulto del 8 de junio en la Ciudad de México y del 14 de junio del mismo año en Tlaxcala. Díaz Chamorro asegura que:

Dando nuestro grande pastor mucho de su renta de limosna compró mucho maíz para que no faltara en la mayor necesidad, vendiéndose como se vendió en la alhóndiga, porque con toda renta de limosna había para pocos, y con el mucho maíz rescatado había para muchos y no faltó para todos.<sup>87</sup>

Mucho más relevante, Díaz Chamorro argumenta que el Oratorio de San Felipe Neri, congregación fundada en 1693 y destinada a sacerdotes seculares,<sup>88</sup> obtuvo merced de Fernández de Santacruz para la edificación de la iglesia de la Concordia o Santa Veracruz, gracias a la inversión anual de 4000 pesos depositados por el obispo poblano, desde el momento de la fundación de los oratorianos.<sup>89</sup> Según Galí Boadella, esos 4000 pesos facilitaron que dicha congregación construyese el claustro y las habitaciones.<sup>90</sup> Sin embargo, dada la falta de perfección del sermón, Díaz Chamorro no brinda más detalles sobre otras obras que los oratorianos edificasen a partir de la dádiva invertida anualmente por Fernández de Santacruz.

Por otro lado, José Gómez de la Parra, canónigo magistral de la catedral poblana, por encargo del senado episcopal, —Juvenal Jaramillo Magaña subraya que “cabildo catedral, cabildo eclesiástico, capítulo diocesano y senado episcopal son sinónimos que nos aluden, todos, a una comunidad de clérigos dedicados básicamente al rezo

---

87. Díaz Chamorro, *Sermón funeral*, f. 16.

88. Para la fundación del Oratorio de San Felipe Neri en 1693, Fernández de Santacruz encargó a José Gómez de la Parra la predicación de la *Panegirica Oratio in Laudem [...] Divi Philippi Neri*, escrita en latín e impresa en el taller de Diego Fernández de León también en 1693. El Centro de Estudios de Historia de México CARSO resguarda un ejemplar que puede consultarse de forma digital: <http://visor.cehm.org.mx/assets/docx/biblios/libros/30970/html5forpc.html>

89. Díaz Chamorro, f. 18.

90. Galí Boadella, “El patrocinio episcopal”, 75.

de las horas canónicas en el coro y a cooperar con el obispo en el gobierno y administración del obispado, sirviéndole asimismo como órgano consultivo, además de que era en quien recaía el gobierno y la administración diocesana en los casos de sede vacante”<sup>91</sup> — predicó el *Panegírico Funeral* con motivo de las exequias de Fernández de Santacruz. Gómez de la Parra dedicó su *Panegírico* a Mateo Fernández de Santacruz, marqués de Buenavista, contador mayor del tribunal de cuentas y sobrino del obispo Fernández de Santacruz, agradeciéndole por haber costeado los gastos de remitir su prédica a las prensas. Además de abordar las virtudes cristianas practicadas por Fernández de Santacruz, Gómez de la Parra también recalca a Mateo Fernández que su *Panegírico* adjunta una *Relación de lo que hizo y obró* Fernández de Santacruz con el objetivo de resaltar “las obras que sabemos y de que son nuestros ojos testigos”.<sup>92</sup>

Según Morales Prado, a diferencia de los cinco sermones fúnebres predicados por sus contemporáneos en aquella ocasión, el *Panegírico* de Gómez de la Parra se caracteriza por presentar las virtudes de Fernández de Santacruz dentro de lo humano y lo tangible. Gómez de la Parra recurre a la alegoría de *Ecce homo* y señala que “es la principal prenda de un obispo ser hombre, porque debe ser la primera piedra que adorne el pectoral de un prelado la flexibilidad regulada y ordenada según las normas de la prudencia”.<sup>93</sup> Producto de dicha alegoría, en opinión de Morales Prado, se explica el origen de la autoridad de Fernández de Santacruz, pues siempre procedió bajo la equidad, pero también bajo la prudencia y la bondad, “que incluso no solo ama a

---

91. Juvenal Jaramillo Magaña, *Una élite eclesiástica en tiempos de crisis. Los capitulares y el cabildo catedral de Valladolid-Morelia (1790-1833)* (México: El Colegio de Michoacán / INAH, 2014), 16.

92. José Gómez de la Parra, *Panegírico funeral de la vida en la muerte de el Il[ustrísimo] y Ex[celentísimo] Señor D[octor] D[on] Manuel Fernández de Santacruz*. (Puebla: Herederos del capitán Juan de Villareal, [1699], dedicatoria al marqués de Buenavista. Centro de Estudios de Historia de México CARSO, Biblioteca Poblana, clasificación 252.9.72.49 GOM.), <http://www.archivo.cehmcarsos.com.mx/janium/BCEHM/26537/html5forpc.html>.

93. Gómez de la Parra, *Panegírico funeral*, f. 9.



sus enemigos, sino que les prodiga el bien”.<sup>94</sup> Otra virtud que Gómez de la Parra subraya de Fernández de Santacruz es la paz, por lo que el obispo poblano fue capaz de equilibrar su potestad eclesiástica y terrenal, “mediándolos a todos con benignidad y componiéndolos a todos con prudencia”.<sup>95</sup>

Puntualmente hablando del Oratorio de San Felipe Neri, en su *Relación de lo que hizo y obró*, Gómez de la Parra argumenta que Fernández de Santacruz contribuyó en la construcción del claustro para vivienda de los padres filipenses. Sin embargo, a diferencia de Díaz Chamorro, Gómez de la Parra detalla que el claustro se derrumbó y volvió a edificarse, a lo que Fernández de Santacruz tuvo que invertir más de 14 000 pesos en materia de limosnas. No obstante Gómez de la Parra enfatiza con ahínco la intervención de Diego de Perea como responsable de finiquitar el claustro, la portada del templo conventual labrada en cantera y la donación de “toda su grande y copiosa librería”.<sup>96</sup> Dichas acciones sellaron el vínculo entre la diócesis y la Concordia de San Felipe Neri, pues se trató de una congregación sujeta al ordinario diocesano cuya finalidad fueron las labores de predicación y confesión, según los preceptos de los oratorianos en Roma, para trabajar “por el bien de las almas en el púlpito y en el confesionario”.<sup>97</sup>

De acuerdo con Flores Sosa, un aspecto que llama la atención de los sermones fúnebres predicados durante las exequias de Fernández de Santacruz “es que los predicadores procuraron enfatizar el vínculo entre la corporación que organizaba la celebración con los favores que el obispo poblano había concedido a dicho cuerpo”,<sup>98</sup> aspectos evidentes tanto en el *Sermón* de Díaz Chamorro como en el *Panegírico* de Gómez de la Parra. Según Morales Prado, todos los sermones fúnebres predicados en remembranza de Fernández de Santacruz

---

94. Morales Prado, *Motivos y construcciones*, 197.

95. Gómez de la Parra, *Panegírico funeral*, f. 17.

96. Gómez de la Parra, f. 62.

97. Gómez de la Parra, f. 61.

98. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 519.

cumplen con la finalidad de “mostrar el comportamiento ejemplar de un notable, y también, la edificación de sus oyentes”.<sup>99</sup> Además de ser modelo de buen gobernante, entre sus virtudes cristianas, los oradores poblanos coinciden en presentar a Fernández de Santacruz como “santo”. Por ejemplo, Gómez de la Parra afirma que Dios le arrebató a Puebla “a un obispo bueno, recto y santo”,<sup>100</sup> sin embargo, dicho punto debe tomarse con sumo cuidado.

Producto de la apologética, elemento retórico que engalanaba la oratoria sagrada novohispana, era común suavizar la imagen de las celebridades tanto seglares como eclesiásticas de aquella época. Dado a que Fernández de Santacruz jamás arribó al santoral cristiano, predicadores como Gómez de la Parra anexaron una protesta al final de sus sermones, ciñéndose a la censura y correcciones que pudiese emitir la Santa Sede, apegándose a los decretos del papa Urbano VIII de no presentar como santas aquellas personas que no han sido debidamente canonizadas.<sup>101</sup> Una vez cumplido dicho requisito, los predicadores evitaban comprometer sus carreras letradas y tener problemas con el Santo Oficio. Es importante puntualizar que si los oradores poblanos quisieron presentar a Fernández de Santacruz como santo, posiblemente hayan tenido interés en iniciar un proceso de beatificación y canonización ante la curia romana. Pero en la actualidad no existe evidencia documental que compruebe dicha hipótesis, o no se ha hallado.<sup>102</sup>

Díaz Chamorro concluye su *Sermón* subrayando que Fernández de Santacruz, además de tener lucimientos en la predicación, en su formación académica, en las cátedras, en sus escritos y en la estimación, tuvo una “buena muerte y santo, fin de nuestro Salomón”.<sup>103</sup> Gómez de la Parra, por su parte, cierra su *Panegrico* afirmando que Fernández de

---

99. Morales Prado, *Motivos y construcciones*, 9.

100. Gómez de la Parra, *Panegrico funeral*, f. 2.

101. Gómez de la Parra, protesta del predicador.

102. Flores Sosa, *Un dechado del príncipe*, 528.

103. Díaz Chamorro, *Sermón funeral*, ff. 23-24.

Santacruz, dentro de su visión de paz, procuró un benéfico gobierno a favor de Puebla. En palabras de Gómez de la Parra: “Y si todos estos elogios de su vida los comprobó con obras y palabras [...], podemos piadosamente esperar que [...], murió para obtener el premio y conseguir el galardón que asegura el mismo hijo de Dios en el Evangelio”.<sup>104</sup>

## **Reflexiones finales**

Gracias a la investigación de Urrejola Davanzo, el sermón ofrece numerosas posibilidades de interpretación. La complejidad del mencionado impreso no solo radica en las redes clientelares o de mecenazgo que permitieron a los predicadores llevarlos a las prensas, sino también en los intereses mundanos que los oradores registraron en ellos, por lo que los investigadores en la actualidad podemos aproximarnos a los intereses político-eclesiásticos que existían alrededor de la Nueva España al cierre del siglo XVII. Por lo tanto, a partir de metodologías propuestas por Red Columnaria, que enfatizan en la elaboración de análisis de redes sociales, también es posible reconstruir las relaciones de patrocinio, de clientelismo o de amistad que posibilitaron el enriquecimiento de los conventos novohispanos como cuerpos eclesiásticos mediante acaudaladas inversiones de limosnas.

Desde una óptica monetaria, las labores de beneficencia social justificaron aún más que un fortalecido clero diocesano buscara la secularización de las propiedades materiales bajo responsabilidad de las congregaciones religiosas. Desde mediados del 600 y a lo largo del 700, puntualmente durante la primera mitad de dicha centuria, los obispos novohispanos, producto de la favorable disposición que la Corona mostró a las diócesis, entraron en conflicto con las Órdenes para lograr la ansiada secularización de sus bienes y de sus rentas eclesiásticas. Hacia la década de 1740 preladados como Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México, opinaron que las congregaciones

---

104. Gómez de la Parra, *Panegírico funeral*, f. 57.

religiosas poseían numerosos conventos ornamentados soberbia y fastuosamente, aspecto que iba en contra de los votos de pobreza de los frailes, a diferencia de los templos diocesanos que se hallaban en condiciones “deplorables”. Por consiguiente, las controversias a favor o en contra de la secularización también se encuentran registradas en el sermón impreso, tema que puede profundizarse debidamente.

Producto de la identificación de las dos perspectivas, tanto espiritual como terrenal, ambas registradas en el sermón impreso, las labores de caridad no únicamente deben limitarse a la Nueva España. Como cuerpos eclesiásticos, tanto las casas conventuales como las congregaciones religiosas, también estaban presentes en toda la monarquía española. En reinos como el Perú, la Nueva Granada, las Capitanías Generales de Cuba y de Chile, incluso hasta en reinos lejanos como las Filipinas, se reproducía el “orden natural” gracias a la dadivosidad de los benefactores seculares y eclesiásticos. El presente ensayo apoyará futuras investigaciones elaboradas por colegas interesados en profundizar en el proceso de enriquecimiento monetario y material de los conventos con sede en urbes episcopales, incluso hasta en villas o pueblos que no fueron sedes de obispados, pues estas últimas localidades también eran consideradas jurídicamente como cuerpos sociales.

Finalmente, el sermón impreso es una fuente primaria que también permite a los investigadores adentrarse en una temporalidad a la que la historiografía mexicana ha estado prestando atención en las últimas décadas: el periodo de autosuficiencia. Durante esta época, en la Nueva España se consolidaron importantes oligarquías asentadas en las regiones más urbanizadas del virreinato, factor que posibilitó a las órdenes religiosas entablar vínculos con ellas para beneficio de sus casas monásticas. Además de que las instituciones gubernamentales, las villas y las ciudades, así como la minería estaban más que definidas, el siglo que comprende desde 1650 hasta 1750 fue una etapa de esplendor para las artes plásticas y las letras alrededor de la Nueva España, contexto en el que Puebla de los Ángeles no era ajena ni cultural, ni política, ni eclesiástica, ni económicamente.

## Fuentes de investigación

Andrade Campos, Alejandro Julián. “De imágenes pintadas y empresas devocionales. El cuadro de la Nuestra Señora de los Gozos con el retrato del canónigo Ignacio de Asenjo y Crespo”. En *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*. Coordinado por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio. México: UNAM/Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, 2018.

Ángel Cruz, Eduardo. “Distintas imágenes, ¿una misma jurisdicción? El debate por las limosnas de nuestra señora de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607”. Tesis de Licenciatura, BUAP, 2018. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/7749>.

Biblioteca Histórica “José María Lafragua”.

Biblioteca Franciscana.

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos Hurtado”.

Centro de Estudios de Historia de México CARSO.

Díaz Chamorro, José. *Sermón en las honras que celebró la muy venerable concordia de San Felipe Neri de la ciudad de la Puebla de los Ángeles al Il[ustrísimo] y Exc[elentísimo] Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz*. Puebla: Herederos del capitán Juan de Villa Real, 1699. Biblioteca Histórica “José María Lafragua”, Fondo Antiguo, Sermones Mexicanos, clasificación 32050\_02-41030403. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/13711>.

Real Academia Española. “Piedad”. Diccionario de la Real Academia Española. RAE: 2022. <https://dle.rae.es/piedad>.

Espinosa, José de. *Sermón fúnebre en las honras del capitán Alonso Raboso de la Plaza*. Puebla: viuda de Juan de Borja y Gandía, 1680. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos Hurtado”, Oratoria Sagrada, clasificación MISC/0098/F22.

Flores Sosa, Emmanuel Michel. “Un dechado del príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión de Manuel

- Fernández de Santacruz, 1675-1699”. Tesis doctoral, El Colegio de México, 2020.  
<https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10008192>.
- Galí Boadella, Montserrat. “El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla. El caso del obispo Manuel Fernández de Santacruz, 1677-1699”. En *Actas III Congreso Internacional del Barroco americano. Territorio, arte, espacio y sociedad*. Coordinadores José Manuel Almansa, José Manuel Almansa, Ana Aranda Berنال, Ramón Gutiérrez, Arsenio Moreno Mendoza, Francisco Ollero Lobato, Fernando Quiles García y Graciela María Viñuales. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001. <http://hdl.handle.net/10433/6249>.
- Gómez de la Parra, José. *Panegírico Funeral de la vida en la muerte del Il[ustrísimo] y Ex[celentísimo] Señor Doctor D[on] Manuel Fernández de Santacruz*. Puebla: Herederos del capitán Juan de Villareal, [1699]. Centro de Estudios de Historia de México CARSO, Biblioteca Poblana, clasificación 252.9.72.49 GOM. <http://www.archivo.cehmcarsos.com.mx/janium/BCEHM/26537/html5forpc.html>.
- González González, Enrique. “Colegios y universidades. La fábrica de los letrados”. En *Historia de la literatura mexicana. Tomo 3. Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*. Coordinado por Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina, 104-127. México: UNAM / Siglo XXI, 2011.
- Herrejón Peredo, Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*. México: El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 2003.
- Herrejón Peredo, Carlos. “Los sermones novohispanos” *Historia de la literatura mexicana. Tomo 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. Coordinado por Raquel Chang-Rodríguez, 429-447. México: UNAM / Siglo XXI, 2002.
- Hespanha, Antonio Manuel. *La gracia del derecho: Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

- Ibarra Ortíz, Hugo. *El paradigma sermoncial en la Nueva España, siglo XVII*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas / Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, 2013.
- Jaramillo Magaña, Juvenal. *Una élite eclesiástica en tiempos de crisis. Los capitulares y el cabildo catedral de Valladolid-Morelia (1790-1833)*. México: El Colegio de Michoacán / INAH, 2014.
- Lempérière, Annick. *Entre Dios y el rey: La república. La ciudad de México de los siglos XVI-XIX*. Traducido por Ivette Hernández. México: FCE / Pérez Verti, 2013.
- La Maza, Francisco de. “La decoración simbólica de la capilla del Rosario”. En *Lecturas históricas de Puebla 37*. Dirigido por Efraín Castro Morales. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla / Secretaría de Cultura, 1990.
- Mazín, Oscar y Hausberger Bernd. “Nueva España: los años de autonomía”. En *Nueva Historia General de México*. México: El Colegio de México, 2014.
- Mazín, Óscar. “Representaciones del poder episcopal en Nueva España (siglo XVII y primera mitad del XVIII)”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. Editado por Óscar Mazín. México: El Colegio de México, 2012.
- Mazín, Óscar. “Cabildos catedrales y repúblicas urbanas en Nueva España, siglos XVII y XVIII”. En *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI-XIX*. Coordinado por Leticia Pérez Puente y Gabino Castillo Flores. México: UNAM / Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016. <https://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/poder-y-privilegio-cabildos-eclesiasticos-en-nueva-espana-siglos-xvi-a-xix>.
- Montoro, José de. *Sermón de la gloriosa S[anta] Mónica, madre del gran padre de la Iglesia S[an] Agustín*. Puebla: Diego Fernández de León, 1693. Biblioteca Franciscana, Sermones Mexicanos, clasificación COCY 2209F.

- Morales Prado, Wendy Lucía. *Motivos y construcciones literarios en sermones funerales novohispanos del siglo XVII*. Tesis doctoral, El Colegio de México, 2019. <https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10001967>.
- Ramírez Trejo, Arturo E. “La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina (siglos XVI-XVIII)”, *Nova Tellvs* 30, núm. 1 (2012): 149-165. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-305820120001000006&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-305820120001000006&lng=es&nrm=iso).
- Rubial García, Antonio, María Teresa Álvarez Icaza, Francisco Javier Cervantes Bello, Brian Connaughton, Iván Escamilla González, Enrique González González, María del Pilar Martínez, Oscar Mazín, Olivia Moreno, Leticia Pérez, Jessica Ramírez, Rodolfo Aguirre Salvador y Gabriel Torres. *La Iglesia en el México colonial*. Coordinado por Antonio Rubial García. 1ª edición, México: BUAP / UNAM / Ediciones Educación y Cultura, 2013.
- Rubial García, Antonio. “Los conventos mendicantes”. En *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo 2. La ciudad barroca*. Coordinado por Antonio Rubial García y Dirigido por Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: FCE / El Colegio de México, 2005.
- Rubial García, Antonio. “La iglesia novohispana (1523-1750)”. En *Historia mínima de la Iglesia católica en México*. Coordinado por Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte. México: El Colegio de México, 2021.
- Rubial García, Antonio. “Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos”, *Estudios de Historia Novohispana* 26 (2002): 51-83. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2002.026.3566>.
- Rubial García, Antonio. *Domus Aurea. La capilla del Rosario de Puebla. Un programa iconográfico de la Contrarreforma*. México: Gobierno del Estado de Puebla / Universidad Iberoamericana, 1990.



- Salazar Andreu, Juan Pablo. *Obispos de Puebla. Periodo de los Austria (1521-1700). Algunos aspectos políticos y jurídicos*. México: Porrúa, 2005.
- Santander, Sebastián de. *Oración Fúnebre declamada en las honras y exequias del capitán don Miguel Raboso de la Plaza*. Puebla: Diego Fernández de León, 1693. Biblioteca Histórica “José María Lafragua”, Fondo Antiguo, Sermones Mexicanos, clasificación 320820441030403.
- Urrejola Davanzo, Bernarda. *El relox del púlpito. Nueva España en el contexto de la monarquía según sermones de la época (1621-1759)*. México: El Colegio de México / Universidad de Chile, 2017.
- Victoria Salazar, Diego de. *Sermón que predicó el Doct[or] D[on] Diego de Victoria Salazar, canónigo magistral de esta Santa Iglesia Catedral de la Puebla de los Ángeles [...] en la solemne fiesta de la dedicación de la capilla de N[uestra] Señora del Rosario*. Puebla: Diego Fernández de León, 1690. Biblioteca Histórica “José María Lafragua”, Fondo Antiguo, Sermones Mexicanos, clasificación 32075\_10-41011002. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/13743>.
- Vitulli, Juan. “Los mocos del predicador. Cuerpo, gestualidad y auto control en el púlpito barroco”, *Zama* 6 (2014): 167-182. <https://doi.org/10.34096/zama.a6.n6.1536>.

# PIEDRAS PARA UN SEPULCRO

*✿ El sermón de exequias franciscano  
para el obispo Fernández de Santacruz  
en Puebla (1699)*

WENDY LUCÍA MORALES PRADO  
EL COLEGIO DE MORELOS

[✿ volver a la tabla de contenido](#)

**E**ste estudio contextualiza, analiza y destaca los aspectos compositivos del último sermón que el tercer orden de penitencia franciscano dedicó a las exequias del obispo Manuel Fernández de Santacruz en Puebla (1699). Luego de que sus antecesores echaran mano de los motivos argumentales acostumbrados, Fray Francisco Moreno predicó la que posiblemente sea la pieza más bella de todo el programa artístico de las exequias. El texto, además, presenta una articulación ligada al antiguo testamento que se bifurca temáticamente en tres piedras que, a su vez, se refieren al vaticinio de las vidas de tres hijos del patriarca Jacob. Así, gracias al orador, aspectos de la vida de Asser, Isachar y Zabulón se verificaron en la existencia de Santacruz. Esta pieza pone de manifiesto las amplias posibilidades de interpretación de la Biblia y sus infinitas vías de actualización mediante sucesivas interpretaciones del orador, que, de paso, también elaboró asociaciones con la corporación que representaba.

En la tradición hispánica de las exequias había un concurso de elementos de diversa índole: la música estaba presente en las misas cantadas y el túmulo sumaba diversas manifestaciones artísticas, en

él confluían los discursos pictóricos, escultóricos, arquitectónicos y poéticos. Por supuesto, las imágenes y los símbolos presentes en el túmulo fueron recreados y aprovechados convenientemente por los oradores en el producto discursivo más significativo de toda la celebración: el sermón de exequias. En la actualidad se conservan siete sermones dedicados a las fastuosas exequias del obispo poblano Manuel Fernández de Santacruz, quien falleció el 1° de febrero de 1699 en la pequeña localidad de Tepexoxuma, durante una de sus habituales visitas a su diócesis. Sin embargo, desde que se enviaron a Puebla emisarios para informar que el obispo estaba enfermo y para rogar por su salud, dio inicio el funcionamiento de un gran aparato litúrgico de larga duración. Finalmente, el día cinco del mismo mes fue el entierro y el seis comenzaron las misas de entierro, celebraciones de exequias y responsos del novenario, que se vieron interrumpidos por dos días festivos. El autor de la biografía hagiográfica de Santacruz, Miguel de Torres, proporciona los datos de otro sermón que no llegó a la posteridad, se trata del sermón del 6 de febrero dedicado la Congregación de San Pedro, cuyo orador fue el “licenciado don Lorenzo de Covarrubias, cura propio de Xalazingo”,<sup>1</sup> sin que se proporcionen más datos acerca de esta pieza que, posiblemente, no alcanzó la imprenta. El séptimo sermón, localizado actualmente en la Biblioteca Nacional de España,<sup>2</sup> lo predicó el chantre en propiedad de la Iglesia de Manila, consultor del Santo Oficio y examinador sinodal de aquel obispado, Joseph Altamirano y Zerbantes unos meses después, el 11 de septiembre de 1699 en Manila, Filipinas a instancias de Diego Camacho y Ávila, arzobispo de Filipinas y administrador general de la Iglesia vacante de Nueva Segovia.

---

1. Fray Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su exemplar, virtuosa y ajustada vida el Ilust[trísimo] y Exc[elentísimo] Señor Doctor D[on] Manuel Fernández de S[anta]Cruz y Sahagún [...], s/l, s/a [ca. 1722]*, edición Facsímile (Sociedad Mexicana de Bibliógrafos, 1999), 316.

2. Agradezco enormemente al Dr. Emmanuel Michel Flores Sosa, quien me proporcionó la ubicación del documento.

## **Cronografía de las exequias dedicadas al obispo Santacruz y generalidades sobre los sermones que se conservan**

El ceremonial de exequias propio de un rey, tal como se le tributó a Santacruz, era largo y complejo. La precisión de los datos que presenta Miguel de Torres en el *Dechado de Príncipes eclesiásticos* permite establecer una breve cronología que, en buena medida, explica el tema de Fray Francisco Moreno y la artificiosidad de su sermón.

El jueves 18 de febrero, Joseph Gómez de la Parra predicó su *Panegírico funeral*...<sup>3</sup> en la catedral poblana, según relata Miguel de Torres. Ese día hubo abundante concurrencia:

Con el mismo ilustre, religioso, noble y copiosísimo concurso, se cantó la misa, con la sagrada solemnidad que acostumbra en sus ceremonias la Iglesia y acabada esta, llenó el púlpito con su grave, docta y benemérita persona el D[octor] D[on] Josep Gómez de la Parra [...] este meritísimo prebendado, como tan maestro de la oratoria, dio el lleno a las honras de su amantísimo príncipe con el funeral panegírico, que así intituló el sermón fúnebre que corre impreso.<sup>4</sup>

A partir del día 21 comenzó un segundo periodo de sufragios para las congregaciones y demás comunidades que desearan tributarle misas al difunto, por lo que, el 23 de febrero, como consta en la portada del sermón impreso, el Convento de agustinas recoletas de santa Mónica celebró sus sentidas exequias al obispo benefactor que fundó su comunidad. El encargado de hacerlo fue el doctor Ignacio de Torres, que predicó su *Fúnebre cordial declamación*...<sup>5</sup> Dos días después

---

3. José Gómez de la Parra, *Panegírico funeral de la vida en la muerte de el ilustrísimo y excelentísimo señor doctor D. Manuel Fernández de Santacruz, obispo de la puebla de los Ángeles en la Nueva España, que predicó en la Santa Iglesia Catedral el día de sus exequias fúnebres el doctor José Gómez de la Parra* [...] (Puebla de los Ángeles: Herederos del capitán Juan de Villa Real, 1699).

4. Gómez de la Parra, *Panegírico funeral de la vida en la muerte de el ilustrísimo*, 314.

5. Ignacio Torres, *Fúnebre cordial declamación en las exequias* [...] (Puebla: herederos del capitán Juan de Villa Real, 1699).

fue la ocasión de predicar el *Sermón en las exequias...*,<sup>6</sup> compuesto por el insigne obispo de Nueva Segovia, Diego de Gorospe Yrala, en la iglesia del Colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús. Su labor mereció estas elogiosas palabras del biógrafo de Santacruz: “Después de misa entregó el auditorio toda el alma por los oídos y por los ojos, al que le arrebatava con sus labios, los ojos y los oídos, cual fue el más sabio Mercurio, Demóstenes sagrado, honra de toda esta América y con especialidad de esta Puebla.”<sup>7</sup>

El 27 de febrero, según consigna la portada del sermón, llegó el turno del bachiller Joseph Días Chamorro, representante de la Venerable Concordia de San Felipe Neri, que pronunció su *Sermón funeral en las honras [...]*.<sup>8</sup> Al día siguiente el bachiller Francisco Antonio de la Cruz predicó su *Declamación fúnebre [...]*<sup>9</sup> a nombre del Colegio Real de San Juan y San Pedro según consigna el mismo texto.

Aunque no aparezca la fecha exacta ni en la biografía ni en el sermón impreso, se sabe que la composición de fray Francisco Moreno, intitulada *Sermón funeral que en las honras [...]*<sup>10</sup> fue la última que se predicó, pues el *Dechado de Príncipes Eclesiásticos* señala que la orden franciscana, “coronó por humilde, finalizando todas estas fúnebres demostraciones el Orden Tercero de Penitencia”.<sup>11</sup> Se imprimió otro sermón predicado en Manila, lejos del obispado de Puebla. Diego Camacho, arzobispo de la diócesis filipina, era ahijado de consagración del obispo Santacruz y tenía una relación cercana con él, así que:

Luego que supo la muerte que lloró, de nuestro prelado y su padrino, convocó toda la Real Audiencia y Nobleza de aquella república y en la

6. Diego de Gorospe Yrala, *Sermón en las exequias que la muy noble, muy leal Ciudad de los Ángeles hizo [...]* (México, herederos de la viuda de Bernardo Calderón en la calle de san Agustín, 1699).

7. de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos*, 317.

8. *Sermón funeral en las honras que celebró la muy venerable concordia eclesiástica de san Felipe Neri [...]* (Puebla, herederos del capitán Juan de Villa Real, [s/a]).

9. *Sermón funeral en las honras que celebró la muy venerable*, [s/a].

10. *Sermón funeral que en las honras [...]*

11. de Torres, 317.

Iglesia Metropolitana le celebró a su costa, con aparatosa gravedad las exequias con misa y sermón que predicó en la función el Dr. Don Joseph de Altamirano y Cervantes, chantre de aquella gravísima cathedral.<sup>12</sup>

De esta sentida conmemoración, se conserva el documento impreso.<sup>13</sup> De manera sucinta y para consignar la información esencial del documento, se observa que el sermón impreso tuvo la dedicatoria a Diego Camacho y Ávila por el M.D. Juan de Aguilar y Antequera, el parecer lo escribió Francisco Zamora, calificador del santo oficio y provincial de la religión de san Agustín y la elogiosa aprobación corrió a cargo del doctor Lorenzo de Avina, de la Sagrada Compañía de Jesús, maestros de teología y oidor de la Real Audiencia y alcalde del crimen de la ciudad de México.

El sermón filipino desarrolló la inventiva del chantre Altamirano y Cervantes a través del tema *Aperi Libane portas tuas et comedat ignis. Ulula abies quia cecidit cedrus quoniam magnifici bastati sunt. Ululate quercus Basan quoniam succisus et saltus munitus. Vox ululatus pastorum quia devastate est magnificentia eorum*.<sup>14</sup> Altamirano desarrolló una analogía entre este lamento por la pérdida que desarrolla en el versículo y el acontecimiento tan desgraciado de la muerte del obispo Santacruz, asimismo opone el imperio de la muerte al de la amistad, que aún es capaz de traspasar los límites de la vida.

Finalmente, según el orden en el que participaron las congregaciones en las exequias del obispo, se puede reconocer que la índole del sermón de Joseph Gómez de la Parra es distinta de los cinco restantes, ya que representa al cuerpo catedralicio y se encuentra dentro del primer ciclo de honras oficiales, mientras que las cinco obras restantes

12. Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos*, 318.

13. Joseph Altamirano y Zerbantes, *Declamación fúnebre que en las sumptuosas honras*.

14. Oh Líbano, abre tus puertas, y consume el fuego tus cedros. 2 Aúlla, oh ciprés, porque el cedro cayó, porque los árboles magníficos son derribados. Aullad, encinas de Basán, porque el bosque espeso es derribado. Voz de aullido de pastores, porque su magnificencia es asolada. <https://www.biblia.es/reina-valera-1960.php>

—predicadas a partir del 21 de febrero— pertenecen a una etapa de exequias secundaria que se llevó a cabo cuando congregaciones particulares resolvieron conmemorar en sus parroquias y a su costa las obras y deferencias que tuvo el obispo fallecido específicamente con ellas.

Por otra parte, el título de la obra de Gómez de la Parra se distingue porque presenta una cualidad discursiva distinta —si bien todos los textos son laudatorios—: el panegírico, cuya naturaleza es más bien secular, tuvo pretensiones de ‘humanizar’ la alta figura del obispo, en tanto que algunas de las obras restantes conservan títulos comunes. La *fúnebre cordial declamación...* del Convento de santa Mónica presenta un encabezamiento original al incorporar el legado principal de Santacruz a las religiosas agustinas — su corazón—, mientras que, por la fecha, se entiende que el sermón del Tercer Orden de Penitencia franciscano haya sido de los más originales por su asunto sobre piedras relacionadas con tres de las doce tribus de Israel, pues fue el último que se predicó y necesitó innovaciones temáticas para mantener el interés de un auditorio que, a lo largo de casi un mes, había escuchado numerosas oraciones funerales en español y en latín que, a esas alturas habían explorado los lugares argumentales de costumbre.

Todos los sermones fueron impresos en Puebla, excepto el de Diego de Gorospe, editado en la ciudad de México. En el cuerpo de los textos, las citas de la Biblia que comentaron los oradores como tema, en su mayoría pertenecen al Antiguo Testamento: los versículos seleccionados son de los libros del Eclesiastés, Proverbios, Éxodo, Números y la profecía de Isaías. La excepción es, nuevamente, Gómez de la Parra, con el evangelio según san Lucas. Derivado de lo anterior, se puede concluir que en los sermones se asocia al obispo Fernández de Santacruz con los sumos sacerdotes que guiaron al pueblo de Israel: Aarón, Moisés, Abraham y, por otra parte, con Simeón y tres hijos de Jacob: Asser, Issachar y Zabulón. Sin embargo, en el cuerpo de sus escritos, los predicadores con frecuencia asociaron al difunto con la figura de Cristo, aunque fuera de manera fugaz y encubierta.



## **Sermón en las honras del Tercer Orden de Penitencia: el último sermón de todo un mes de exequias**

Así, el título del sermón de Fray Francisco Moreno llevó el largo título de *Sermón funeral que en las honras que el Orden Tercero de Penitencia de Nuestro Seráfico Padre. San Francisco de esta ciudad de los Ángeles, hizo a la muerte del Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Doctor Don. Manuel Fernández de Santacruz, cuyo Ministro fue: Dijo y predicó el Padre Franciscano Francisco Moreno, Predicador y Comisario visitador de dicho Tercero Orden de Penitencia, quien lo consagra y dedica a Nuestro Reverendísimo Padre. Fray Bartolomé Giner, Lector Jubilado, Padre de la Santa Provincia de Valencia y Comisario General de todas las Provincias de Nueva España y sus Custodias. A costa y expensas de dicho Tercero Orden de Penitencia, Con licencia, en la Puebla, por los Herederos del Capitán Juan de Villa Real en el portal de las flores. Año de 1699.*

Al regresar al análisis del sermón de fray Francisco Moreno, se puede advertir que de las múltiples órdenes religiosas presentes en el obispado, los franciscanos fueron un sector presente en Puebla desde su fundación. La Tercera Orden de Penitencia, aunque carecía de la obligatoriedad regular, suponía una vía alterna de vivir en santidad para aquellos que, por una u otra razón, no pudieran optar por la vida religiosa.

Según la regla de los “hermanos terceros” como se les conocía, san Francisco fundó una tercera orden en 1220, cuando advirtió que hombres y mujeres casados deseaban abandonar sus responsabilidades para seguirlo. Ante la inconveniencia de semejante acción:

determinó Nuestro Padre san Francisco de hacer e instituir la tercera orden, comúnmente llamada de los penitentes, que comprehende en sí generalmente a todos los cristianos hombres y mujeres, casados, viudos y solteros, de cualquier estado y condición que sean.<sup>15</sup>

---

15. Fray Luis de Miranda, “Del origen y glorioso principio de la orden de los terceros, comúnmente llamados de la penitencia, que instituyó y hizo nuestro gran Padre San Francisco” en *Exposición de la regla de los hermanos terceros* [...] (En Salamanca por Susana Muñoz, viuda, 1617).

Se les llamaba de la tercera orden, pues la primera había sido la de los frailes menores y la segunda era la femenina de las Clarisas, llamada en aquel tiempo de las señoras pobres.<sup>16</sup> El mismo san Francisco determinó las obligaciones que debían cumplir “más que los otros cristianos comúnmente”,<sup>17</sup> como ayunos, oraciones, limosnas, frecuencia de la confesión, etc.

En cuanto a los votos, era esencial el cumplimiento de tres que compartían con frailes y monjas: pobreza, castidad (para los casados, sus días de abstinencia eran lunes, miércoles, viernes y sábado) y obediencia (al padre ministro general de la orden, así como provinciales). Debían vestir “hábito pardo frailengo”<sup>18</sup> de bajo precio y color. A grandes rasgos, estas eran las características del Tercer Orden de Penitencia de los Franciscanos al finalizar el siglo XVII. Véase ahora la relación que mantenían con el notable fallecido.

Manuel Fernández de Santacruz —según se vio— rechazó primero, el cargo de arzobispo y posteriormente, el de virrey de Nueva España. Sin embargo, aceptó el nombramiento de Hermano Mayor de los terciarios franciscanos. Este gesto de enorme valor para la orden provocó la estimación del obispo como un miembro protector y destacado de la comunidad. De tal suerte, que el 27 de febrero de 1699, el padre Francisco Moreno mostró aquél afecto cuando predicó un sentido sermón de exequias a nombre de los terciarios.

A diferencia de la mayoría de los oradores de estas exequias, fray Francisco Moreno no era poblano, sino:

natural de la ciudad de México, del orden de san Francisco, de la provincia del Santo Evangelio donde fue predicador jubilado, notario apostólico, comisario de la orden terciaria, guardián de los conventos de la Puebla y la ciudad de México y definidor y en la de Guatemala

---

16. Fray Luis de Miranda, “Del origen y glorioso”, en *Exposición de la regla de los hermanos terceros*, 4-5.

17. Fray Luis de Miranda, 3.

18. Fray Luis de Miranda, 4.

visitador, presidente de capítulo y padre de ella, uniendo a estos empleos el título de calificador de la Inquisición.<sup>19</sup>

En el año de 1699, nuestro predicador se desempeñaba como comisario visitador del tercer orden de penitencia, es decir, su carrera aún no despuntaba. Más adelante, Moreno no solo ocupó mejores puestos dentro de su orden, además, tuvo el privilegio de tener seis impresiones suyas, de las cuales, el sermón dedicado a Fernández de Santacruz es el primero de su trayectoria eclesiástica: en el año de 1700, se imprime un *Sermón moral a la bula de la Santa Cruzada*, publicado en Puebla por Villarreal. Más de veinte años después, en 1723, nuestro orador se encuentra en la Ciudad de México, donde ve publicado su *Panegírico de san Antonio abad, jurado patrón de México*, impreso en el mismo lugar por Lupercio. Del mismo año, lugar y editor es el *Elogio de santa Gertrudis*. En 1725 ve la luz el *Elogio de los santos Andrés de comitibus, Jacobo lírico y Salvador de Horta*, publicado en la ciudad de México, lo mismo que su *Panegírico de San Juan de la Cruz en las fiestas de su canonización*, impreso en 1730, último año en el que se encuentra la presencia de las obras impresas de fray Francisco Moreno.

Los datos anteriores permiten suponer que el sermón funeral que se analiza es una obra de juventud, cuando apenas comenzaba su actividad como predicador en la orden seráfica. Presidiendo la dedicatoria, aparece el escudo de la orden franciscana. Moreno ofrece su sermón a fray Bartolomé Giner, lector jubilado, padre de la santa provincia de Valencia y comisario general de todas las provincias de Nueva España y sus custodias. La manera en la que nuestro orador conjuntará los símbolos de autoridad de Giner y el motivo principal del sermón a Santacruz —las piedras— tiene la particularidad de enlazar la materia de la dedicatoria con la del sermón. La tercera orden de penitencia,

---

19. José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano-americana septentrional*, tomo III (México: Oficina de D. Alejandro Valdés, calle de santo Domingo, 1819), 280.

en un sentido metafórico, llora enternecida la ausencia de tan ilustre dirigente eclesiástico. Para alentarlos está el comisario Bartolomé, cuya etimología onomástica, quiere decir, “el que suspende las aguas” y así, él es el indicado para dar consuelo y amainar el llanto.

Moreno detalla el mayor desarrollo temático en el símbolo de autoridad de Giner: la vara, poseedora de los valores franciscanos de pobreza y desprendimiento generoso hacia los demás. El cayado fue, a partir de este momento, “el báculo del amparo, que solicita mi oferta para que viva segura de la calumnia, para desahogar en los moldes los suspiros y en las inanimadas letras nuestros sentimientos vivos”.<sup>20</sup> Así, evoca la vara de Aarón, “que llevando en su mano la vara, le manda Dios, hable la piedra”<sup>21</sup> y entonces las piedras hablan por voluntad divina. No solo por el mandato y la voluntad dada por Dios, Giner posee esa autoridad, sino por su rectitud y su suavidad, que inspira respeto: “las aguas suspende por la suavidad de sus voces”,<sup>22</sup> y si la voz es viento, su suavidad domina también ese elemento. El ministro franciscano sabe suspender las aguas y tiene la capacidad de hacer hablar a las piedras. Esta hazaña es la que intentará Francisco Moreno en su sermón.

Posteriores a la dedicatoria, aparecen un sentir y dos pareceres. Se analizará brevemente, en el parecer más detallado, el de fray Agustín de Vetancurt, quien fue cronista de la provincia del Santo Evangelio, sobre la cual escribió una famosa crónica titulada *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo*, publicada en 1698.<sup>23</sup> En la

---

20. Francisco Moreno, *Sermón funeral que en las honras que el Orden Tercero*, f. 2r.

21. Francisco Moreno, f. 3v.

22. Francisco Moreno, f. 4r.

23. Carlos González Peña menciona que además, Vetancurt fue un “profundo conocedor de la lengua mexicana, de ella publicó un *Arte*, en 1663 [...] Prefiérese del *Teatro Mexicano* la última parte, o sea la *crónica de la Provincia del santo Evangelio* y el *Menologio*: libros admirables que son un elocuente cuadro de la gran obra civilizadora llevada a cabo por los franciscanos; y, asimismo, y por algunas de sus páginas, historia colorida y penetrada por grato sabor de intimidad de la vida y sucesos de muchos insignes frailes, cuya memoria no habría llegado hasta nosotros, a no ser por el acucioso y fiel cronista, en *Historia de la Literatura Mexicana* (México: Porrúa, 1971), 37.

primera parte, fray Agustín añade citas bíblicas y clásicas a lo dicho en el cuerpo del sermón y, siguiendo el orden tripartito del orador, señala tres puntos a favor del sermón de Moreno:

En el primer punto [el orador] llenó de admiraciones los entendimientos viendo más esclarecidas de las que había tocado la experiencia. En el segundo, encendió vivamente los afectos al tesoro riquísimo de las virtudes, hasta entonces escondido en el racional de su pecho. En el tercero punto introdujo en los corazones de los oyentes, sentimientos vivos a la pérdida del tesoro precioso de las Indias en el amabilísimo prelado de la Puebla, que en el común naufragio de la vida y en la borrasca inevitable de la muerte, nos le robó la parca fiera.<sup>24</sup>

Y de manera sucinta, fray Agustín de Vetancurt explica el asunto del texto que viene a continuación, el cual:

muéstrase en tres puntos dividido, en tres piedras simbolizado, en tres nombres cabezas de las Tribus discurrido, para que en él se conozca en el número de tres el Venerable Orden que lo imprime, y en las tres piedras hallo lo erudito e ingenioso del predicador que lo predica.<sup>25</sup>

No solamente le pareció original este sermón a sus coetáneos, sino también a investigadores actuales, como menciona en un artículo Montserrat Galí:

Uno de los sermones más originales [a las exequias de Fernández de Santacruz] fue el de Francisco Moreno. En él se desarrolla en tema de las piedras de la tercera orden y sus virtudes, pero retoma tópicos tratados por los demás panegiristas [...] En dicho sermón las comparaciones con Moisés son más frecuentes que las referencias a la persona de

---

24. González Peña, *Historia de la Literatura Mexicana*, f. 9r.

25. González Peña, f. 8r-8v.

Aarón, sin embargo, se detiene en el motivo de la vara de Aarón, símil del báculo episcopal. Se busca otro efecto en los oyentes: conmoverlos recordando las acciones desinteresadas del obispo hacia sus amados fieles: la vara del obispo, como la de Aarón no es para lastimar o corregir con severidad sino para proporcionar remedios y consuelo.<sup>26</sup>

Véase ahora en qué consiste la salutación de “este bien fabricado intelectual monumento”.<sup>27</sup> El día de las exequias, don Manuel yacía simbólicamente en el túmulo. Al igual que la piedra *manal*, que solía usarse en la antigüedad para clamar por las lluvias, así hoy llueven “los raudales de nuestros ojos”,<sup>28</sup> teniendo la piedra a la vista—es decir, Santacruz— en la que se cimentó el “edificio de la Angelopolitana Iglesia”.<sup>29</sup>

Como una antorcha fue el amado obispo para la ciudad de Puebla, y evoca entonces el caso del sacerdote Elí en el libro de los Reyes quien, en su ancianidad no alcanzaba a ver una antorcha encendida en el templo. Sin embargo, cuando la antorcha estaba a punto de consumirse y agonizaba, entonces sí podía verla. Esta ceguedad es “misteriosa”, pues:

¿Por qué Elí solo descubría la luz en los parasismos que amagaban su pérdida y no en los fulgores que debieran recomendar su atención? ¿Acaso porque haciendo colirio para su vista la extensión fúnebre de la antorcha, acusaba nuestros engañados dolores, que solo vemos para sentir cuando perdemos, y no miramos para apreciar cuando gozamos?<sup>30</sup>

---

26. Montserrat Galí, “El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla: el caso del obispo Manuel Fernández de Santacruz (1677-1699)”, en *Actas III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad*, coord. Arsenio Moreno Mendoza (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001), 87.

27. Galí, “El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla, parecer de fr. Manuel de Argüello, f. 7r.

28. Galí, f. 1v. (A partir de la salutación, los folios están numeradas únicamente en el lado recto).

29. Galí, f. 1r.

30. Galí, f. 1r.

Bajo este retruécano, el predicador afirmará que justo en los momentos más oscuros y difíciles se agudiza el entendimiento:

Y el orador recurre al tópico del “canto del cisne”, afirma que “cuando está feneciendo esa luz centellea más lucida, resplandece más generosa, se ilumina más activa, arde más resplandeciente”.<sup>31</sup> La supuesta ceguera es alegoría de los errores que comete nuestra vista, pero “mire el lucimiento de la antorcha a la luz de la verdad para descubrir a esta sombra los motivos de nuestra obligación”<sup>32</sup> y, de este modo, no mirando con los sentidos que llevan al engaño, sino con los ojos de la verdad trascendente y desengañada del alma, es el momento de ofrecer este reconocimiento: “ahora es cuando más fácil descubren nuestros ojos, lo lucido de sus méritos [...] para hacer debido aprecio de nuestra pérdida”.<sup>33</sup> Para lograr su cometido, el predicador, como es costumbre al final de la salutación, solicita el auxilio de la gracia de la virgen María.

El tema del evangelio a partir del cual Moreno elaboró su pieza es el versículo 19 del libro del éxodo: *in tertio (ordine) ligurius, achates et amethystus* “en el tercer orden, ligurio, ágata y amatista.” Según el Antiguo Testamento, los doce hijos de Jacob o las 12 tribus de Israel, fueron ungidos como sacerdotes, junto con Aarón. Para la elaboración del Racional del Juicio (tela de lino cuadrada, de varios colores) determinó Dios a Moisés:

Colocarás en el centro cuatro órdenes de piedras preciosas: en el primer orden estarán la piedra sárdica, el topacio y la esmeralda. En el segundo el carbunco, zafiro y el jaspé. En el tercero el ligurio, el ágata y el amatista. En el cuarto el crisólito, el ónyx y el berilo. Estarán engastados en oro por su orden. Y contendrán los nombres de los hijos de Israel. Sus doce nombres estarán grabados en ellas, según las doce tribus: en cada piedra un nombre.<sup>34</sup>

31. Montserrat Galí, “El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla”, f. 1r.

32. Montserrat Galí, f. 1r.

33. Montserrat Galí, 2v.

34. “Vestiduras del sumo sacerdote y de los demás sacerdotes”, *Éxodo*, 28:17-21.

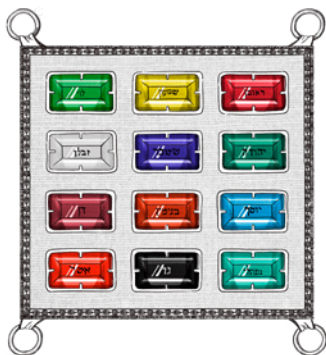


Fig. 5.1: *El pectoral del juicio.*  
Ilustración digital por Montserrat  
Ruíz Cabañas C., 2023.

Fray Francisco Moreno elige el mismo número que le corresponde a su orden terciaria. Esas piedras para él, son el “jeroglífico más adecuado y el símbolo más propio al sepulcro de un príncipe”.<sup>35</sup> Si para la muerte de los emperadores en los sepulcros antiguos se estilaba “que entre el glorioso aparato de sus triunfos les presentaban diversas piedras, para que de ellas eligieren la materia a la construcción de sus sepulcros y la estructura de sus mausoleos”;<sup>36</sup> en esto justifica su elección de las gemas.

Las tres piedras inspiraron sendos discursos distintos y, en cada uno de ellos, las virtudes de los hijos de Jacob fueron “proporcionada profecía a las virtudes de nuestro difunto prelado”.<sup>37</sup> El ligurio se corresponde con Asser, el ágata con Isacar, y la amatista, con Zabulón.

De vuelta al tema de las piedras, hay que añadir que su simbolismo es profundo y en algunos aspectos el orador toma elementos de la tradición occidental para referirlas. Así, las gemas:

con el sello de lo perdurable e imperecedero, [...] en muchas culturas [son] símbolo de poder divino [...] las piedras preciosas, que se distinguen por su color, brillo y dureza, desempeñan un papel especial desde el punto de vista simbólico [...] a la piedra se le atribuía la virtud de almacenar las fuerzas de la tierra y transmitir las por contacto a las personas.<sup>38</sup>

35. Moreno, *Sermón funeral que en las honras que el Orden Tercero*, f. 4r.

36. Moreno, f. 4r.

37. Moreno, f. 4v.

38. Diccionario de símbolos, s.v. ‘Piedra’.



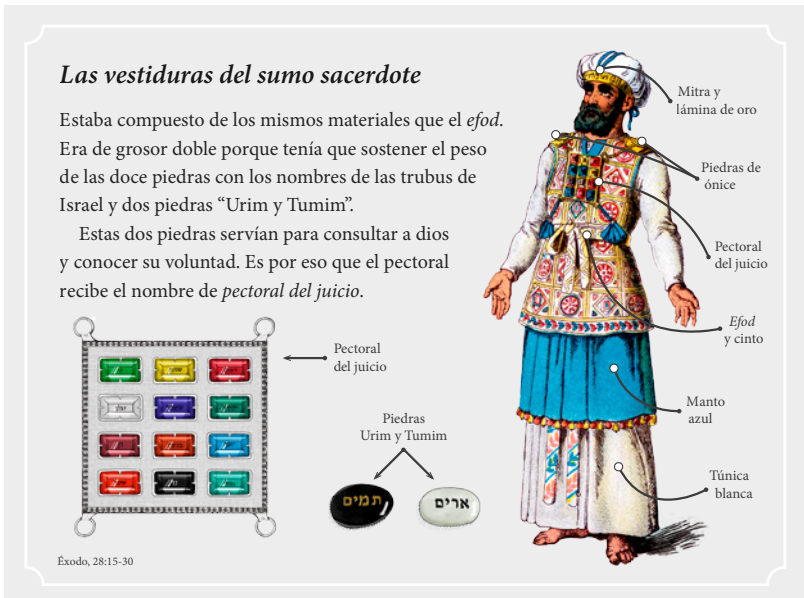


Fig. 5.2: Vestiduras del sumo sacerdote. Infografía por Montserrat Ruíz Cabañas C., con elementos de Alamy, 2023.

Veamos ahora cada uno de los tres discursos en los que Moreno dividió su prédica:

*In Liguria Asser*: Obteniendo del racional las “virtudes de que se adoraba un prelado”,<sup>39</sup> Moreno comienza en orden cronológico a definir los “juveniles literarios empleos”<sup>40</sup> que se graban en el ligurio, cuyo color es el morado, el mismo que usó Fernández de Santa Cruz en la beca en el Colegio Mayor de Cuenca. Asser representaba “a un doctor bueno, sabio y virtuoso” donde se pronostica lo que fue el ilustre obispo. Y evidenciando el significado del nombre Asser, encuentra que quiere decir *felicidad*, según lo que dijo Lía cuando su esclava Zelfa parió al octavo hijo de Jacob: “Este ha nacido para

39. Moreno, *Sermón funeral que en las honras que el Orden Tercero*, 5.

40. Moreno, 5.

dicha mía, porque ya las mujeres me llamarán dichosa: por esta razón le dio el nombre de Asser”.<sup>41</sup> Para más asociación, menciona el predicador que dicha tribu se distribuyó de Oriente a Occidente, tal y como el mitrado, quien nació en la península y fue elegido para venir a Nueva España.

Moreno especifica las propiedades del Ligurio: “señala y pronostica una animosidad y constancia para continuar lo bueno”.<sup>42</sup> Hay que hacer una precisión respecto al Ligurio,<sup>43</sup> pues no hay ninguna piedra conocida en la actualidad con ese nombre. El mismo autor del sermón parece que no conocerla, pues vacila cuando refiere que Solino dice que es color morado y San Jerónimo, que es celeste.<sup>44</sup> En 1672, Jerónimo Cortés, en el *Tratado de los animales terrestres y volátiles y sus propiedades* señala “las virtudes medicinales de la piedra ligurio, hecha de la orina del lince”,<sup>45</sup> menciona que “esta piedra, según Plinio, es de color de fuego y según otros, es algo más oscura”.<sup>46</sup> Y aún se encuentran más noticias sobre la piedra ligurio, cuya referencia a partir de Plinio se encuentra en otros autores, según un documento de la Real Academia Nacional de Medicina:

Lorat y Rabanus [dicen] que la piedra ligurio se hace de la orina del Lince, la cual se congela dentro de siete días y tiene la virtud de atraer las pajuelas y cosas livianas si las restregasen un poco con un paño de lana. Helinandus, lib. 10, Dioscórides y Theophrasto, dice[n] que tomando los polvos de la piedra ligurio quita el dolor de estómago, repara el color perdido del rostro y retiene el flujo del vientre. El filósofo dice que esta piedra es de naturaleza fría y seca y que aplicada a las llagas las

---

41. Génesis 30:13.

42. Moreno, *Sermón funeral que en las honras* que el Orden Tercero, 5.

43. No aparece en el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias y Horozco (1611), ni en el *Diccionario de Autoridades* (1726).

44. Moreno, ff. 4v-5r.

45. *Tratado de los animales terrestres y volátiles y sus propiedades*, compuesto por Jerónimo Cortés, Valenciano (Valencia: En la imprenta de Benito Macé, 1672), 352.

46. *Tratado de los animales terrestres y volátiles y sus propiedades*, 353.

sana y atrae así el hierro que estuviere metido en alguna herida. Esta piedra, según Plinio, es de color de fuego y según otros, es algo más oscura. Arnaldo dice que cualquier animal fiero se huela extrañamente de encontrar con esta piedra de lince llamada ligurio y que se la están mirando y recreando con su vista.<sup>47</sup>

En 1747, Juan Bernardino Rojo menciona en su *Theurgia*<sup>48</sup> general y específica de las graves calidades, maravillosas virtudes y apreciable conocimiento de las más preciosas piedras del universo, dice en su “noticia xxv: de la piedra ligurio es la que vulgarmente se llama ámbar.”<sup>49</sup> Bajo esta referencia del siglo XVIII, bien se puede considerar que posiblemente Moreno conocía la gema ligurio solo por las referencias que menciona.

Hecha esa observación, hay que regresar ahora al cuerpo del primer discurso, donde según las predicciones de Jacob sobre cada uno de sus hijos, “el pan de Asser es mantecoso o excelente y servirá de regalo a los reyes”.<sup>50</sup> Esta cita resulta idónea para ilustrar la bonanza en la que se encontraba el granero de Puebla de los Ángeles, cuando en otros obispados había sequías “porque estaban llenas las trojes, cuando esquilados los campos, abastecidos los aholíes, cuando áridas las campiñas y cuando gemían generalmente las provincias todas al duro golpe de la necesidad”.<sup>51</sup> La defensa del grano que hizo el obispo poblano cuando el conde de Galve quiso llevarse todos los cereales debido al alboroto y motín de 1692 en la ciudad de México, fue la prueba más grande de amor hacia sus súbitos, pero también un regalo

47. Pedro García Gras, “Un aforismo erróneo, cada hijo cuesta un diente a la madre”, en *Discurso leído en la solemne sesión inaugural del curso académico 1967, celebrada el día 10 de enero de 1967* (Madrid: Real Academia Nacional de Medicina-Instituto de España, 71).

48. *Diccionario de la Real Academia Española*, s. v. ‘*Theurgia*’ Especie de magia de los antiguos gentiles, mediante la cual pretendían tener comunicación con sus divinidades y operar prodigios.

49. *Theurgia general y específica de las graves calidades[...]* Con licencia, en Madrid: Por Antonio Marín. Año de 1747. Se hallará en la librería de Juan de Moya, frente a las gradas de San Felipe, <https://books.google.com/books/ucm?vid=ucm5319079979>.

50. *Génesis* 49:20.

51. Moreno, *Sermón funeral que en las honras que el Orden Tercero*, f. 5v.

a su rey “viendo que acá daba en el vaticinio de Jacob a manos llenas el pan con la limosna, *praebebit*, y allá el gusto, las delicias, las alegrías a nuestro rey con la noticia.”<sup>52</sup>

*In achate Issachar.* En este segundo discurso, el orador explica las virtudes del Ágata:

cuya preciosidad nativa consiste, según refieren los naturales, en haberla formado la naturaleza de unas venas de tan admirables visos al reverbero, que en el corto espacio de sus perfiladas líneas se representan maravillosas imágenes y se ven al vivo copiados varios objetos de ríos, de montes, animales, de esferas.<sup>53</sup>

Y del mismo modo, por las venas de don Manuel fluía sangre de noble origen “claro esplendor de sus natales”.<sup>54</sup> El predicador dice que en Soria (antecedente de la noble casa Santacruz) “se hallan unas piedras como el ágata, de tal propiedad, que el partir-las o quebrarlas, se ven por cada parte de la cisura con una santa Cruz”.<sup>55</sup> Esas virtudes son las que se deben aquilatar en momentos difíciles: “al morir este nobilísimo prelado, no se ha de ver lo que lo ilustra por el origen de la nobleza de las casas de Soria, sino lo que lo esmalta por el lado de la Santacruz lo mortificado”.<sup>56</sup>

Posteriormente, le resta a fray Francisco Moreno glosar la profecía del patriarca Jacob a Isacar: “será para el trabajo como asno robusto”,<sup>57</sup> y lo ilustra más consecuentemente con la frase “descansando entre dos términos, verá la abundancia de la tierra para el descanso y pondrá el hombro a la carga”.<sup>58</sup> No queda más que ponderar las vir-

---

52. Moreno, *Sermón funeral que en las honras* que el Orden Tercero, f. 6r.

53. Moreno, f. 6r.

54. Moreno, f. 7r.

55. Moreno, f. 7r.

56. Moreno, f. 7v.

57. *Génesis* 49.

58. Moreno, f. 7v.

tudes del obispo para el trabajo arduo en una zona difícil: “ya en la infatigable tarea de las visitas de su obispado por caminos tan peligrosos, por sendas tan intrincadas, por regiones tan destempladas, por climas tan distantes, solo por el alivio a sus ovejas”,<sup>59</sup> y cuyo corazón ahora reposa entre dos términos: tierra y cielo, en el convento de Santa Mónica. Pues, efectivamente, por sus virtudes, Fernández de Santacruz no pertenecía a la bajeza terrena: “ni es de este mundo por su abstracción, y no estaba aún en el cielo por su peregrinación”.<sup>60</sup> Para más referencias de su descanso entre dos términos, Moreno ensalza la virtud del mitrado para mantener el equilibrio entre “su elevación para el dominio, [y] su humillación para el desengaño”.<sup>61</sup>

*In amethysto Zabulon.* El predicador sigue el orden discursivo acostumbrado hasta el momento. En el tercer y último discurso manifiesta las virtudes de la amatista: “es su propiedad natural hacer vigilantes y reprimir el sueño de los sentidos”<sup>62</sup> y esta virtud se confirma con el encarecido desvelo que el alto ministro poblano tenía por sus ovejas. Con el hermoso color de la amatista, Moreno ilustra plásticamente la benevolencia. A don Manuel no se le demudaban los colores del rostro “aún cuando pedían las culpas mostrar en el semblante la llama del enojo para el castigo”,<sup>63</sup> y siempre mantenía el color hermoso de la amatista “el color apacible que entre morado y purpúreo la hermocean para el agrado, como una rosa apacible en los resplandores, despide con suavidad ciertas llamas [...] tan suaves y delicadas a la vista, que más halagan, que deslumbran”.<sup>64</sup>

Jacob predijo que Zabulón: “habitará en la ribera del mar y donde aportan las naves, extendiéndose hasta Sidón”,<sup>65</sup> y establece una analo-

---

59. Moreno, *Sermón funeral que en las honras* que el Orden Tercero, f. 9r.

60. Moreno, f. 8r.

61. Moreno, f. 9r.

62. Moreno, f. 9v.

63. Moreno, f. 10r.

64. Moreno, f. 9v.

65. *Génesis* 49

gía con los márgenes del enorme obispado de Puebla, desde las costas del Atlántico hasta el Pacífico. Y señala, sin ningún fundamento de por medio, que Sidón etimológicamente es lo mismo que “la caza o piratería, la asechanza”,<sup>66</sup> pues las incursiones de los piratas al puerto de Veracruz eran una amenaza constante en el virreinato de la Nueva España. De tal suerte que para proteger a sus ovejas “habitaba como Zabulón en los procelosos torbellinos de los trabajos, sin que su ánimo se turbase a la aplicación de sus remedios”.<sup>67</sup> Como bien lo probó su actividad en el obispado de Guadalajara, donde su celo se vio enfrentado hacia el norte con “supersticiosos idólatras y gentiles infieles”.<sup>68</sup> Otra afortunada ilustración que utiliza el orador es la muerte de Zabulón en la batalla<sup>69</sup> “allí rindió con la victoria y con sus trofeos la vida para libertad de su Pueblo”.

Gracias a esta asociación, la última visita pastoral del obispo se equipara con una cruenta batalla contra los ejércitos de Jabén: “murió en la visita, murió en su obligación, murió en la demanda y murió porque viviese su pueblo”.<sup>70</sup> Y tal como la piedra *Tyrrea*, que sólida no se hunde, pero quebrada sí, así don Manuel, la piedra que cimentó la Angelópolis, se hunde entre las lágrimas y los raudales del llanto de toda su ciudad. Como comentario final, se agregará que este sermón es original por el recurso de la asociación de las virtudes del obispo con las propiedades de las piedras. Sin embargo, la mayor parte del sermón y cada una de sus partes las dedica a glosar las virtudes contenidas en las profecías de Jacob. Este capítulo bíblico da pie para prefigurar virtudes y eventos de la vida de Santacruz en la Biblia. Con estas vinculaciones, se pone de manifiesto que la mano divina obró durante toda la vida del obispo: su ministerio se convirtió,

---

66. Francisco Moreno, *Sermón funeral que en las honras que el Orden Tercero*, f. 10 v.

67. Francisco Moreno, f. 11r.

68. Francisco Moreno, f. 11r.

69. Francisco Moreno, f. 11r.

70. Francisco Moreno, f. 11v.

gracias a fray Francisco Moreno, en prueba fehaciente del amor de Dios por la diócesis de Puebla.

### **Reflexiones finales**

Después de analizar su contexto y sus partes compositivas, así como de haber señalado sus referencias bíblicas, se puede asegurar que el sermón de Fray Francisco Moreno es una excelente muestra de la oratoria sacra novohispana del periodo barroco. La pieza de exequias establece incluso asociaciones tenues, pero efectivas, para ilustrar sus lugares de argumentación. Se aprecia el esfuerzo del predicador por ofrecer algo distinto a lo que desarrollaron sus predecesores y también el compromiso por plantear una pieza compleja pero integral, unitaria. La predominancia simbólica del número tres, vinculada con la tercera hilera del racional del juicio, que contiene tres piedras correspondientes a tres hijos de Jacob, dejó de manifiesto primero, una inteligente articulación, que a pesar de su abundancia de lugares no pierde solidez; y en segundo lugar, un ingenio perspicaz que vinculó todo ello, aun lo más sutil, de una manera hábil, convincente y estética.

## Fuentes de investigación

- Altamirano y Zerbantes, Joseph. *Declamación fúnebre que en las sumptuosas honras que celebró el Ilustrísimo señor doctor don Diego Camacho y Ávila, arzobispo metropolitano de las Islas Phillipinas, de el consejo de Su Majestad y Administrador general de la Iglesia Susffraganea [sic] Vacâte de la Nueva Segovia el día 11 de septiembre de 1699. A la gloriosa memoria del Excelentísimo e Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz, Obispo de la Sancta Iglesia de la Puebla, electo virrey, Governador y Capitán General de la Nueva España. Díxola el Doctor y M.D Joseph Altamirano y Zerbantes, chantre en propiedad de la Sancta Iglesia de Manila, consultor de el Sancto Officio y Examinador Sinodal de aquel obispado. Sácala a luz el M.D. Iuan de Aguilar y Antequera, capellán mayor de el Real Tercio y Excercito de aquellas Islas y notario del Santo Oficio en ellas. Y la dedica a dicho Ilustrísimo Señor Arzobispo de Manila. Con las licencias ordinarias en la Imprenta del Colegio, y Universidad de Sancto Tomas de Manila. Por D. Juan Correa.*
- Beristáin de Souza, José Mariano. *Biblioteca Hispano-americana septentrional*. Tomo III. México: Oficina de D. Alejandro Valdés, calle de santo Domingo, 1819.
- Cortés, Jerónimo. *Tratado de los animales terrestres y volátiles y sus propiedades, compuesto por Jerónimo Cortés, Valenciano, con licencia, en Valencia. En la imprenta de Benito Macé, 1672. A costa de Francisco Duart, mercader de libros.*
- Díaz Chamorro, Joseph. *Sermón funeral en las honras que celebró la muy venerable concordia eclesiástica de San Felipe Neri, de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, al Iustrísimo. y Excelentísimo. Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz, Digníssimo Obispo de la Sancta Iglesia de esta Puebla. Que predicó el Bachiller Don Joseph Díaz Chamorro, consultor antiguo de la venerable concordia y capellán del convento de señoras religiosas*



*de la Purísima Concepción de nuestra Señora el día veinte y siete de febrero de este presente año de 169. Sácalo a luz el Dr. Don Diego de Perea, prebendado de esta Santa Iglesia Catedral y actual preposito de la misma concordia. Quien lo dedica al Ilustrísimo y venerable Señor Deán y cabildo sede vacante, de esta Santa Iglesia Cathedral de la Puebla. En la Puebla, por herederos del capitán Juan de Villa Real.*

Galí Boadella, Monserrat. “El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla: el caso del obispo Manuel Fernández de Santacruz (1677-1699)”. En *Actas III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad*. Coordinado por Arsenio Moreno Mendoza. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001.

García Gras, Pedro. “Un aforismo erróneo, cada hijo cuesta un diente a la madre”. En *Discurso leído en la solemne sesión inaugural del curso académico 1967, celebrada el día 10 de enero de 1967*. Madrid: Real Academia Nacional de Medicina/Instituto de España.

Gómez de la Parra, Joseph. *Panegírico funeral de la vida en la muerte del Ilustrísimo y Excelentísimo. Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz, obispo de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España. Que predicó en la Santa Iglesia Catedral el día de sus exequias Fúnebres el doctor Joseph Gómez de la Parra. Originario de dicha Ciudad, Canónigo Magistral de dicha Santa Iglesia, habiéndolo sido antesde la santa Iglesia Cathedral de Valladolid, Colegial de Santos, actual Cathedratico de Prima de Theología en los Reales Colegios de San Pedro y San Iuan y Regente de sus Estudios. Examinador sinodal, Abbad de la muy Ilustre V Congregación Eclesiástica de el Sagrado Príncipe de los Apóstoles el Señor San Padro, y Prefecto de la Doctrina Christiana. Quien lo dedica al Ilustre Señor Don Matheo Fernández de Santacruz, Marqués de Buena vista, contador Mayor del Tribunal de Quentas de esta Nueva España. Sobrino de dicho*

*Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Obispo*. En la Puebla, por los Herederos del Capitán Juan de Villa Real, 1699.

González Peña, Carlos. *Historia de la Literatura Mexicana*. México: Porrúa, 1971.

Gorospe Yrala, Diego de. *Sermón en las exequias que la muy noble y muy leal ciudad de los Ángeles, hizo al Ilustrísimo. y Excelentísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz, su Dignísimo Obispo. Díxolo en la Iglesia del Collegio del Espíritu Sancto de la Sagrada Compañía de Jesús el ilustrísimo y reverendísimo señor maestro fray Diego de Gorospe Yrala de el orden de predicadores, obispo electo de la Nueva Segovia, del Consejo de Su Majestad. Sácalo a luz el licenciado Don Nicolás Álvarez, Presbytero, maestro de ceremonias de la Santa Iglesia de la Puebla. Y lo dirige al Señor Don Matheo Fernández de Santacruz, marqués de Buena Vista, contador mayor de El Tribunal y Real Audiencia de Quantas de este Reyno*. México: Por lo herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, en la calle de S. Agustín, 1699.

Moreno, Francisco. *Sermón funeral que en las honras que el Orden Tercero de Penitencia de Nuestro Seráfico Padre. San Francisco de esta ciudad de los Ángeles, hizo a la muerte del Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Doctor Don. Manuel Fernández de Santacruz, cuyo Ministro fue: Dijo y predicó el Padre Franciscano Francisco Moreno, Predicador y Comisario visitador de dicho Tercero Orden de Penitencia, quien lo consagra y dedica a Nuestro Reverendísim. Padre. Fray Bartolomé Giner, Lector Jubilado, Padre de la Santa Provincia de Valencia y Comisario General de todas las Provincias de Nueva España y sus Custodias. A costa y expensas de dicho Tercero Orden de Penitencia*. Puebla: por los Herederos del Capitán Juan de Villa Real en el portal de las flores, 1699.

Rojo, Juan Bernardino *Theurgia general y específica de las graves calidades, maravillosas virtudes y apreciables conocimientos de las*

*más preciosas piedras del universo. Una breve explicación. Por Juan Bernardino Rojo. De los enigmáticos colores, un discurso ilustrado giganteo y los raros hechos del obispo fingido griego legatus et latere. Su autor don Juan Bernardino Rojo, capellán mayor (jubilado) delegado apostólico, con facultades de vicario general de los ejércitos católicos en las expediciones de Orán, penúltima de Italia y electo que fue para la que se hacía en Mallorca el año de 1740 e Inquisidor en ellos. Dedicase a la Excma. Sra Doña María Ana Francisca Spinola y Silva, condesa de Siruela. Y al mismo tiempo se defiende a todas las señoras mujeres en esta humilde atenta dedicatoria, con graves, sólidas e invulnerables doctrinas. Madrid: Antonio Marín, 1747. Se hallará en la librería de Juan de Moya, frente a las gradas de San Felipe.*

Torres, Fray Miguel de. *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su exemplar, virtuosa y ajustada vida el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santacruz y Sahagún doctor que fue en santa theologia de la Vniversidad de Salamanca, colegial en el mayor de Cuenca, canónigo magistral de la Santa Iglesia de Segovia, electo para el obispado de Chiapa, obispo de Guadalajara y de la Puebla de los Ángeles. Presentado al arzobispado de México y nombrado virrey de la Nueva España, honores que renunció constante. Escrita por el reverendo Padre Maestro Fray Miguel de Torres, Regentente de los estudios y Comendador que ha sido de el Convento de la Puebla y Visitador Real de los Conventos de tierra adentro de la Provincia de México, de el Real Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced redención de cautivos. Quien lo dedica al Ilustre Colegio Theólogo de San Pablo de la Ciudad de Puebla de los Ángeles. Segunda impresión, corregida y añadida por su autor. Con privilegio, en Madrid por Manuel Román, a costa de Don Ignacio Assenjo y Crespo, Dignidad de tesorero de la Santa Iglesia de Puebla de los Ángeles, Limosnero que fue de su Excelencia Ilustrísima. [ca. 1722]. Edición Facsímile. Sociedad Mexicana de Bibliógrafos, 1999.*

Torres, Ignacio de. *Fúnebre cordial declamación en las exequias del Ilustrísimo y excelentísimo señor doctor don Manuel Fernández de Santacruz, Obispo de la santa iglesia de la Puebla. Celebradas en el convento de Religiosas Recoletas de santa Mónica, Fundación de Su Excelencia. Dixola el Doctor Don Ignacio de Torres, Cura beneficiado de la parroquia de San Sebastián en dicha ciudad y Qualificador del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España el día 23 de febrero de 1699. Dédicala al Licenciado Don Iuan de Estrada y Aguila, Cura propio de la Villa de Atrisco, familiar de Su Excelencia, su Capellán y Caudatario, que perpetúa su reconocimiento con la memoria de esta impresión.* Puebla: por los herederos del capitán Juan de Villa Real, en el Portal de las flores, 1699.

# HUITZILOPOCHTLI

✿ *Guía conceptual del Teatro  
de virtudes políticas*

NANCY MÉNDEZ  
EL COLEGIO DE MÉXICO

[✿ volver a la tabla de contenido](#)



**E**l *Teatro de virtudes políticas* de Carlos de Sigüenza y Góngora, arco triunfal, espejo de príncipes criollos y tratado indiano de la concordia se inaugura con la empresa del dios mexica Huitzilopochtli. Una de las tantas alteraciones que realiza el autor consiste en la incorporación de la cosmología prehispánica en la emblemática hispánica y novohispana, aludiendo no solo a los gobiernos virtuosos de los once *tlatoanis* que gobernaron México-Tenochtitlan sino que parte de la peregrinación de los antiguos chichimecas (guiados por los toltecas), su llegada a territorio mexicano y, posteriormente, el establecimiento de la nueva civilización. Además, Sigüenza y Góngora, como historiador, enmienda algunas crónicas que proporcionan, según él, información errónea respecto al dios-colibrí. Con tales aseveraciones Sigüenza asimila en un mismo plano la ideología prehispánica y la cristiana. La primera empresa del *Teatro de virtudes* se edifica con variadas fuentes (filosóficas, bíblicas, de la emblemática hispánica y de los códices prehispánicos) y abre el camino erudito y conceptual que desarrolla en el resto de la obra y que se presenta en el artículo que el lector tiene en sus manos.

## El Teatro

El 20 de noviembre de 1680, en la Plaza de Santo Domingo se llevó a cabo la visita del virrey Tomas de la Cerda, también conocido como marqués de la Laguna. Como se acostumbraba en la época a la entrada de autoridades virreinales o eclesiásticas se celebraba con majestuosidad y varios miembros de la sociedad novohispana eran convocados para presenciar y participar de esta particular forma de cohesión social. Uno de los elementos fundamentales de este tipo de celebraciones fueron los arcos triunfales. Así, como se sabe, el Cabildo de la Ciudad de México le encargó a Carlos de Sigüenza y Góngora la construcción de este artefacto artístico que se edificó y representó en la Nueva España para recibir al marqués y que, a diferencia del arco de sor Juana Inés de la Cruz, el *Neptuno alegórico* (representado en la Catedral Metropolitana), se construye con varios temas, símbolos y alusiones de la cosmovisión mexicana. La construcción alegórica del artefacto efímero<sup>1</sup> y circunstancial criollo se efectuó por medio de dos ejes fundamentales: la erudición y el tratamiento conceptual, juntos, configuran un lenguaje simbólico en el gran jeroglífico que se representa en el *Teatro*.

Como se nota, desde el aparato paratextual Sigüenza y Góngora establece las reglas de su innovadora propuesta. En primer lugar, argumenta que su “máquina de colores” (un guiño, quizás, a la máquina catóptrica de Atanasio Kircher), el *Teatro*, no pudo haber sido considerada como un “arco triunfal” debido a una causa histórica: la Nueva España no podía festejar ningún triunfo porque no había conquistado a ninguna nación extranjera, al contrario, eran los antiguos mexicanos los que habían sido sojuzgados; a cambio propone la definición de “portada triunfal” que simboliza una puerta en

---

1. Los arcos triunfales “condenados a perecer, el material empleado en la construcción de los arcos y túmulos era muy endeble —madera, trazo, yeso, pintura— estaban pensados para lucir unos instantes y luego desaparecer. De hecho, constituyen el correlato de la fiesta; como ella, son fastuosos e irrepetibles” — Dalmacio Rodríguez, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)* (México: UNAM, 2014), 23.

la que se representan las doce virtudes que guiarán el buen gobierno del virrey, una vez que atravesase el umbral de esa puerta. De tal suerte, el autor rompe con el modelo romano en el cual la edificación de arcos triunfales servía principalmente para celebrar alguna victoria. Por esa razón, Carlos de Sigüenza y Góngora propone una nueva perspectiva histórica respecto a su pasado y a su propio presente:

Y si era destino de la Fortuna, el que en alguna ocasión renaciesen los mexicanos monarcas de entre las cenizas en que los tiene el olvido, para que como Fénixes del Occidente los inmortalizase la Fama: nunca mejor pudieron obtenerlo, que en la presente, por haber de ser Vuestra Exce-lencia quien les infundiese el espíritu.<sup>2</sup>

En otras palabras, su portada triunfal representa el rescate de la Historia de los antepasados mexicanos. Dicha actitud se desarrolla a lo largo del texto y de las imágenes que conocemos por la éfrasis que presenta el autor basándose en una idea central: siguiendo el modelo de Erasmo de Rotterdam, Sigüenza y Góngora insiste constantemente en que el marqués de la Laguna debe lograr y mantener un gobierno pacífico y le da las pautas para hacerlo.

Así, el *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del mexicano imperio, con cuyas efigies se hermozó el Arco triunfal, que la muy noble, muy leal, imperial Ciudad de México erigió para el digno recibimiento en ella del excelentísimo señor virrey, conde de Paredes, marqués de la Laguna*, ideado por Carlos de Sigüenza y Góngora describe la construcción y arquitectura del programa iconográfico aindiado. El impreso publicado por la famosa viuda de Bernardo de Calderón se divide en la siguiente estructura: 1) paratextos; 2) el espejo de príncipes que se divide en doce episodios; el primero se dedica al dios mexica

---

2. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Obras históricas*, ed. Javier Rojas Garcidueñas (México: Porrúa/UNAM, 1960), 230.



Huitzilopochtli (al que nos referiremos en este artículo) y en los once restantes se describe una virtud diferente tomando como modelo a emperadores aztecas, desde Acamapich (esperanza), Huitzilihuitl (clemencia), Chimalpopocatzin (piedad), Itzcóatl (prudencia), Motecuzuma Ilhuicamina (religión), Axayacatzin (fortaleza), Tizoctzin (paz), Ahuitzotl (consejo), Moctezuma Xocoyotzin (liberalidad), Cuitláhuac (audacia) hasta Cuauhtémoc (valentía); 3) finalmente, el texto concluye con una mini epopeya que sintetiza la alegoría del arco triunfal.

### **“Todo empieza con Dios”**

Carlos de Sigüenza y Góngora abre el argumento de su primera empresa dedicada a la fe o la voluntad y encarnada en Huitzilopochtli, aludiendo a la importancia de la evocación divina, antes de comenzar con cualquier actividad. Además, como se acostumbraba en la época, justifica su argumento con bases retóricas e inaugura el tratado de la concordia no solo con herramientas alegóricas o literarias, también parte desde su posición como cosmógrafo del virrey ya que se presenta como “pronosticador” del gobierno del marqués de la Laguna:

Acciones que principian con Dios, desde luego tienen muy de su parte el acierto, porque nunca engañó la verdad a quien siguió su dictamen, ni flaquea lo que estriba en lo indefectible de la sabiduría increada, “que todo se les da prósperamente a los que siguen a los dioses” afirmaba el romano Camilo [en Tit. Liv. lib. 5] y muy a lo cristiano discurrió el P. Juan Eusebio Nieremberg cuando dijo [*in Theopolit.* part. 2, lib. 5]: “Si Dios no es protector, si no es compañero, todo se va a pique; la misma humana protección se pierde”. De aquí infero la felicidad de mi asunto, cuando él mismo me necesita a principiarlo con Dios, y de lo mismo *pronosticaré (sin que yerre) los aciertos del excelentísimo señor marqués de la Laguna*, desde los primeros rudimentos de su gobierno hasta los más

consumados progresos, con que ha de conseguir los aplausos, y de que podremos esperar con seguridad nuestra dicha.<sup>3</sup>

Es sugerente el hecho de que Sigüenza se sitúe como un “pronosticador” ya que, como se sabe, en la Antigüedad podían ser intérpretes de tablillas, de sueños y astrólogos. Según el *Diccionario de Autoridades*, pronosticar para los griegos tenía que ver con las señales que significan algo antes de que acontezcan; en otra acepción, “hacer un pronóstico” consistía en “la composición que hacen los Astrólogos, y dan al público al principio del año, en que conjeturan los sucesos dél, por las lunaciones y postura de los astros”.<sup>4</sup> No habría motivo de relacionar esta última acepción con la aproximación a la primera empresa del *Teatro de virtudes* si no se supiera de la faceta de Sigüenza como cosmógrafo, de la publicación de la polémica *Libra astronómica* (1690) y de la acostumbrada publicación anual de los lunarios o mejor dicho “almanaques”: dichos documentos incluían un índice del año en el cual se prevenía sobre las cuatro temporadas y las probables precauciones que debían tomarse con los eclipses, si es que había. También se incluía un calendario mensual y diurno en el que el cosmógrafo se refería a la cualidad de los días y noches. Se indicaba en qué estado se encontraría la Luna y el signo zodiacal y, por consiguiente, la indicación de los mejores o peores momentos para realizar ciertas actividades, por ejemplo: purgas, vomitivas, sangrado de brazos y venas, aplicación de medicinas humectantes, lavado de cabeza, corte de cabello, partos y, también, precavía los días molestos para los melancólicos, por ejemplo. Todo lo anterior partiendo, por supuesto,

---

3. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermoseó el Arco triunfal que la... Ciudad de México erigió para... recibimiento del... Virrey Conde de Paredes, Marqués de La Laguna ... / ideolo entonces y ahora lo describe D. Carlos de Sigüenza y Góngora* (México: Alicante / Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005), 284.

4. Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades* (Madrid: Gredos, 1979), t. 1, s. v., ‘Pronóstico’.

de la teoría de los humores que tanto se practicó en la España del siglo XVI.

En ese sentido, es importante aclarar que el “pronóstico” del *Teatro* tiene una estructura textual y simbólica cuyo objetivo es que el lector aprenda sobre cada una de las virtudes. Para lograr ese orden, Sigüenza se vale de la noción de concepto o agudeza de Baltasar Gracián que consiste en “un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos. La misma consonancia o correlación artificiosa exprimida, es la sutileza objetiva”;<sup>5</sup> Dicho método le ayuda al lector (o espectador) del *Teatro* para que pueda tener una mejor aprehensión del conocimiento contenido en el texto y, al mismo tiempo, lo pone a prueba para que, si es ingenioso, logre descifrar el contenido de la obra. Además, los doce conceptos principales de las doce virtudes siempre están acompañadas por “conceptos satélite”,<sup>6</sup> es decir, otras virtudes que están relacionadas directamente con el concepto principal.

En el caso de la empresa que nos atañe, la agudeza central es la fe o la voluntad y la prudencia es una virtud satélite. De hecho, además de que la prudencia es desarrollada en la empresa del emperador Itzcóatl, es una virtud que se encuentra (explícita o implícitamente) en todo el *Teatro de virtudes*. Al ser una virtud cardinal que “enseña al hombre a discernir y distinguir lo que es bueno o malo para seguirlo o huir de ello [...] se toma también por cordura, templanza y moderación en las acciones”,<sup>7</sup> es fundamental para enseñar las artes de la paz. Otro aspecto importante respecto a dicha virtud es que el autor conjunta tres tiempos en su obra: pasado (rescata la grandeza de la civilización mexicana), presente (ofrece una nueva propuesta alegórica y

---

5. Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, ed. Evaristo Correa Calderón (Madrid: Castalia, 1969) t. 1., 55.

6. Para comprender tal definición ver Nancy Fabiola Méndez López, “Erudición y concepto en el Teatro de virtudes políticas de Carlos de Sigüenza y Góngora” (tesis doctoral, El Colegio de México, 2022), 82.

7. *Diccionario de Autoridades*, s. v. ‘Prudencia’, <https://apps2.rae.es/DA.html>.

busca legitimarse como intelectual y científico) y futuro (“pronostica” lo bien que le irá al marqués siempre y cuando siga sus consejos y también participa en la configuración de una nueva forma de concebir la “patria mexicana”).

Al volver al párrafo del *Teatro* anteriormente citado, en una primera lectura, pareciera que esta cavilación solo cumple con el objetivo exordial de la empresa. Sin embargo, la inclinación filosófica con la cual Sigüenza abre su texto tiene implicaciones considerables a la hora de analizar la alegoría. La complejidad del tópico *deus artifex* se aclara en palabras de Séneca, en la carta LXV titulada “De la causa primera”, a partir de la premisa “todo arte es imitación de la naturaleza”, el filósofo despliega, cinco causas propias de todo hecho artístico: “aquello de lo que, aquello por lo que, aquello en lo que, aquello conforme a lo que y aquello para lo que. Por último, aquello que resulta de todas ellas”.<sup>8</sup> Más adelante, asegura que estas causas existen también en el mundo “quien lo hace, que es Dios; de lo que se hace, que es la materia; la forma, que es la disposición y el orden del mundo que vemos; el ejemplar conforme al cual Dios hizo esta gran obra hermosísima”.<sup>9</sup> Además de dichas causas, es preciso recordar que la tónica del exordio *deus artifex* fue un mecanismo importante utilizado por los escritores desde la Edad Media (por ejemplo, en los libros de caballerías y en las crónicas de Indias) no solo para captar la benevolencia de los lectores, sino para persuadir a las autoridades eclesiásticas sobre la fidelidad cristiana de sus contenidos. No obstante, el primer juego que traza don Carlos al inicio del camino alegórico consiste en que alterna el significante del Dios cristiano con el del dios Huitzilopochtli para contrastar su portada alegórica en medio de dos tradiciones.

Cabe mencionar que para resaltar la presencia ineludible de Dios en todas las cosas del mundo y, en particular, en las que atañen a

---

8. Lucio Anneo Séneca, *Cartas a Lucilio*, ed. de José M. Gallegos Rocafull (México: UNAM, 1980), 158.

9. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 158

los príncipes, Sigüenza sigue una de las ideas políticas de Diego Saavedra Fajardo, quien aconseja en la cuarta empresa *Non solum armis* (no solo con armas) de su obra *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (1642):

Lo primero que ha de enseñar el maestro al príncipe es el temor de Dios, porque es principio de la sabiduría. Quien está en Dios, está en la fuente de las ciencias”. La empresa consiste en lo siguiente: “Un brazo que surge de una nube sostiene un goniómetro que, ajustado con el ángulo de tiro, se aplica a la superficie interna del taladro de un cañón para situarlo en la posición de tiro calculada. La paz y la guerra se han de ajustar con prudencia para que no se aparten de lo que es justo y ambas miren al blanco de la razón.<sup>10</sup>

En ese sentido, el espejo de príncipes es un manual de virtudes que mostrará al virrey cómo llevar un gobierno justo y próspero.

### Sigüenza historiador

Con el objetivo de indagar en la nominación del dios Huitzilopochtli, Sigüenza encuentra una inconsistencia en la información de varios cronistas, quienes llaman equivocadamente al dios: “Acción tan estimada de su barbaridad ignorante, que no supieron pagarla sino con la apoteosis, con que después de su muerte lo veneraron por Dios”.<sup>11</sup> Así, según se anota en el texto, Antonio de Herrera, en su *Historia General de las Indias Occidentales* (Décadas 2 y 3); Joseph de Acosta, en la *Historia natural y moral de las Indias* (libro 7); Henrico Martínez, en el *Reportorio de los tiempos* (tratado 2) y fray Gregorio García, *Origen de los Indios* (libro 3) le llamaron *Utzilopuztli* al dios solar de los aztecas. Y, según Sigüenza, peor que todos los anteriores, Bernal

10. Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. Sagrario López Poza (Madrid: Cátedra, 1999), 221-226.

11. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, 285.

Díaz del Castillo, en su *Historia de la Conquista de México* le nombra *Huichilobos*. La verdadera acepción de la que parte Sigüenza proviene de Torquemada, en su *Monarquía indiana*:

Pero el mismo Torquemada (lib. 6, cap. 21) le dio su verdadero nombre de Huitzilopochtli, que es el pajarito que llamamos chupa-flores, y de *tlahuipochtli* que significa nigromántico o hechicero, que arroja fuego, o como quieren otros de *opochtli*, que es mano siniestra.<sup>12</sup>

La corrección de tal imprecisión lingüística lleva la narración por caminos inimaginables. En primera instancia, habrá que mencionar que, gracias a los censos religiosos, Sigüenza tenía que aclarar y reinterpretar la cita de Torquemada por emplear la palabra “hechicero” en su acepción:

Advierto, que la palabra hechicero entre estos indios tenía la misma acepción que entre los de Paraguay, donde significaba hombre admirable, milagroso, obrador de prodigios, como dice el doctísimo Calancha en la *Corónica* de S. Agustín del Piru (lib. 2, cap. 2, número 7), que es también el propio y genuino significado de esta voz: mago, que no solo comprendía en la antigüedad a los sabios como (dejando de citar otros muchos) se infiere de Cornelio Agripa (lib. 1 *Occultae Philosoph.*, cap. 2), sino también a los superiores y reyes, según dice Cicerón [lib. 1 de *Divinatio*.], y de Estrabón y Posidonio lo deduce Celio Rhodig. [lib. 9, *Antiq. Lect.*, cap. 23], acerca de que puede verse los Prolegómenos del P. Gaspar Schoto a su *Magia Universal* o *Thaumaturgo physico*; con que por uno o por otro fue Huitzilopochtli merecedor de este nombre, y de que no degeneró, como sus acciones lo dicen.<sup>13</sup>

Hay diversos elementos que aclarar de las citas anteriores. La primera, en cuanto a la etimología de Huitzilopochtli: en efecto, según

---

12. Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, 285.

13. Sigüenza y Góngora, 285-286.

Alfredo López Austin, el *tlahuipochtli* era uno de los trece *tlacatecólctl*, es decir, uno de los magos que recibían sus poderes según el transcurso temporal de ciertas fuerzas sobrenaturales. Su significado es “el sahumador luminoso” y fray Juan Bautista lo definió como:

brujo que andaba de noche por las montañas echando fuego por la boca para espantar a los enemigos, que enloquecían o morían a consecuencias del susto. Torquemada lo incluye entre los nahuales, que tenían propiedad de convertirse no solo en animales, sino en fuegos.<sup>14</sup>

Es muy probable que Sigüenza omitiera en la empresa tal caracterización azteca del dios tribal debido a cierta fama negativa que difundió la Iglesia sobre Huitzilopochtli, incluso, en Europa.

Así, el problema de nominación de Huitzilopochtli no solo revela las distintas realidades que presentaban los cronistas en sus relatos, también refleja la prontitud con la que el dios cobró mala fama desde la perspectiva cristiana.<sup>15</sup> Por lo cual Sigüenza y Góngora prefiere recurrir a plumas extranjeras para legitimar el argumento de la magia o adivinación, principal atributo del dios mexica. Entre las autoridades que ofrece se encuentran: el filósofo, alquimista, cabalista y nigromante alemán Enrique Cornelio Agrippa Nettetshheim; el geógrafo e historiador griego Estrabón; el astrónomo, historiador, filósofo estoico, viajero y estudioso de la cultura celta Posidonio y el jesuita alemán, alumno de Kircher, Gaspar Schotti, de quien refiere dos de sus obras, *Magia universalis naturae et artis* (1659) y la *Physica curiosa* (1662). Y, por último, también cita el libro I *De divinatione* de Cicerón, para definir la adivinación como:

---

14. Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 7 (1967): 93.

15. Para más datos al respecto, ver Serge Gruzinski, “La idolatría colonial”, en *La colonización de lo imaginario* (México: FCE, 1991).

una vieja creencia, sostenida ya desde los tiempos de los héroes y ratificada, además, por el asentamiento del pueblo romano y de todas las gentes, la de que hay entre los seres humanos una especie de poder adivinatorio al que los griegos llaman *mantiké*, esto es, la capacidad de intuir y de llegar a saber lo que va a pasar. Se trata de una capacidad extraordinaria y salvadora, caso de existir, en virtud de la cual la naturaleza mortal podría acercarse en muy gran medida a la condición de los dioses.<sup>16</sup>

La noción de adivinación es significativa en esta parte del *Teatro de virtudes*, no solo porque se enriquece la alegoría de Huitzilopochtli, como ya se había notado, también es sugerente el hecho de que Sigüenza se sitúe como un “pronosticador” (que en la Antigüedad podían ser intérpretes de tablillas y de sueños, y astrólogos), cuando asegura “pronosticaré los aciertos del marqués de la Laguna”, acreditando su albedrío como consejero del virrey. Si fuera así, Sigüenza estaría practicando la “adivinación artificial”, tarea designada a arúspices, augures y pronosticadores, que consistía en interpretar mensajes mediante signos naturales.

Por otro lado, la adivinación también era un acto soberano, comenta Cicerón que, generalmente, los mismos que ostentaban el poder entre los antiguos ejercían los augurios, pues, del mismo modo que consideraban la sabiduría como algo propio de reyes, así también el poder de adivinar. Da testimonio de ello nuestra ciudad, en la que los reyes fueron augures, y en la que, después, particulares revestidos de esa misma función sacerdotal dirigieron el Estado, gracias a la autoridad que les confería la religión.<sup>17</sup> Según el orador romano, fue Crisipo el pensador que desarrolló la teoría sobre la adivinación, en específico, mediante oráculos y sueños. Un aspecto curioso de la forma en la que se legitimaba la existencia de la adivinación se nota en el siguiente silogismo:

---

16. Cicerón, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, intr., trad. y n. de Ángel Escobar (Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999), 30.

17. Cicerón, *Sobre la adivinación*, 60.



Si los dioses existen y no revelan a los hombres con antelación lo que va a pasar, o es que no los aprecian, o es que ignoran lo que va a suceder, o juzgan que saber lo que va a pasar no les interesa a los hombres en absoluto, o estiman que o es propio de su majestad el anticiparles mediante señales lo que va a pasar, o es que ni siquiera los propios dioses son capaces de manifestarlo.<sup>18</sup>

Así, don Carlos no solamente enmienda a los historiadores de su tiempo, también recupera la verdadera etimología del dios tribal para autorizar el carácter primordial del dios mexica y, además reinterpreta el concepto de magia y adivinación con referentes pertenecientes a la sabiduría hermética del siglo XVII.

## La empresa

De tal manera, como una actividad que parte de la memoria, la imagen de la empresa corresponde con cada uno de los aspectos que Sigüenza despliega en el argumento de la virtud o idea principal. Como se podrá corroborar, las fuentes iconográficas son diversas. La descripción de la primera imagen representada en el tablero es la siguiente:

Pintóse entre las nubes un brazo siniestro empuñando una luciente antorcha acompañada de un florido ramo en que descansaba el pájaro *huitzilin* a que dio mote Virgilio [2, *Æneid. Ducente deo*]. En el país se representó en el traje propio de los antiguos chichimecas al valeroso Huitzilopochtli, que mostrando a diferentes personas lo que en las nubes se veía los exhortaba al viaje proponiéndoles el fin y el premio, con las palabras del Génesis (capítulo 43) *Ingentem magnam*; fue mi intento dar a entender la necesidad que tienen los príncipes de principiar con Dios sus acciones, para que descuellen grandes y se veneren heroicas. Explicóse este concepto, como se pudo, con el siguiente epigrama:

---

18. Cicerón, *Sobre la adivinación*, 58.

Acciones de fe constante  
que obra el Príncipe, jamás  
se pueden quedar atrás  
en teniendo a Dios delante.  
Los efectos lo confiesan  
con justas demostraciones,  
pues no tuercen las acciones  
que solo a Dios enderezan.<sup>19</sup>

En primer lugar, en cuanto al simbolismo de la mano o el brazo, L. Charnonneau-Lassay en *El bestiario de Cristo* comenta que:

el emblema de la mano es uno de los que, desde los orígenes, han atravesado los milenios conservando por todas partes su conjunto de significados y su auge. En todas partes, cuando la mano era emblema de la Divinidad, significaba soberanía suprema y virtud creadora, fuerza divina e irresistible, poder de mando, de justicia, de dirección, fuerza de protección, de asistencia y de inagotable munificencia.<sup>20</sup>

Hay que recordar que ya en la emblemática cristiana la mano representó:

[La] Insignia de poder creador, la mano se consagró por tanto a simbolizar a Aquel de quien nos dice San Juan: “que por Él toda cosa fue creada, que nada se ha hecho sin Él”, y que “el mundo es su obra”; insignia de eterna realeza, de fuerza, de mando y de dominio.<sup>21</sup>

En segundo lugar, hay que decir que la imagen del brazo o la mano que sale de entre las nubes con algún objeto o atavío es recurrente en

---

19. Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, 286-287.

20. Louis Charnonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, trad. por Francesc Gutiérrez, Sophia Perennis (Barcelona, 1997), t. 1, 109.

21. Charnonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo*, nota de la editora, 113.

libros de emblemas; por ejemplo, en Sebastián de Covarrubias y en Diego Saavedra Fajardo, precisamente.

Las empresas de Covarrubias en las que aparece el brazo o la mano, y que tienen una relación con las alegorías del *Teatro de virtudes*, son: 1) en el emblema 97, Centuria I, *Fato prudentia maior* (la sabiduría es superior al hado):

Una mano que surge de una nube por el lado derecho de la imagen sostiene un globo celeste. La mano que sujeta el orbe es la forma que tiene Covarrubias de explicar que Dios le ha dado al hombre el libre albedrío y que este debe respetar el orden divino y no intentar perturbarlo ni modificarlo.<sup>22</sup>

2) *Ad quod voveris* (a lo que tú quieras) es el mote del emblema 64, Centuria III, que consiste en lo siguiente:

Una mano, que sale por el lado derecho de la imagen de una nube, se acerca a una mesa en la que hay dos copas, una tiene en su interior líquido, agua, y la otra fuego. Que el hombre nace con libertad de albedrío para elegir entre el buen o el mal camino, lo que se entiende por la mano dispuesta a escoger entre el agua o el fuego y el mote invitándola a ello.<sup>23</sup>

En el caso de Saavedra Fajardo, en el cuerpo de la empresa 18, *A Deo* (De Dios) puede verse lo siguiente:

Delante de un globo terrestre, una mano sostiene simultáneamente un timón y un cetro rematado con una luna menguante orientada hacia unos rayos del sol. El príncipe debe, tanto en fortuna próspera como en adversa, tener siempre firme su cetro y mirar (como la luna al sol) a la

---

22. Covarrubias, *Emblemas morales*, 345.

23. Covarrubias, 679.

virtud suprema (Dios) porque su constancia será premiada en el acierto para gobernar (timón).<sup>24</sup>

Una segunda empresa de Saavedra Fajardo junta la mano y antorcha, de manera similar al emblema de Sigüenza; se trata de la empresa 19, *Vicissim traditur* (es entregado alternadamente):

Una mano en actitud de hacer entrega a otra de una antorcha encendida. La antorcha encendida del Estado (el cetro) que recibe el príncipe de su antecesor debe mantenerla sin querer abarcar por medios ilegítimos otras más ni dejarla antes de tiempo; al final de la carrera de la vida, ha de entregarla a su sucesor más resplandeciente, si es posible, de lo que la recibió.<sup>25</sup>

Y ya en el texto Saavedra explica el sentido de su empresa:

¿Qué otra cosa es el ceptro real sino una antorcha encendida que pasa de un sucesor a otro? ¿Qué se arroga, pues, la majestad en grandeza tan breve y prestada? Muchas cosas hacen común al príncipe con los demás hombres, y una sola, y ésa accidental, le diferencia. Aquéllas no le humanan, y ésta le ensorbece. Piense que es hombre y que gobierna hombres. Considere bien que en el teatro del mundo sale a representar un príncipe, y que, en haciendo su papel, entrará otro con la púrpura que dejare, y de ambos solamente quedará después la memoria de haber sido. Tenga entendido que aun esa púrpura no es suya, sino de la república, que se la presta para que represente ser cabeza della, y para que atienda a su conversación, aumento y felicidad, como decimos en otra parte.<sup>26</sup>

---

24. López Poza, ed., nota del editor en *Empresas políticas*, 329.

25. López Poza, ed., 342

26. López Poza, ed., 343.

En cuanto a las empresas que tratan sobre el fuego hay varias interpretaciones: de Sebastián Covarrubias, el emblema 86, Centuria I, *Natura potentior istis* (la naturaleza es más fuerte que estos). Los versos que lo acompañan son:

El alquimista vela noche y día  
observando del cielo el movimiento,  
y con una especial filosofía  
va dando a su hornaza fuego lento  
hasta hacer la metamorfosía  
de Mercurio en el Sol. Por uno, ciento  
promete, pasa día, mes y año,  
y tándem viene a ser burla y engaño.<sup>27</sup>

La editora de los *Emblemas morales*, Sandra Peñasco González, comenta al respecto que, según Covarrubias, ninguna disciplina puede superar los designios de Dios; así se observa en la versión cristiana de la alquimia en la empresa y en el mote:

Los diversos intentos de los alquimistas por transformar metales, por ejemplo, nunca llegan a dar resultados porque la Naturaleza es más fuerte que cualquiera de sus prácticas mágicas y engañosas y la Naturaleza, al fin y al cabo, es la obra de Dios.<sup>28</sup>

Para seguir con el simbolismo religioso, en el emblema 17, Centuria II, *Per ignem excoquitur* (se depura por el fuego) se resalta la cualidad que tiene el fuego de purgar y limpiar: “Un campo de maleza ardiendo. Al fondo a la izquierda un núcleo urbano. El mote aclara la escena: el fuego del Santo Oficio, como el que acaba con la maleza,

---

27. Covarrubias, *Emblemas morales*, 323.

28. Covarrubias, 323.

tiene una función depuradora”.<sup>29</sup> También, en el emblema 22, Centuria III, *Vix sine fumo ignis emicat* (el fuego raramente brota sin humo):

Una fogata de la que emana abundante humo hacia el cielo. Por la humedad sobre la fogata, se dice que los envidiosos siempre intentan oscurecer u ocultar la llama de la virtud de los ilustres, aunque esta siempre sale a la luz al igual que su malogrado intento, como cuando se disipa el humo y se mantiene vivo el fuego.<sup>30</sup>

En un panorama completamente distinto, a pesar de no pertenecer a la tradición hispánica, dos emblemas del médico y filósofo alemán Michael Maier de su obra *La fuga de Atalanta* (1618) alimentan las posibilidades de interpretación del concepto. El primero tiene que ver con la asimilación del fuego como una semilla que aparece en el emblema XVIII, *Ignire ignis amat, non aurificare, sed aurum* (El fuego gusta de arder, no de producir oro, como hace el oro):

Si algo es principio activo de la Naturaleza, pone sus fuerzas en movimiento y desea multiplicarlas. Así, el fuego hace todas las cosas ígneas, y no hay nada que dé una obra noble sin ayuda. El oro no quema por sí, ni el fuego produce oro. Todas las cosas conocen dónde está su semilla.<sup>31</sup>

El segundo, el emblema XVII, *Orbita quadruplex hoc regit ignis opus* (cuádruple órbita que rige esta obra del fuego). Comenta el alquimista:

Tú, que imitas la obra de la Naturaleza, debes buscar cuatro esferas, en cuyo interior actúa leve fuego. La de abajo, que se refiera a Vulcano; la otra, que muestre a las claras de Mercurio; la tercera que tenga a la

---

29. Covarrubias, *Emblemas morales*, 385.

30. Covarrubias, 595.

31. Michael Maier, *La fuga de Atalanta. Alquimia y embleática*, ed. Santiago Sebastián (Madrid: Ediciones Tuero, 1989): 129.

Luna; la cuarta, la tuya, a Apolo, que se entiende como el fuego de la Naturaleza. Que esta conduzca tus manos en el arte.<sup>32</sup>

A modo de recapitulación: la mano o el brazo saliendo de las nubes, la antorcha y el fuego que utiliza Sigüenza tienen antecedentes cristianos, provenientes de espejos de príncipes, proemiales y alquimistas. Helga van Hülgen explica que:

Como motivo estructural, el de la mano que sale de entre las nubes se despliega casi siempre diagonalmente, como en uno de los *Emblemas morales* de Juan de Horozco y Covarrubias, de hecho, con una antorcha, siendo intercambiable el mote que va unido al *icon*. En el ejemplo del *Symbolorum & Emblematum* de Camerarius (1590), obra citada por don Carlos, en lugar de la antorcha la mano sostiene el báculo de Arón.<sup>33</sup>

Por otro lado, no hay que olvidar que el brazo siniestro no solo empuña una antorcha, también sostiene “un florido ramo en que descansaba el pájaro *huitzilin*”. ¿Qué simbolismo esconde el colibrí en la tradición mexicana? La antropóloga y etnóloga italiana Laurette Séjourné resaltó la naturaleza “esencialmente belicosa” de Huitzilopochtli, “dios disfrazado de colibrí, símbolo de la resurrección”; comenta, además, que hay una fuerte relación entre el dios azteca y la llegada del Quinto Sol “*ollin Tonatiuh*” que significa Sol de temblor de tierra:

Hemos visto que existe la tradición, relatada por todos los cronistas, según la cual los planetas terminarían por tomar sobre la tierra el sitio de los humanos. Como la esencia de la religión náhuatl reside en la revelación del secreto que permite a los mortales escapar a la destrucción,

---

32. Majer, *La fuga de Atalanta*, 133.

33. Helga van Hülgen, “La línea prehispánica. Carlos de Sigüenza y Góngora y su *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*”, en *Pensamiento europeo y cultura colonial* de Karl Kohut y Sonia V. Rose (Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1997), 220.

de resolver la contradicción inherente a su naturaleza, convirtiéndose en cuerpos luminosos, se deduce que la Era que seguiría, lejos de ser enemiga, estaba preparada y era ardientemente esperada por los hombres conscientes de la Quinta Era. Lo comprueba el hecho de que ésta, inaugurando ya la Edad futura, estaba regida por el astro engendrado por un penitente y que Huitzilopochtli, imagen de este astro, no representa otra cosa, con su disfraz de pájaro y su emblema de fuego, que el alma de un combatiente en la guerra santa.<sup>34</sup>

Igualmente, en una nota al pie, la antropóloga añade que los atributos de Huitzilopochtli, el fuego y el colibrí, no difieren en nada de los de Xochipilli, el señor de las almas y príncipe de las flores. Explicada tal aseveración, asegura que “Huitzilopochtli es entonces el quinto guerrero zurdo que [...] está destinado a obtener la victoria final”.<sup>35</sup> Como puede notarse, Sigüenza unifica en los atributos que sostiene el brazo, una de las historias fundacionales de la cosmovisión indígena: la tan esperada llegada del quinto sol. Enseguida, el historiador justifica por qué se trata de un brazo siniestro, con lo que aumenta el significado del fuego en la antorcha de la empresa:

Pintóse un brazo siniestro, no tanto porque precisamente manifestase el nombre de este capitán insigne cuanto por sus significados recónditos y misteriosos, que se pueden ver en Choul. Cartario y Brixiano, que los refiere en los *Comentarios Symbólicos* (verb. *Manus*) y lo que es más, porque no se ignorase el fausto prenuncio con que se movió a la transigración de su gente. Dije, fausto, por el fuego de la antorcha con que se ilustraba la mano, siendo aquél no solo símbolo y expresivo de la divinidad, según lo de Máximo Tyrio, referido de Pierio Valeriano [lib. 46, *Hieroglyph*. pag. mihi. 455]: “los persas adoran el fuego cotidiano como a un signo de la divinidad”, sino apellido también de nuestro Dios verdadero:

---

34. Laurette Sejourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo* (México: FCE, 1984), 174.

35. Laurette Sejourné, *Pensamiento y religión*, 174.



“El Señor Dios tuyo es fuego que consume” [Deut. Cap. 4, vers. 24] y en otras muchas partes. Razón que motivó el epígrafe: *Ducente Deo*.<sup>36</sup>

Ya anteriormente había dado la fuente de su mote *Ducente deo* tomado del Libro II de la *Eneida* y cuyos versos se leen: “*Descendo ac ducente deo flamman inter et hostes/expedior: dant tela locum flammaeque recedunt.*” (Bajo hacia mi morada; un dios me guía/a través del incendio de la batalla; dardos y llamas a mi paso se abren).<sup>37</sup> Hay que recapitular en qué contexto se dicen estos versos:

Resistencia de Anquises a abandonar Troya; mas, decidido en vista de un prodigio celeste, llévaselo Eneas, seguido de Ascanio y de su esposa Creúsa, que se le pierde en la confusión y, después de buscarla inútilmente y de aparecérsese su sombra para anunciarle que ya no existe, sale por fin de la ciudad, llevando de la mano a su hijo y en hombros a su padre, y se encamina a las montañas.<sup>38</sup>

Sin embargo, algunos versos antes, se le aparece en sueños a Eneas la sombra de Héctor, que le anuncia el desastre de la patria y “le entrega la estatua de Vesta y el fuego sagrado”.<sup>39</sup> Así, la evocación del fuego sagrado en dicho fragmento carga de significado el concepto iconográfico de Sigüenza: precisamente en el templo de Vesta (el objeto que acompaña el fuego sagrado en el sueño de Eneas) sacerdotisas y vírgenes lo mantienen permanentemente encendido porque es el símbolo de “la perennidad de Roma”. Además, regresamos al significado de la empresa 19, *Vicissim traditur* (es entregado alternadamente) de Saavedra en donde la mano que entrega a otra una antorcha significa la luz encendida del Estado, la cual recibe su sucesor. En el *Teatro de virtudes* es claro que el brazo que entrega la antorcha “del Estado” es

36. Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, 287-288.

37. Virgilio, *Eneida*, intr. por Pollux Hernández (Madrid: Cátedra, 2010), v. 632-633.

38. Pollux Hernández, “Introducción” en *Eneida* de Virgilio (Madrid: Cátedra, 2010), 54.

39. Hernández, “Introducción”, 54.

el brazo siniestro de Huitzilopochtli y el brazo que la recibe es el del marqués de la Laguna. Entonces, cobra sentido el mote *ducente deo* (un dios me guía): “bajo hacia mi morada; un dios me guía/a través del incendio de la batalla; dardos y llamas a mi paso se abren”. Ahora bien, ¿por qué es el brazo izquierdo? Primero, de acuerdo con la emblemática cristiana, específicamente, san Agustín y los Padres de la Iglesia, “fue la mano izquierda la que la emblemática de los primeros siglos consagró sobre todo como emblema de la justicia del Cristo Rey, mientras que la derecha era imagen de su misericordia, de su bondad y de su generosidad”.<sup>40</sup> Y, por otro lado, Sigüenza busca justificar una característica que, por añadidura, le pertenece al dios azteca, pero ahonda en el tema citando otras autoridades, representativas de la tradición romana:

Y aun en lo profano y gentilicio era el fuego de los rayos siniestros (digo de los que caían por este lado) prenuncio seguro de dichas grandes. Ennio citado de Cicerón [lib. 2 de *Divinatione*]: “Cuando hacia la izquierda tronó con tempestad serena”. Y Virgilio fue de este mismo sentir [2 *Aeneid.*]: “... y con repentino fragor tronó por el lado izquierdo...” Donde comentó Donato: “Allí donde dice ‘a la izquierda’ debe entenderse ‘próspero...’ y Servio: “*Laevum* (a la izquierda) es lo mismo que próspero, cuanto celestial”. Léase a Plinio [lib. 2 *Nat. Hist.* Cap. 54] y a Plutarco [in *Pobl.*, cap. 78], lo cual no solo se entendía en el fuego, pero se observaba en los pájaros y aves en los auspicios. Así Papinio Stat. [lib. 3 *Thebaid.*]: “Da señales, trueno a tu siniestra: entonces cada uno armonice con arcana lengua los faustos augurios del ave con los astros”. Con que no fue despropósito acompañarse el brazo siniestro que declara el nombre de Huitzilopochtli con el pájaro *huitzilín* y con la antorcha, cuando todo ello sirvió de prenuncio a su felicidad y a su dicha.<sup>41</sup>

---

40. Charnonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo*, nota de la editora, 114

41. Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, 287-288.

Es claro que esta particularidad zurda del dios tuviera que ser justificada por el autor, debido a los valores negativos que le adjudicó la religión cristiana a tal adjetivo, ya que izquierdo significaba “vale también lo mismo que torcido, o no recto, física o moralmente; aunque en lo moral se dice más cultamente siniestro”,<sup>42</sup> y esta última: “vale cosa infeliz, funesta o aciaga”.<sup>43</sup> Y en la Biblia, en el antiguo testamento, en Mateo 25:31-41 se lee lo siguiente:

Y cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará en el trono de su gloria. Y serán reunidas delante de él todas las gentes; y los apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos. [...] Entonces dirá a los que estarán a la izquierda: apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y para sus ángeles.<sup>44</sup>

Así, en cuanto al uso del lado izquierdo. Sigüenza rechaza la interpretación negativa del cristianismo, reinterpreta el significado mexicano y lo autoriza con la cultura romana por medio de la erudición de varios escritores: Ennio, Virgilio, Donato, Servio, Plutarco y, por último, con Papinio Estacio, otorgándole verosimilitud a su argumento.

Para seguir con la descripción de la empresa: una vez detallada la parte superior de la imagen, dice Sigüenza que “en el país se representó en el traje propio de los antiguos chichimecas al valeroso Huitzilopochtli”. Al respecto, Helga van Hülgen comenta

le pone de traje “el propio de los antiguos Chichimecas” lo cual significa que probablemente pensó en un traje real como el de Nezahualpilli, rey de Texcoco y *chichimécatl tecutli* (príncipe chichimeca), representado en el *Códice Ixtlilxóchitl*, que tenía en su biblioteca.<sup>45</sup>

---

42. *Diccionario de Autoridades*, s. v., ‘Izquierdo’.

43. *Diccionario de Autoridades*, s. v., ‘Siniestro’.

44. *Santa Biblia. Antiguo y nuevo testamento* (Nueva York: Sociedad Bíblica Americana), 31.

45. Helga van Hülgen, *La línea prehispánica*, 220.

Enseguida, se menciona que el quinto guerrero mostraba a diferentes personas lo que salía de las nubes y “los exhortaba al viaje proponiéndoles el fin y el premio, con las palabras del Génesis (capítulo 43) *Ingentem magnam*”. Tal gesto alude a las peregrinaciones de tribus nómadas en las cuales “Huitzilopochtli intervenía para estimular la marcha y castigar duramente a aquellos que se detenían en el camino. Las antiguas tradiciones relatan que bajo la forma de colibrí repetía sin cesar a los aztecas las palabras: “marchemos, marchemos”.<sup>46</sup> Tal anécdota ya había sido narrada por el autor:

Cuando movido del canto de un pájaro, que repetía *tihuí, tihuí*, que es lo mismo en el dialecto mexicano que vamos, vamos, persuadió al numeroso pueblo de los aztecas el que dejando el lugar de su nacimiento, peregrinase en demanda del que les pronosticaba aquel canto, que tenía por feliz prenuncio su fortuna.<sup>47</sup>

Además de tal personificación de Huitzilopochtli, más adelante, el autor agrega dos características al nombre del dios mexica, que le otorgan un significante más a su empresa:

El mismo Torquemada [lib. 6, cap. 21] le dio su verdadero nombre de *Huitzilopochtli* diciendo (y muy bien) que se deduce de *huitzilin*, que es el pajarito que llamamos chupa-flores, y de *tlahuipochtli* que significa nigromántico o hechicero, que arroja fuego, o como quieren otros de *opochtli*, que es mano siniestra.<sup>48</sup>

Asimismo, también se relaciona a Huitzilopochtli con la voluntad de seguir en el camino. En cuanto a las palabras que pronuncia el dios enemigo de la pasividad, también son explicadas por don Carlos:

---

46. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, 175.

47. Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, 286.

48. Sigüenza y Góngora, 285-286.

*ingentem magnam* son los mexicanos quienes se encumbraron en “grandeza y soberanía”: “mereciendo la denominación generosa de gente grande (es decir, gran pueblo)”.<sup>49</sup>

Finalmente, en cuanto al concepto que construye Sigüenza, el autor reconoce que el primer destinatario será el virrey:

Consecuencia es que se deduce de la naturaleza de las cosas, en su continua serie, la moralidad que en esta empresa le ha de servir al Príncipe de dictamen, debidamente, si en ella se advierte la dependencia con la primitiva causa a que debemos el subsistir, por aquella conexión de Dios y de todas las cosas que explicó con elegancia Apuleyo [apud Chokier in *Thesaur. Politic.* lib. 1, cap. 5]: “En verdad Dios está en todas las cosas y todo viene de Dios”.<sup>50</sup>

Así, Sigüenza continúa una página y media más asegurando el argumento del *deus artifex* y cierra circularmente su concepto (hay que recordar que así empezó el apartado). ¿Cómo comprender la trabazón del primer concepto de Sigüenza y Góngora? El italiano Cesare Ripa define al concepto iconológico como un sistema encadenado de correlaciones y significados:

Entendemos por conceptos, sin entrar en mayores sutilezas, todos cuantos pueden ser representados mediante las palabras, pudiéndoseles dividir a su vez en dos clases, para mayor comodidad. Una de ellas consiste en afirmar o negar alguna cosa respecto de alguien [...] el segundo modo, se ejerce el arte de dar forma a aquellas otras imágenes que pertenecen a nuestro discurso, por la correlación que con las definiciones establecen y tienen. Y sépase que solo estas abarcan la descripción de virtudes y

---

49. Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, 289.

50. Sigüenza y Góngora, 289.

vicios, y de todo aquello que con ambos se convienen, son que tengan por lo tanto que a formar o negar cosa alguna.<sup>51</sup>

Es decir, las variadas conexiones simbólicas del brazo siniestro, el fuego y la antorcha, el carácter bélico del camino y la insistencia en mencionar que Dios es origen de todas las cosas, terminan en la voluntad, potencia del alma con la cual don Carlos comienza el viaje alegórico. Séneca explica dicha potencia en la carta XLI “Sobre el Dios interior”, idea cercana al cristianismo:

No hay que levantar las manos al cielo, ni rogar al custodio del templo para que nos admita junto al oído de la estatua, como si de este modo pudiésemos ser oídos mejor; cerca de ti está Dios, contigo está, dentro de ti está. Te digo, Lucilio, que el espíritu sagrado mora dentro de nosotros y examina y custodia nuestros males y nuestros bienes. Según le tratamos nosotros, así él nos trata. Ningún hombre es bueno sin Dios; ¿acaso puede alguno levantarse sobre la fortuna sin su ayuda? Él da consejos magníficos y rectos. En cualquier hombre bueno habita Dios; qué Dios, es incierto.<sup>52</sup>

Y más adelante, la imagen de un hombre con voluntad:

Al alma excelente, moderada, que pasa por todo como si fueran cosas pequeñas, que se ríe de lo que tememos y de lo que deseamos, la mueve un poder celestial. Cosa tan grande no puede sostenerse sin la ayuda de la divinidad. Así es que en su mayor parte está allí de donde descendió. A la manera que los rayos del sol tocan a la tierra, pero se quedan allí de donde son enviados, así el alma grande y sagrada, enviada acá para que conozcamos más de cerca lo divino, convive ciertamente con

---

51. Cesare Ripa, *Iconología*, trad. del latín y griego de Rosa María Mariño Sánchez y Fernando García Romero; trad. del italiano Juan Barja y Yago Barja, Tomo 1 (Madrid: Akal, 2016), 46.

52. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 97.

nosotros, pero queda adherida a su origen; de allí pende, hacia allá mira, allá se apoya y, como un ser mejor, interviene en nuestras cosas.<sup>53</sup>

De esta manera se germina la primera aprehensión del exordio aindiado del *Teatro de virtudes* transportado por Huitzilopochtli: la voluntad debe ser la primera potencia del alma del virrey y de los lectores y espectadores para poder emprender la travesía estética e interpretativa.

## Reflexiones finales

Queda clara la trascendencia de la sabiduría pues de ella parten todas las virtudes. Con la explicación iconográfica y la idea “todo parte de Dios”, es posible imaginar una disposición simbólica en la cual, Huitzilopochtli, colocado al mismo nivel del Dios cristiano, se encuentra en el centro del círculo que forman a su alrededor las doce virtudes políticas. Así, su *Teatro* comienza con Dios porque como expresó Nicolás de Cusa, en 1453:

todo lo que pueda parecer verdadero en la mirada de la imagen de Dios es mucho más verdadero en la verdadera visión de Dios. En efecto, Dios, que es la suma de toda perfección y mayor que lo que se pueda pensar, es llamado ‘theos’ porque lo ve todo.<sup>54</sup>

El tratamiento que ofrece don Carlos al virrey y al resto de los lectores-espectadores de su portada triunfal parte de la *visione dei*, en la cual se encuentran las razones de todas las cosas estudiadas desde una visión absoluta. Por otro lado, Sigüenza, *homo faber* y demiurgo de su propio artefacto erudito, refleja la constante búsqueda del conocimiento universal a través de los ojos corporales, mentales e

---

53. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 98.

54. Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, trad. e intro. de Ángel Luis González (Navarra: Imagraf, 2009), 69.

intelectuales, así como Dios es la razón absoluta de todas las cosas creadas. Con seguridad, el inventor del *Teatro* tenía consciencia de tal perspectiva, recordemos lo que comenta en el *Alboroto y motín de los indios de México*: “el que mira un objeto, interpuesto entre él y los ojos un vidrio verde, de necesidad, por teñirse las especies que el objeto envía en el color del vidrio que está intermedio, lo verá verde”<sup>55</sup> Y Nicolás de Cusa (de quien es probable tomara la idea):

Lo mismo que el ojo del cuerpo, mirando a través de un vaso rojo, juzga que todo lo ve rojo, y si lo hace a través de un vaso verde considera que todas las cosas son verdes, así también cada ojo de la mente, velado por la contracción y la pasión, te juzga a ti, que eres el objeto de la mente, según la naturaleza de la contracción y de la pasión.<sup>56</sup>

De este modo, comienza el ejercicio de memoria simbólica, Dios, Huitzilopochtli, la voluntad, todo sintetizado en el jeroglífico del colibrí y el fuego en la mano izquierda que se sitúa en el centro de la imagen, revela un tipo de conocimiento que permaneció “vedado” por muchos siglos:<sup>57</sup> Carlo Ginzburg explica en el capítulo “Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII” una conjetura que partió de un versículo de san Pablo (en la Vulgata de San Jerónimo): “*noli altum sapere, sed time*” cuyas primeras interpretaciones se enfocaban en que tal mensaje era “una admonición contra el conocimiento ilícito de las “cosas altas.” “Esta noción fue cambiando gracias a las reflexiones de Erasmo de Rotterdam en el *Antibarbari* en donde aseguró: “estas palabras no condenan la erudición, sino que tienden a apartarnos del orgullo por nuestros éxitos mundanos”<sup>58</sup> y gracias a la traducción de Lactancio y Ambrosio del verbo “*sapere*”,

---

55. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de los indios de México*, edición facsimilar, (UNAM/Biblioteca de Escritores Políticos, 1986), 152.

56. De Cusa, *La visión de Dios*, 79.

57. Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (Barcelona: Gedisa, 1999), 96-108.

58. Citado por Ginzburg, *Mitos, emblemas*, 94.



como búsqueda de la verdad. Así, surge una “nueva ciencia” en la que los *arcana naturae* comenzaron a ser descubiertos para llegar a un tipo de conocimiento formado de tres tipos de conocimiento: el cósmico, el religioso y el político, ámbitos de los que Sigüenza parte para la construcción conceptual de las virtudes, partiendo del “*sapere aude*” de Horacio: “es peligroso conocer lo que está en lo alto” pero “atrévete a conocer”.

Finalmente, podemos ver a Sigüenza como traductor o intérprete del propio modelo de ideas que almacenaba en su memoria, generando, a su vez, un juego para sus múltiples lectores, siguiendo una de las premisas de Gadamer: “el arte de escribir tiene siempre como meta, tanto en el ámbito teórico-científico como en el del habla viva, “forzar al otro a comprender” (utilizando palabras de Fichte)”<sup>59</sup> y de esa forma, si se está dispuesto a seguir la cadena del entendimiento, los lectores del *Teatro* le otorgan estabilidad a los conceptos siendo no solamente lectores (traductores, según Gadamer), sino también fungiendo el papel de interlocutores: “El mayor orgullo del intérprete solo puede ser que nuestra interpretación sea una simple inter-locución y que se inserte como si fuese de suyo en la relectura del texto original y desaparezca”.<sup>60</sup>

---

59. Hans-Georg Gadamer, *Arte y verdad de la palabra* (Barcelona: Paidós, 2012), 84.

60. Hans-Georg Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, 93.

## Fuentes de investigación

- Charbonneau-Lassay, Louis. *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. Traducido por Francesc Gutiérrez, Sophia Perennis. t. 1. Barcelona, 1997.
- Cicerón. *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999.
- Cusa, Nicolás de. *La visión de Dios*. Traducción e introducción de Ángel Luis González. Navarra: Imagraf, 2009.
- Gadamer, Hans-George. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Gracian, Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*. Editado por Evaristo Correa Calderón. ts. 1-2. Madrid: Castalia, 1969.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Traducido por de Jorge Ferreiro Santana. México: FCE, 2013.
- Ginzburg, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Hernández, Pollux. Introducción en *Eneida* de Virgilio. Madrid: Cátedra, 2010.
- Kügelgen, Helga von. “La línea prehispánica. Carlos de Sigüenza y Góngora y su *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*”. En *Pensamiento europeo y cultura colonial* de Karl Kohut y Sonia V. Rose. Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1997.
- López Austin, Alfredo. “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 7 (1967).
- Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, t. 1. Madrid: Gredos, 1979.
- Ripa, Cesare. *Iconología*. Traducción del latín y griego de Rosa María Mariño Sánchez y Fernando García Romero; Traducción del italiano Juan Barja y Yago Barja. T. 1. Madrid: Akal, 2016.

- Rodríguez, Dalmacio. *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*. México: UNAM, 2014.
- Santa Biblia. Antiguo y nuevo testamento*. Nueva York: Sociedad Bíblica Americana.
- Saavedra Fajardo, Diego. *Empresas políticas*. Editado por Sagrario López Poza. Madrid: Cátedra, 1999.
- Sejourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México Antiguo*. México: FCE/SEP, 1957.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Obras históricas*. Editado por Javier Rojas Garcidueñas. México: Porrúa/UNAM, 1960.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Alboroto y motín de los indios de México*. México: UNAM/Biblioteca de Escritores Políticos, 1986. Edición facsimilar.
- Séneca, L. Anneo. *Cartas a Lucilio*. Editado por José M. Gallegos Rocafull. México: UNAM, 1980.
- Virgilio Marón, Publio. *Eneida*. Edición bilingüe de Aurelio Espinosa Pólit. Madrid: Cátedra, 2010.

# LETRAS DE ESCRIBANÍAS Y ESCRITORIOS NOVOHISPANOS

*✎ Anotaciones manuscritas  
y manuscritos en circulación*

ANA CECILIA MONTIEL ONTIVEROS  
UAEMEX

IDALIA GARCÍA AGUILAR  
UNAM

[↩ volver a la tabla de contenido](#)

*La complicada trama entre manuscrito e impreso,  
la relación del lector con los textos y la relación de la oferta  
con la demanda muestran un panorama rico y complejo  
que incidió en la formación del mercado lector.*

Pedro Rueda, 2012.



Impresos y manuscritos tuvieron un papel fundamental en la circulación de saberes en territorios como los de la América Ibérica. Sin embargo, en algunos países el interés por la investigación privilegió a los primeros antes de los segundos en la construcción de un patrimonio cultural. Con la introducción de la cultura escrita europea y sus prácticas en estas geografías se ejerció más ampliamente el aprendizaje y la práctica de la escritura. Así, se compusieron manuscritos como: apuntes de aprendizaje, recetarios de cocina, memoriales, correspondencia, descripciones y otros productos escritos. Algunos de estos objetos fueron elaborados con la intención de transformarse en textos impresos y otros núm. Por el contrario, estos últimos fueron escritos para circular en comunidades de interpretación específica y por eso se mantuvieron siempre como manuscritos en colecciones novohispanas. Aquellos manuscritos pensados para su transformación impresa fueron hechos a imagen y semejanza de su pretensión, pero no todos consiguieron la deseada transformación. Por su parte, los libros impresos en Europa y Nueva España fueron diseñados y estructurados para recibir los trazos manuscritos de quienes compraban, donaban, leían, reflexionaban, soñaban,

construían nuevos textos o corregían los propios y ajenos, practicaban su escritura e incluso censuraban el pensamiento. De esta manera, las letras manuscritas novohispanas transitaron entre estos dos productos escritos dejando trazos o huellas de diferentes letras y habilidades caligráficas que hoy constituyen una de las mejores evidencias del impacto que la cultura escrita tuvo por casi trescientos años. Este artículo mostrará las características de tan singular legado cultural.

### **Anotaciones manuscritas y manuscritos en circulación**

La riqueza cultural de cada país integra numerosos objetos considerados “bienes patrimoniales” entre los cuales se conservan tanto hermosos palacios como humildes casas y, especialmente, un conjunto de objetos que habitaron esos espacios al igual que los seres humanos que los produjeron. Esos objetos fueron heredados entre generaciones transitando también en su valoración social, gracias a la cual unos fueron conservados y otros lamentablemente olvidados, relegados y finalmente destruidos. Por ello, cada sociedad, en diferentes momentos de su historia, privilegió el interés por ciertos objetos por encima de otros; condición de la que nuestro país no ha estado exento a pesar de ser un país con una historia extraordinaria. Historia que se manifiesta justamente en todos esos objetos conservados en repositorios nacionales y extranjeros. En México se pueden encontrar documentos, libros y manuscritos que representan la evidencia más contundente de la apropiación de una cultura escrita que se desarrolló en Europa desde el fin del periodo medieval.

En ese conjunto patrimonial resulta notorio el número de estos objetos de la cultura escrita que se elaboraron durante el periodo virreinal, frente a las tajantes afirmaciones sobre una sociedad novohispana mayoritariamente analfabeta. Tales objetos fueron escritos tanto en castellano como en las lenguas indígenas del territorio.

En efecto, el temprano establecimiento de la imprenta en la ciudad de México, entre todos los territorios de la América española, y la consecuente producción de esos “primeros libros” a partir de 1539, justifica que frecuentemente se entienda la historia del libro en México como una trayectoria lineal en la cual se pasó del uso de los *amoxitin*<sup>1</sup> al uso del libro impreso en los talleres novohispanos o en los europeos. Lo cierto es que la introducción de los valores culturales occidentales no fue un proceso de substitución absoluta de los valores propios de las culturas prehispánicas, sino todo lo contrario. Es decir, ambas culturas en su convivencia se comenzaron a integrar en un proceso histórico complejo, no exento de numerosas problemáticas, una idea propia que amalgamó ambos valores en lo que hoy conocemos como cultura novohispana. En esta, los objetos escritos no fueron menores en importancia, sino todo lo contrario, ya que fueron protagonistas de la cultura escrita del territorio.

Dicha cultura se basa en la elaboración y transmisión de los textos, lo que requiere pensar en los diferentes usos de la escritura y en la apropiación que los sujetos hacían de esta en sus prácticas cotidianas culturales, religiosas, económicas, alimentarias, musicales o sociales. Así, cuando se analiza esta cultura como un objeto de estudio nos preguntamos sobre:

quién escribe, por qué escribe, para qué se escribe [y, por tanto se] analiza todo el contexto que rodea la escritura y estudia sobre todo los usos y la difusión de la escritura, la lectura, los libros, la escuela, los documentos cotidianos, las memorias escritas...<sup>2</sup>

Por su complejidad, el estudio de la cultura escrita además requiere de métodos de análisis interdisciplinarios que consideren el contexto histórico en que se elaboraron esos testimonios escritos. En este

---

1. En náhuatl, plural de *amoxtli*.

2. Definición de cultura escrita, del grupo de investigación Urdimbre, [http://www.ub.edu/contrataedium/taediumcast/ordit/cultura\\_escrita.htm](http://www.ub.edu/contrataedium/taediumcast/ordit/cultura_escrita.htm).



sentido, cada objeto se explica en su contexto, pues de este se extrae información valiosa de la cultura de cada momento, solo así podemos apreciar y comprender similitudes, diferencias e innovaciones en la producción, transmisión, valoración y representación de los objetos escritos para cada sociedad.

Por ende, el estudio de la cultura novohispana ha tenido por característica, desde su formalización como campo de estudio en 1945 con la fundación del Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, un escaso interés por profundizar en la función y significado de esos objetos escritos que, por el contrario, han sido fuentes esenciales para todos los estudios históricos de ese periodo colonial ya sean enfocados al arte, la economía, la religión, la sociedad y otros aspectos igualmente relevantes. Aunque el libro impreso dentro de los vastos objetos de investigación que abarca la historia de esta cultura ha sido el principal objeto de interés por numerosas razones, no se abordará aquí pues lo que pretendemos es destacar a ese otro objeto prácticamente relegado: el libro manuscrito y junto con él las prácticas de escritura que se depositaron en los libros impresos durante el periodo colonial. Nuestro interés reside no solo en los escasos estudios dedicados a tales prácticas, sino que en conjunto los textos manuscritos ofrecen una información diferente sobre los usos de la escritura y por tanto, obligan a reflexionar sobre los mecanismos de aprendizaje.

En efecto, durante mucho tiempo se estableció como mecanismo de medida las capacidades de las personas para firmar los documentos,<sup>3</sup> pero ahora empezamos a relacionar esa alfabetización con la circulación e impacto de los materiales empleados para la enseñanza de la escritura y de la lectura tales como cartillas, silabarios, catones y otros. Estos objetos no han sido considerados en la historia de la cultura escrita en la Nueva España pese a las cantidades considerables

---

3. Ofelia Rey Castelao, "Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen", *Bulletin hispanique* 100, núm. 2 (1998): 272-273. <https://doi.org/10.3406/hispa.1998.4973>.

que fueron registradas en los cajones que llegaron por las redes comerciales entre Europa y América desde el siglo xvi y hasta el siglo xviii. Una muestra de esta importancia son el número de ejemplares del “Catón christiano” que se registraron en los dieciséis cajones de libros que fueron enviados al comerciante de la Ciudad de México, Francisco Xavier Jiménez, en 1776: primero 60, y líneas adelante de forma separada 66, 60, 81, 30, 48, 12, 3, 40, y finalmente 36.<sup>4</sup> Es decir, 436 materiales que también fueron usados “en las escuelas para el aprendizaje de la lectura”,<sup>5</sup> además de la doctrina cristiana.

Por otro lado, la investigación histórica ha prestado un interés muy puntual sobre quienes ejercieron el oficio como maestros en “el arte de leer y escribir” y maestros de primeras letras durante todo el periodo colonial,<sup>6</sup> pues se ha privilegiado más el estudio de la enseñanza universitaria. Ambos oficios, que eran diferentes hasta el siglo xviii,<sup>7</sup> fueron regulados durante el Virreinato en las “Ordenanzas de maestro del noble arte de leer y escribir” en 1601.<sup>8</sup> Estas normas fueron demandadas por los mismos maestros que tenían escuela para enseñar “el arte de leer, escribir y contar” a usanza de lo que se hacía en Castilla. Ellos fueron responsables de transmitir, además de la lectura y la escritura, el conocimiento de los guarismos que incluían las cuentas básicas: sumar, restar, multiplicar y dividir.

En esta normativa se estableció que los maestros podían tener escuela siempre que fuesen examinados por maestros calificados y así

---

4. *Factura de 16 cajones de libros que remite de Veracruz Manuel de Vera a entregar a Francisco Xavier Martínez, del comercio de esta ciudad*, México, 1776, en AGN, Inquisición, exp. 155, foja 393-394. [https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?oId=9EwvrG8B5\\_JQcQ5lSlh](https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?oId=9EwvrG8B5_JQcQ5lSlh).

5. Antonio Viñao Frago, “Alfabetización e ilustración diez años después (de las evidencias directas a indirectas)”, *Bulletin hispanique* 100, núm. 2 (1998): 266-267.

6. María del Rosario Rentería Alcántara, “La abolición del gremio de maestros de primeras letras” (tesis doctoral, UPN, 2021), <https://dppse.upnvirtual.edu.mx/images/La-abolicion-del-gremio-de-maestros-de-primeras-letras.pdf>.

7. Kenya Bello, “El arte de la caligrafía en el siglo xviii. Aproximaciones a la historia social de la escritura en el mundo hispánico (España y Nueva España)”, *Trashumante: revista americana de historia social*, núm. 7 (2016): 15.

8. Edmundo O’Gorman, “La enseñanza primaria en la Nueva España”, *Boletín del archivo general de la nación* 3, núm. 31 (1986): 68-71.

obtener una carta de examen que daría fe de sus habilidades, por esta razón demandaban ese documento que era la confirmación de un oficio.<sup>9</sup> Ejercer el oficio sin dicha carta estaba penado con “veinte pesos de oro común” que incluso aplicaba a las “amigas de muchachas” que recibían “muchachos para enseñarlos a leer”. Estos maestros podían participar en una enseñanza institucional como la que existía en los colegios jesuitas. En dicha enseñanza básica también participaron quienes apoyaron las labores de evangelización de los frailes y misioneros como los indios donados, quienes estaban a cargo de transmitir la doctrina cristiana que requería de la lectura memorística,<sup>10</sup> pese a que la ordenanza prohibía que fuesen maestros.

En el arte de las letras hay un grupo singular que no es mencionado en las ordenanzas: los calígrafos, quienes enseñaban a dibujar letras y que fueron responsables de transmitir el arte de la caligrafía. En Europa fueron autores de numerosos manuales y tratados al respecto<sup>11</sup> en donde defendían sus métodos de enseñanza e innovaciones. Siempre se ha considerado a Luis Lagarto, calígrafo sevillano, como el introductor de este arte en Nueva España porque llegó en 1596 para ilustrar los libros de la Catedral de la ciudad. Lo cierto es que hubo muchos artesanos de gran calibre que fueron requeridos para trabajar en este territorio y quienes debieron transmitir su oficio como otros.

Los llamados también pendolistas e iluminadores, alcanzaron una maestría realmente notable que se aprecia en un enorme conjunto de objetos que se han conservado y que incluye ejecutorias de Hidalguía, patentes, mercedes y diferentes manuscritos como los libros de coro.<sup>12</sup>

---

9. *Expediente de Confirmación del oficio de maestro examinador en el arte de leer, escribir y contar en México a Juan Domínguez*, México, 1696, en AGI, 200, núm. 60, <https://pares.mcu.es:443/ParesBusquedas20/catalogo/description/367653>.

10. María Guadalupe Cedeño Peguero, “Maestros de primeras letras de la Nueva España, siglos XVI y XVII”, *Historia de la educación*, núm. 36 (2017): 33-35.

11. Ana Martínez Pereira, “Los manuales de escritura de los Siglos de Oro: problemas bibliográficos”, *Litterae: cuadernos de cultura escrita*, núm. 3-4 (2003): 138.

12. Silvia Salgado Ruelas, “Libros corales en la Nueva España”, en *Celebración y sonoridad en hispanoamérica, siglos XVI-XIX* (México: UNAM, 2020), 58-68.

También habría de considerar qué habilidades particulares podrían ser enseñadas en otros oficios y no necesariamente en aquellos basados en el uso de la pluma, como lo eran notarios y escribanos.<sup>13</sup> Estos últimos no tuvieron formación institucional sino hasta el siglo XVIII y, por tanto, la transmisión de su conocimiento fue entre generaciones y por lazos familiares. Así, el muchacho español Joseph de Aldavia fue entregado a los 10 años por su madre al agujetero Felipe Osorio para aprender el oficio por cuatro años y para que se le enseñara a “leer y a escribir”.<sup>14</sup> Todo lo anterior muestra una distribución social mayor del aprendizaje de los rudimentos mínimos de la cultura escrita en el territorio novohispano, pero también las múltiples formas que existieron para acercarse a este conocimiento en una “Babel educativa” en la que esta transmisión debió ser espontánea, desordenada y caótica.<sup>15</sup>

Con esta información disponible resulta evidente que los usos y prácticas de la cultura escrita en la Nueva España fueron mucho más complejos y variados de lo que hemos supuesto. Por otro lado, solamente tenemos evidencia material de esas prácticas escriturarias porque las lecturas mantienen esa condición incierta. Sabemos que se leían todos esos libros impresos y manuscritos que circularon en el territorio novohispano por más de trescientos años, pero no tenemos evidencias claras de las formas de lectura y de apropiación de los textos. Ciertamente, algunas de esas evidencias asociadas con la lectura son las anotaciones manuscritas hechas en libros novohispanos, que son muestras de escritura que ofrecen una riqueza de información pero que también representan una temática poco atendida en

---

13. Víctor Gayol, “¿Por todos los días de vuestra vida...? Oficios de pluma, sociedad local y gobierno de la monarquía”, en *Los oficios en las sociedades indianas* (México: UNAM, 2020), 304-310.

14. *Concierto de aprendizaje y curaduría de Joseph de Aldavia*, Escribano Juan Pérez de Rivera Cáceres, 1643, ANOTDF, Notaria 630, vol. 4365, foja 347r-347v. <https://cpagncmxvii.historicas.unam.mx/ficha.jsp?idFicha=630-PECJ-4365-156>.

15. Antonio Castillo Gómez, “Garabatos y ejercicios de escritura en un ejemplar del “Tratado sobre la forma que se ha de tener en el oír de la misa” de Alfonso Tostado (Alcalá, 1511)”, *Signo: revista de historia de la cultura escrita* 3 (1996): 199.

los estudios de la historia de nuestra cultura escrita. De ahí la necesidad de atender esta problemática y contribuir a un conocimiento más integral de los objetos de la cultura escrita. Aquí pretendemos mostrar las evidencias novohispanas de escrituras que muestran como esos objetos no solo convivieron sino que, sobre todo, se complementaron.

### **Letras de escribanías y letras de escritorios**

En este orden de ideas, comprender un objeto de estudio tan complejo como lo representa el mundo manuscrito en el periodo virreinal obliga a reflexionar, por un lado, sobre el aprendizaje de la escritura, por otro, sobre la circulación del libro manuscrito y, finalmente, sobre el uso de los impresos como soporte de numerosas anotaciones manuscritas con finalidades diversas. Estas últimas, pueden perfectamente organizarse en una tipología que sirva para su análisis para resaltar su importancia en la valoración del legado bibliográfico novohispano. La intención de este trabajo es comprender mejor las relaciones que existieron entre manuscritos e impresos como una más de las prácticas culturales presentes en las diferentes comunidades de interpretación de Nueva España. Prácticas que debieron compartirse con residentes de otros territorios y quizá, en algunos casos, manifestarse como prácticas diferenciadas o particulares.

Como hemos visto, no contamos con una información muy precisa sobre el complejo mundo del aprendizaje de la escritura en la Nueva España considerando tanto a los agentes sociales, como los métodos de aprendizaje, contenidos, materiales y, especialmente, el impacto o alcance social de las dos habilidades: escritura y lectura. No obstante, las evidencias históricas identificadas permiten delinear esos futuros caminos de investigación. Con esta premisa queremos destacar aquí solamente dos aristas de este mundo cultural: los diferentes manuscritos elaborados en el territorio novohispano y las anotaciones manuscritas que encontramos en los libros impresos

que podemos ubicar históricamente en ese periodo. En ambos casos, manuscritos y anotaciones, se pueden relacionar con personas residentes en la Nueva España que debieron haber aprendido la escritura en algún momento de su vida, ya fuese en la corte peninsular o en este territorio.

En consecuencia, los propios elementos manuscritos dan cuenta de los niveles de aprendizaje y capacidades de esta habilidad debido a los distintos usos de la escritura y del libro como objeto de registro y comunicación en la Edad Moderna. La ordenanza de los maestros reconocía estas habilidades y conocimientos como necesarios para enseñar:

El que hubiere de usar el dicho arte ha de saber leer romance en libros y cartas misivas, y procesos, y escribir las formas de letras siguientes: redondilla grande y más mediano, y chico, bastardillo grande y más mediano, y chico, que son dos formas de letras que los maestros han de saber, y éstas bien formadas [...también han de saber] las cinco reglas de cuenta guarisma, que son sumar, restar, multiplicar, medio partir y partir por entero, y todas las demás cuentas necesarias, y sumar cuenta castellana, porque los discípulos sepan sumar cuenta castellana como guarismo.<sup>16</sup>

Resulta evidente que quienes examinaron a los maestros, debían manejar perfectamente dichos conocimientos para los cuales contaban con numerosos impresos que explicaban las particularidades de las letras, de los guarismos y de los métodos de enseñanza. Por ejemplo, para explicar la cuenta castellana de los guarismos, útiles para cualquier mercader, podían emplear los libros compuestos por Juan de Ortega<sup>17</sup> o Juan Gutiérrez de Gualda<sup>18</sup> que explicaban, además de las

16. Ordenanza tercera y cuarta. O'Gorman, *La enseñanza*, 70.

17. Juan de Ortega, *Arte breve y provechoso de cuenta castellana y arithmetica*. (Çaragoça: Miguel de Capila, 1559), <https://onb.digital/result/1039F441>.

18. Juan Gutiérrez de Gualda, *Arte brebe y mvy probechos de cuenta castellana y arismetica, donde se demuestran las cinco reglas de guarismo por la cuenta castellana, y reglas de memoria* (Impresso en Çaragoça: en casa de Miguel de Guesa: a costa de Miguel de Suelues ..., 1569), [https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/117128/1/file\\_1.pdf](https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/117128/1/file_1.pdf).

cuentas básicas, las unidades de medida como arrobas, varas, fanegas, onzas, quintales y otros.

Particularmente estos libros no se encuentran en los antiguos fondos mexicanos ni en los testimonios históricos hasta ahora analizados, a diferencia de las ediciones del libro *Aritmetica, practica, y especulativa*, de Pérez de Moya que no solamente estaba en varias bibliotecas coloniales,<sup>19</sup> sino que también se encuentra bastante bien representado en el mercado del libro entre 1601 y 1644.<sup>20</sup> También encontramos otros libros pragmáticos más enfocados al trabajo de los mercaderes como *Antorcha aritmetica practica*, de Juan Antonio Taboada y Ulloa,<sup>21</sup> que lo tenía en venta el librero Antonio Espinoza de los Monteros. Sin embargo, debemos anotar que hasta ahora no hemos encontrado evidencias de bibliotecas pertenecientes a maestros de escritura o maestros en el “arte de leer, escribir y contar” como en otras latitudes, donde se encontraban materiales para la enseñanza como “más [de] quinientas muestras de diferentes autores para enseñar a escribir” o “Cartilla de la contaduría mayor de quantas”.<sup>22</sup>

Ahora bien, las prácticas culturales de las escribanías coloniales son una rica expresión de las formas materiales y simbólicas de expresión y comunicación durante el periodo colonial. No obstante, merecen particular atención aquellos documentos donde coexisten elementos de las prácticas de registro mesoamericanas con la

---

19. Se puede consultar la edición de 1652, en la Biblioteca Hispánica Digital, <http://bdh.bne.es/bnsearch/detalle/bdh0000012655>. Hemos encontrado evidencia en el territorio novohispano de las ediciones de 1631, 1643 y 1723. Kobino: circulación de libros en Nueva España, <https://libant.kohasxvi.mx/cgi-bin/koha/opac-main.pl>.

20. Pedro Rueda Ramírez, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con américa en la carrera de indias, siglo XVII* (Sevilla Universidad; Diputación; CSIC: 2005), 423.

21. Juan Antonio Taboada y Ulloa, *Antorcha aritmetica practica, provechosa para tratantes, y mercaderes: con reglas del arte menor, y muchas breves para reducir las monedas de castilla unas en otras: declara modo seguro de comerciar con dichas monedas, la cobranza de vales, y letras de todas partes, y otras curiosidades* (Madrid: en la imprenta de Josef Otero: a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1784).

22. José Luis Barrio Moya, “La biblioteca de don Agustín García de Cortázar, calígrafo y maestro de enseñar a escribir, toledano, en el Madrid de Carlos II”, *Anales toledanos*, núm. 39 (2003): 154 y 156, [https://realacademiatoledo.es/wp-content/uploads/2014/02/files\\_anales\\_0039\\_07.pdf](https://realacademiatoledo.es/wp-content/uploads/2014/02/files_anales_0039_07.pdf).

escritura occidental, que muestran la integración del *tlacuilo* y de sus conocimientos en un nuevo orden social. Algunos de estos manuscritos coloniales, elaborados desde el siglo XVI, también se denominaron códices como se denominó a los documentos prehispánicos cuya manufactura posee todas las características distintivas del mundo americano; los nuevos son el resultado de esas dos tradiciones culturales y por tanto esta será su característica: ricas ilustraciones al paralelo de los textos escritos. Ejemplos de estos materiales son el Códice Durán, El Lienzo de Tlaxcala o, el Códice Huichapan,<sup>23</sup> que se conservan en diferentes instituciones y que en ocasiones ofrecen acceso digital a estos manuscritos.

Ahora bien, en ese orden social, la escritura fue la base de la burocracia y predominante como testimonian todos los documentos conservados en los archivos históricos y notariales del territorio. Entre los primeros, queremos distinguir aquí aquellos que nuevamente presentan la mezcla de dos culturas, conocidos como “mapas indígenas novohispanos”; un conjunto documental conservado en el Archivo General de la Nación, que son una muestra de las habilidades de los naturales de estas tierras y sus capacidades de aprendizaje.<sup>24</sup>

Entre los últimos conservados en repositorios notariales, se representa un caudal documental en el que están presentes los negocios, los conflictos, los conciertos, los aprendizajes, los matrimonios, las muertes y las sucesiones patrimoniales, entre otros asuntos de la vida cotidiana. Tales documentos son resultado de la práctica profesional de los escribanos públicos quienes transmitieron sus conocimientos y habilidades entre generaciones.

Otros, los numerosos documentos históricos conservados en archivos como el General de la Nación, son resultado de profesionales

---

23. También se conserva en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Versión digital disponible en Mediateca INAH, <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice%3A1136>.

24. Una relación de los más importantes en la Biblioteca Digital Mexicana, <http://bdmx.mx/documento/mapas-indigenas-novohispanos-agn>.



como los secretarios del Santo Oficio o de la Audiencia de México, quienes aprenderían la escritura con un maestro, en su familia o como aprendices. Estos cargos son una parte de los conocidos como “oficios de la pluma” y no necesariamente se practican por las habilidades, sino porque se tenían los recursos para comprar “el oficio”. Estos son conocidos como oficios vendibles, pero, contrario a lo que se cree, no siempre estaban a la venta.<sup>25</sup> Además de que, obviamente, no siempre una familia tendría los recursos para hacer dicha inversión que podría llegar a ser considerable. Todos estos objetos en conjunto evidencian el triunfo de la escritura sobre las formas de comunicación previa, donde predominaba la práctica manuscrita más que la impresa, pues en la cotidianidad de las instituciones y personas, la escritura manuscrita siempre estuvo presente.

Evidentemente, la práctica manuscrita de la escritura en todas sus variantes y estilos, no se redujo a fines administrativos (fuesen de control, gobierno o sometimiento), por el contrario, el mundo manuscrito amplió posibilidades que dejaron como resultado una gran variedad de libros de todas temáticas, desde las cotidianas como recetarios, memoriales, devocionarios, hasta académicas o que desarrollaron ciertos conocimientos. En este grupo, existen casos notorios como el Códice Badiano,<sup>26</sup> o los diferentes libros corales conservados en las catedrales mexicanas.<sup>27</sup> Otros manuscritos son menos conocidos como aquellos que encontramos registrados en las memorias de libros que se entregaron en diferentes trámites inquisitoriales.<sup>28</sup>

---

25. Antonio Jiménez Estrella, “Poder, dinero y ventas de oficios y honores en la España del Antiguo Régimen: un estado de la cuestión”, *Cuadernos de historia moderna* 37 (2012): 259-272, [https://doi.org/10.5209/rev\\_chmo.2012.v37.39238](https://doi.org/10.5209/rev_chmo.2012.v37.39238).

26. Se conserva en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Versión digital disponible en Mediateca INAH.

27. Un ejemplo puede ser el *In festo Seraphici Sancti Francisci* [Oficio de San Francisco] (México, 1602). Biblioteca Nacional de México (BNMX), Ms. 782.3F IGL.2.

28. Idalia García, “La vida privada de las bibliotecas: rastros de colecciones novohispanas, 1700-1800” (Bogotá: Universidad del Rosario / UAM, 2020): 216-219.

Merecen mención especial las creaciones literarias cultas o científicas que se ven representadas en prácticamente todos los repositorios nacionales, entre ellos podemos distinguir los denominados “Borradores de Cabrera” que contienen varias obras del famoso autor Cayetano Cabrera y Quintero.<sup>29</sup> La discrepancia entre la producción local novohispana y el acceso a lecturas actualizadas y variadas provenientes de las prensas europeas, en cierta medida, ha opacado la circulación de textos de factura local que, por diferentes razones, no llegaron a las prensas, pero que tuvieron una amplia circulación entre comunidades de lectores específicas. Al menos estos indican la presencia de manuscritos reportados en inventarios institucionales como los levantados tras la expulsión de los jesuitas, o aquellos mencionados en los edictos inquisitoriales. En ellos es evidente que en los escritorios de casas de formación y colegios una gran cantidad de conocimiento circulaba de manera manuscrita y que, en algunos casos, destacaban por la manufactura de esa escritura que puede considerarse exquisita como la hermosa caligrafía que distingue a las *Tablas para la reducción del oro y de la plata*.<sup>30</sup>

Otros manuscritos que no debemos olvidar representan el laboratorio de trabajo de algunos autores. Nos referimos a los cartapacios que funcionaron como las libretas contemporáneas; es decir, son manuscritos que integran textos de diferente naturaleza, textos en donde incluso se pueden apreciar las lecturas realizadas de ciertos libros, que podrían ser considerados apuntes para otras obras. Además, no debemos olvidar que existen manuscritos conservados en México cuya manufactura no es de estas latitudes sino de otras,

---

29. Cayetano Cabrera y Quintero, “Borradores de Cabrera 2 (1725-1734)”, BNMx Ms.27, versión digital.

30. Joseph Antonio Fabry, *Tablas para la reducción del oro, y de la plata, averiguación de su valor. Asi quintados, como del diezmo, y de los derechos, que deven pagar a su majestad en cualesquiera cantidades propuestas, y leyes averiguables por el ensaye según la division de sus respectivos dinerales... Parte primera, que contiene las tablas para la reducción, el valor; y los Reales Derechos del Oro, y de la Plata, que puede tener mezclada desde la suprema ley de 24 hasta la de 12 quilates*. Mexico, 1736, BNMx Ms. 1288.

como la corte de Madrid.<sup>31</sup> Otros más parecen mostrar una tendencia también común de copiar otros manuscritos para tener estos en circulación como parte de algunos copiadores profesionales,<sup>32</sup> es el caso del *Tratado de las leyes de la esposa* atribuido a la Madre Agreda,<sup>33</sup> en el que se conservan varias copias también manuscritas en diferentes bibliotecas españolas.

Obviar la relevancia que tuvieron los libros manuscritos, tanto los que son de carácter administrativo como aquellos resultado del aprendizaje y el conocimiento, en la conformación del funcionamiento de la Monarquía hispánica en América sería un error. En nuestra opinión es una forma desarticulada de entender la cultura escrita del periodo, pues como Chartier ya había escrito:

La historia de las relaciones entre manuscrito e impreso ha formulado también otras cuestiones. La primera atañe a la presencia de la escritura a mano en los libros impresos; las anotaciones marginales han sido tomadas como uno de los gestos y uno de los momentos de la técnica intelectual que rige las prácticas de lectura y escritura en los siglos XVI y XVII, es decir, la técnica de los lugares comunes. Los *marginalia* constituyen, en efecto, una manera de señalar las citas y ejemplos que el lector retiene como modelos estilísticos, datos factuales o argumentos demostrativos y que traslada del libro a su cuaderno de lugares comunes.<sup>34</sup>

En realidad, todas las evidencias muestran una amplia producción y circulación de manuscritos que no estamos considerando en la comprensión histórica del periodo novohispano. Quizá en parte se deba

---

31. "Recolección de curiosos papeles, no menos gustosos y entretenidos que útiles y propios a ilustrar en asuntos morales, políticos, históricos y otros", (1761-1762), BNMx Mss. 19-21.

32. Fernando Bouza, *Corre manuscrito: una historia cultural del siglo de oro*. (Madrid: Marcial Pons), 33.

33. María de Jesús de Agreda, "Tratado de las leyes de la esposa: conceptos y suspiros [del] corazón para alcanzar el último y verdadero fin [del] beneplácito y agrado [del] esposo y señor". BNMx Ms. 1008.

34. Roger Chartier, "El manuscrito en la época del impreso. Lecturas y reflexiones", en *La cultura del libro en la edad moderna. Andalucía y América*, (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001), 29.

al poco interés de las instituciones por elaborar catálogos descriptivos que contribuyan a su conocimiento, pero en particular a promover su estudio entre los interesados. Se trata de una tarea ineludible que requiere una considerable inversión de tiempo y de recursos que no poseen todos los acervos con colecciones manuscritas. Por el contrario, solo aquellos “importantes” pueden producir tales productos como el catálogo de las manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana,<sup>35</sup> instrumento que, lamentablemente, no ha sido digitalizado. Por ello, los rastros de la escritura en la cultura de la Nueva España se descubren cada periodo de investigación, a veces con certeza y las más con asombro, el mismo que cualquier lector tiene cuando descubre un pensamiento, un precio, una ciudad o un expurgo acompañando a aquellos que hicieron posible aumentar la producción de libros en la Edad Moderna.

### **Anotaciones manuscritas**

Dentro de la historia de la cultura escrita, los estudios sobre la producción y circulación de impresos ha sido mayormente estudiada. Como ya hemos apuntado, en el caso de la historiografía mexicana, con el libro sucede de igual manera. Hemos puesto atención a los actores de los talleres novohispanos y en las formas de los impresos confeccionados aquí; sabemos también en términos generales cómo funcionaban las redes de comercio y abastecimiento de los lectores novohispanos; todo este conocimiento ha sido construido a partir del examen de fuentes y series documentales, pero algunas obras que han llegado hasta nuestros días también hablan en ese sentido. Las anotaciones en los volúmenes (cuando las hay) son el indicio que permite al historiador del libro conocer datos relativos al valor comercial de ciertas obras o trayectorias de circulación entre distintos propietarios o poseedores.

---

35. *Manuscritos de la biblioteca palafoxiana: inventario general* (Madrid: Fundación Mapfre, 2005).

Respecto a los diversos usos de los impresos, en particular sobre las prácticas y gestos de la lectura, se ha indagado menos, en parte por las complejidades epistemológicas y metodológicas que el objeto de estudio presenta.<sup>36</sup> Consideramos que las anotaciones manuscritas son la evidencia más contundente de usos que tuvieron las colecciones novohispanas y su lectura. El acto de marcar, escribir, garabatear o hasta rayar un libro es una reacción al texto, al mensaje, y a la forma en que este se transmite. En esas notas, dibujos, signos o trazos, a veces breves, a veces extensos, el lector está interactuando con el libro, el texto, el discurso y en ocasiones incluso con el autor de la obra, incluso con otros escritores, estableciendo un diálogo intertextual, otorgando sentido a las lecturas.

Contestar ¿cómo leían?, ¿cómo interpretaban o asimilaban los textos? definitivamente no es tarea sencilla, por el contrario parece un terreno pantanoso por explorar; sin embargo, para el historiador de la lectura, las marcas o notas en los libros permiten inferir las formas de leer, prácticas de estudio y de producción de conocimiento de épocas pretéritas. Esta ruta de investigación ha sido ya explorada en otras latitudes,<sup>37</sup> en nuestro caso queremos señalar que el estudio y análisis de las anotaciones manuscritas ofrece posibilidades reales de conocimiento de las prácticas de lectura en la Nueva España, del sentido que se les daba a ciertos textos, así como de otros usos que aquella sociedad dio a los libros.

Evidentemente, cada marca manuscrita es única, cada una de ellas obedece a intenciones distintas y todas tienen formas tan diversas como los sujetos que las hicieron. Sin embargo, una observación meticulosa de los ejemplares conservados permite identificar prácticas

---

36. Guiglielmo Cavallo y Roger Chartier, introducción a *Historia de la lectura en el mundo occidental* (México, Taurus, 2006), 11-53.

37. Roger Stoddard, *Marks in books, illustrated and explained* (Cambridge: Houghton Library Publications, 1985). Véase también Diego Navarro Bonilla "Las huellas de la lectura: marcas y anotaciones manuscritas en impresos de los siglos XVI a XVIII", en *Libro y lectura en la península ibérica y América: siglos XIII a XVIII* (España, Caja Duero: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2003), 243-287.

de anotación similares y, en función de esas similitudes, pensamos que es posible proponer una tipología de las anotaciones manuscritas presentes en los libros usados en la Nueva España. Además, analizando los libros anotados se pueden identificar diversas maneras en las que la escritura impresa y manuscrita se relacionaban y nutrían recíprocamente.

A continuación, presentamos una clasificación de anotaciones manuscritas presentes en los libros procedentes de bibliotecas novohispanas; unas están relacionadas con la formación de colecciones y la circulación de los textos, otras son producto de las lecturas a las que fueron sometidos los escritos.

#### *a) Anotaciones de propiedad y posesión*

Como hemos venido apuntando en este trabajo, la lectura, y los objetos que la hacen posible, los libros, no eran un artículo raro en la Nueva España, por el contrario, eran un objeto más común y presente en todos los espacios y sectores sociales de lo que hasta ahora se ha admitido. No obstante, es innegable que en esa sociedad y dentro de los valores culturales de la Edad Moderna, el libro, manuscrito o impreso, era un bien sumamente valioso —no necesariamente caro—.

Su valor era pecuniario en tanto que mercancía, pero, sobre todo, primaba el valor de uso y el valor simbólico. Esto explica que las anotaciones manuscritas más comunes en los acervos de procedencia novohispana sean las expresiones de propiedad y posesión.

En el caso de los miembros del clero, regular y secular, masculino y femenino, el libro era un insumo imprescindible, no solo para la evangelización, sino también para el crecimiento intelectual y, sobre todo, espiritual. Por ello, la posesión y el uso de los libros era un asunto de la mayor importancia para todo tipo de comunidades religiosas. También lo era para aquellos individuos miembros de algún grupo profesional que atesoraba el conocimiento albergado en los libros, como los abogados, los médicos o los militares. También resguardaron bibliotecas de distintos tamaños, pero todas con gran estimación

para sus poseedores. Por ello, tanto instituciones como particulares, acostumbraban declarar la propiedad de los libros de distintas formas, una de las más frecuentes era —como lo es hoy— la anotación manuscrita en la portada del libro o en la hoja guarda.

Cabe señalar que dadas las formas y trayectorias de transmisión y conservación de las bibliotecas novohispanas hasta nuestros días, los ejemplares que nos han servido para esta investigación proceden de bibliotecas institucionales novohispanas; concretamente, de bibliotecas eclesiásticas. El azaroso derrotero de las colecciones privadas ha hecho más difícil su preservación por lo que también lo es su estudio. Aún así hay casos particulares que confirman que anunciar la pertenencia de un libro mediante una nota, un nombre, una firma, un lema o una frase expresa era una práctica común entre lectores particulares e instituciones; “Soy de...” “De la librería de...” “Del convento de...”, “De la comunidad de...” son frases comunes que hallamos en los ejemplares conservados y que tienen por objetivo ostentar la propiedad del apreciado bien.

Cuando el haber del libro era institucional, pero con los permisos respectivos, si lo tenía o lo leía un miembro de la comunidad de manera individual, se expresa con claridad la fórmula: “del uso de fray...”, “Con el permiso de... lo tengo para mi uso...”. Así, encontramos “El borrico fr. Antonio de sta. María tiene este libro à uso, mientras existe [sic.] en este Convento de Carmelitas Descalzos pues a él pertenece”,<sup>38</sup> entre otras. Nótese entonces que advirtiendo a estas declaraciones podemos entender formas de propiedad y uso de los libros en las colecciones novohispanas, así como la importancia que los lectores le daban a la propiedad de sus máquinas de lectura.

Relacionado con la propiedad y posesión están los *ex donos*. Asentar el nombre del generoso donante de un ejemplar o ejemplares para

---

38. En *Et in hac postrema editione ad Taurinense exemplar, omnium perfectissimum, plane conformatus, cui nunc accedunt et auctores et scriptores operis, et apparatus amplissimus: ac tandem summa diligentia, ac studio non mediocri mendis purgatus*, Matriti, Petri Marin, 1791. Ejemplar conservado en la biblioteca del Museo Virreinal de Zinacantepec, 784.

el disfrute de otro u otros era una forma cultural de agradecer el noble acto y al mismo tiempo mostrar la procedencia, muchas veces ilustre, de determinados libros de la colección: “Donolo...” “Diolo a ...” son expresiones que así lo indican y que dejaron para la posteridad evidencia del regalo y de la gratitud de quien lo recibió.

### *b) Anotaciones relativas al valor comercial del libro*

Nos referimos a los precios frecuentemente asentados en la hoja de guarda o en la portada. Evidentemente puede ser el precio original o uno asentado con posterioridad. Aunque se trate de datos aislados, puesto que no está presente en todos los casos, aun así, es información necesaria para entender la faceta mercantil de estos objetos culturales. “Costo 8 reales y pertenece a este convento de Toluca de Carmelitas descalzos, año de 1798”, se trata del precio de la primera edición de la *Vida interior del exmo. señor Don Juan de Palafox y Mendoza* impresa en Sevilla por Lucas Martín en 1691<sup>39</sup> que, para la fecha de la anotación manuscrita y probablemente de la compra, tenía ya cien años en circulación. Un ejemplar de esta segunda edición de la obra hoy tiene un precio comercial de 568 dólares americanos.<sup>40</sup>

Así, los precios discretamente anotados en los libros complementan la información sobre la economía del libro en la Edad Moderna que arrojan fuentes documentales de archivo. Fuentes que, para el estudio de las prácticas de lectura, no existen. De lo que sí nos podemos valer es del estudio de anotaciones manuscritas producto de la lectura, el estudio y la reflexión.

### *c) Marcas de lectura*

Ayer como hoy, los usuarios de las bibliotecas de uso común, mantenían un código de conducta en atención a otros posibles lectores de la misma obra. Ese respeto a las lecturas e interpretaciones ajenas

39. Ejemplar conservado en la biblioteca del Museo Virreinal de Zinacantepec, 3593.

40. Véase: [https://www.abebooks.com/servlet/SearchResults?an=palafox&tn=1691.vida%20interior%20ilustrissimo%20excelentissimo%20venerable&cm\\_sp=mbc\\_-\\_ats\\_-\\_all](https://www.abebooks.com/servlet/SearchResults?an=palafox&tn=1691.vida%20interior%20ilustrissimo%20excelentissimo%20venerable&cm_sp=mbc_-_ats_-_all).



se percibe en muchos ejemplares de bibliotecas institucionales que no fueron marcados ni anotados. No es posible determinar con certeza a qué se debe esa pulcritud, si como pensamos a ciertas “normas” no escritas pero sí atendidas o, a muchas otras razones posibles. Aun así, son muchos los ejemplares que sí están anotados y que son una posibilidad metodológica para la reconstrucción de la historia de la lectura.

Leer es establecer un diálogo en ausencia del interlocutor. Diversas marcas y señales dan cuenta de esa conversación entre el autor y el lector. Desde los comunes y sencillos subrayados, escuetos asteriscos y flechas, hasta extensas notas con aclaraciones, referencias, e incluso correcciones que se escriben en los márgenes de los textos, son prueba de la lectura y de la reacción del lector ante el texto. En los libros de procedencia novohispana podemos encontrarlas en castellano pero también son abundantes las escritas en latín, sobre todo cuando el texto en cuestión estaba escrito en esa lengua.

Otra interesante marca de lectura, producto del conocimiento profundo de las obras y pensada para sacar el mejor provecho de su estudio, es la confección de índices manuscritos (aprovechando las hojas guarda) a las obras según las propias necesidades de lectura. El libro podía, o no, tener un índice impreso, pero en aras de recuperar información específica, según intereses determinados, son varios los ejemplos de índices confeccionados que facilitan a los lectores la consulta de cuestiones puntuales en el libro. Este es uno de esos ejemplos en los que podemos ver cómo las prácticas de lectura y de escritura se retroalimentaban y se servían una de la otra pues estos índices pudieron haber servido como los cartapacios arriba enunciados para la confección de otras producciones textuales. Es decir, así como en el cartapacio se anotaban asuntos, citas, referencias de asuntos a desarrollar más ampliamente por escrito, los índices también servían para lo mismo: nutrían la confección de otros textos. Gracias a los índices se podía volver sobre el tratamiento que ese autor daba a determinados asuntos y poder asentir o discutir con él. La elaboración

manuscrita de estos índices es también una forma de incidir en el sentido del texto ante los ojos de otros lectores. Es el caso, por ejemplo, de la siguiente nota donde el lector deja en pocas palabras constancia escrita de su opinión sobre el libro e implícitamente pretende influir en el ánimo con que otros se acerquen a la misma lectura: “Este libro es bueno para tomar ejemplo de muchas cosas”, se trata de *Diálogos sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales y de las obras virtuosas y Santas ceremonias, que usan los Christianos, mayormente los religiosos* del dominico Fr. Juan de la Cruz, impreso en Salamanca por Juan de Canova en 1555. Un texto antierasmista que defendía las ceremonias, la oración vocal y la música cantada frente a la insistencia de la *devotio moderna* en la oración mental y el silencio.<sup>41</sup>

Pero, como sabemos, no todas las lecturas son agradables o sirven “para tomar ejemplo de muchas cosas”, otras, provocan cansancio, aburrimiento y facilitan la distracción. De esos momentos de evasión de los lectores novohispanos también han quedado huellas.

#### *d) Dibujos y garabatos*

No son pocos los casos en los que el lector con pluma y tinta a la mano aprovechó los espacios vacíos de los libros para soltar la imaginación y la creatividad artística. Bocetos de todos los tamaños de flores, rostros, animales o diversas figuras pueden asomar entre las páginas de los libros. En ocasiones, estas expresiones gráficas están relacionadas con las temáticas de los libros y en ese sentido pudieran considerarse también marcas de lectura, pero, otras veces, no lo están; por el contrario, denotan un instante en que el lector se cansó o distrajo de la argumentación escrita y plasmó en el papel otra suerte de pensamientos.

---

41. Alfonso de Vicente, “Música cantada y oración vocal: el dominico fray Juan de la Cruz 1555”, *Inter american music review* 18 (núm. 1-2): 167-174, <https://iamr.uchile.cl/index.php/IAMR/article/view/53041>.

A esta misma clase de anotaciones manuscritas pertenecerían las *probatio calami* o pruebas caligráficas que se ensayaban entre las páginas de los libros y, con mayor frecuencia, al inicio o final de los impresos. Ahí podemos ver que las competencias gráficas de los lectores estaban en desarrollo y no todos quienes tenían acceso a la lectura eran expertos calígrafos. En el contexto novohispano destacan anotaciones manuscritas en náhuatl, puesto que demuestran el contacto de los indígenas aprendices de los frailes con ciertos textos.

#### *e) Ejercicios de escritura*

Si las hojas o espacios en blanco se podían utilizar a manera de pequeños lienzos, también llamaban a la expresión por escrito más o menos extensa. Una vez más, los escritos más largos podían estar relacionados con la lectura, o no, otros no tienen nada que ver solo se trata de aprovechar el papel en blanco. En el primer caso podemos señalar la factura de sermones o partes de ellos en hojas disponibles en las encuadernaciones. En el segundo caso, se podía aprovechar el papel disponible para dejar testimonio de algún hecho, o idea totalmente ajena a los asuntos tratados en la obra.

#### *f) Reuso de papel escrito*

Otras evidencias de escritura que se encuentran con relativa frecuencia en los libros novohispanos son las guardas confeccionadas con papel previamente usado. Escritos de lo más variopinto, totalmente fuera del contexto de la obra, servían para proteger los cuadernillos y darle soporte a la costura de los mismos. Así es posible encontrar escritos totalmente ajenos a la temática del libro, pero que, gracias a este segundo uso, se han conservado y podemos leerlos hoy.

#### *g) Anotaciones derivadas de prácticas bibliotecarias*

Tenemos evidencia suficiente de que algunos bibliotecarios anotaban los lomos o cantos de los libros con datos abreviados del autor y el título a manera de elementos de recuperación. Hay también indicios

del registro del orden topográfico de la colección. Estantes y plúteos brevemente anotados para indicar la ubicación del volumen en la colección. Interesantes huellas de prácticas que no han quedado documentadas en otra parte.

Esta no es ni la primera ni la única clasificación de notas manuscritas,<sup>42</sup> sin embargo, la intención es destacar la utilidad del conocimiento y estudio de las mismas, sobre todo en el contexto de las prácticas culturales novohispanas, además de llamar la atención sobre la utilidad de asentar este tipo de información en los catálogos e instrumentos de consulta que sirven como instrumentos de control patrimonial de los libros de procedencia novohispana.

## **Reflexiones finales**

Como se ha podido apreciar, el universo manuscrito del legado bibliográfico mexicano es tan complejo como el de cualquier otro país. Empero, como en cualquier otro territorio de la América española, el uso de la escritura manuscrita en la Nueva España fue un elemento fundamental de la occidentalización porque en cierta manera la escritura se usó como herramienta de control y de gobierno. De ahí el uso cotidiano que se aprecia en las tareas más sencillas (una lista de ingredientes o una cuenta de gastos), pero principalmente en las formas de transmisión de conocimientos especializados que no quedaron exclusivamente en el marco de comunidades de lectores/escritores cerradas. Un buen ejemplo son todos los memoriales, cartas e informes de especializadas, como lo fue la Expedición Malaspina (1789-1794).<sup>43</sup>

Sin duda, hubo una coexistencia e incluso simbiosis entre formas impresas y manuscritas, donde la segunda ampliaba,

---

42. Stefano Neri, "Las huellas de los lectores: de vuelta a los libros de caballerías anotados", *Memorabilia*, núm. 20 (2018): 79-118, <https://ojs.uv.es/index.php/memorabilia/article/view/13732/12744>.

43. Emilio Soler Pascual, "La Gran Expedición Malaspina (1789-95)", *Portal de la sociedad geográfica española*, <https://sge.org/exploraciones-y-expediciones/galeria-de-exploradores/las-expediciones-cientificas/la-gran-expedicion-malaspina-1789-95/>.

completaba o incluso corregía a la primera. Esta interrelación nos acerca al mundo del escritorio, de la universidad y la escuela, de la librería, del gabinete de lectura y de las tertulias. En esos espacios, las personas no solo aprendían e intercambiaban información, opiniones o saberes, sino que expresaban ideas que podían hacer públicas o no. Lamentablemente, el caudal de anotaciones que se aprecian en los impresos e incluso en algunos manuscritos pocas veces se pueden relacionar de forma precisa con un lector identificado. En efecto, la inmensa mayoría de las anotaciones son anónimas porque certificar la autoría de unas notas requiere validaciones caligráficas y estudios químicos de las tintas que no siempre son posibles o necesarios. Es decir, hacer este tipo de indagaciones se justificaría con los autores de renombre o de importancia histórica, pero no con todos ellos que anotaron los libros de su posesión o que tenían a la mano.

Por la misma razón, tenemos bastante certeza de que gran parte del pensamiento novohispano circuló de manera manuscrita, a veces con intenciones de llegar a la prensa. Existen casos de manuscritos de elaborada manufactura que reproducen todos los elementos que caracterizan a los impresos. Algunos de estos incluso permiten suponer que no son autógrafos sino tarea de un pendolista o escribano responsable. Las razones por las que estos trabajos nunca se imprimieron fueron numerosas, como la no autorización de la obra y hasta la pérdida del manuscrito en alguno de los trayectos territoriales.

En estos, casos, ese conocimiento nunca quedó estampado en letras de molde; los otros son aquellos en que los manuscritos fueron elaborados con la intención de su lectura y distribución social pero nunca como impresos por razones políticas, por ejemplo, aquellos que narran la desgarrada historia del exilio jesuita.

Una cabal comprensión de la cultura escrita novohispana necesariamente pasa por el estudio y entendimiento integral de ambas prácticas de escritura y de lectura. Una mirada así, representaría un recorrido desde el aprendizaje y los actores sociales que intervienen en este, de quienes usan esas habilidades de forma simple hasta

quienes hacen de ese conocimiento una maestría, como lo representan los manuscritos elaborados por Luis de Carvajal, que recientemente el mundo ha podido apreciar. Solo de esta manera, la Historia del libro en México estará completa cuando se incorpore, en igualdad de importancia, manuscritos e impresos antiguos anotados.

## Fuentes de investigación

- Barrio Moya, José Luis. “La biblioteca de don Agustín García de Cortázar, calígrafo y maestro de enseñar a escribir, toledano, en el Madrid de Carlos II”, *Anales toledanos*, núm. 39 (2003): 153-156, [https://realacademiatoledo.es/wp-content/uploads/2014/02/files\\_anales\\_0039\\_07.pdf](https://realacademiatoledo.es/wp-content/uploads/2014/02/files_anales_0039_07.pdf).
- Bello, Kenya. “El arte de la caligrafía en el siglo XVIII. Aproximaciones a la historia social de la escritura en el mundo hispánico (España y Nueva España)”, *Trashumante: revista americana de historia social*, núm. 7 (2016): 8-27. [http://revistatrashumante.com/avada\\_portfolio/numero-7/](http://revistatrashumante.com/avada_portfolio/numero-7/).
- Bouza, Fernando. *Corre manuscrito: una historia cultural del siglo de oro*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- Castillo Gómez, A. “Garabatos y ejercicios de escritura en un ejemplar del “Tratado sobre la forma que se ha de tener en el oír de la misa” de Alfonso Tostado (Alcalá, 1511)”, *Signo: revista de historia de la cultura escrita*, núm. 3 (1996): 193-201. <http://hdl.handle.net/10017/7503>.
- Cavallo Guiglielmo y Roger Chartier. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. México: Taurus, 2006.
- Cedeño Peguero, María Guadalupe. “Maestros de primeras letras de la Nueva España, siglos XVI y XVII”, *Historia de la educación*, núm. 36 (2017): 31-50. <https://doi.org/10.14201/hedu2017363150>.
- Chartier, Roger. “El manuscrito en la época del impreso. Lecturas y reflexiones”. En *La cultura del libro en la edad moderna. Andalucía y América*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001.
- García, Idalia, García. *La vida privada de las bibliotecas: rastros de colecciones novohispanas, 1700-1800*. Bogotá: Universidad del Rosario / UAM, 2020.
- Gayol, Víctor. “‘Por todos los días de vuestra vida...’ Oficios de pluma, sociedad local y gobierno de la monarquía”. En *Los oficios en las sociedades indianas*, 304-310. México: UNAM, 2020.

[https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/714/714\\_AD\\_04\\_09\\_PorTodos.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/714/714_AD_04_09_PorTodos.pdf).

- Jiménez Estrella, Antonio. “Poder, dinero y ventas de oficios y honores en la España del Antiguo Régimen: un estado de la cuestión”, *Cuadernos de Historia Moderna* 37 (2012): 259-272, [https://doi.org/10.5209/rev\\_CHMO.2012.v37.39238](https://doi.org/10.5209/rev_CHMO.2012.v37.39238).
- Martínez Pereira, Ana. “Los manuales de escritura de los Siglos de Oro: problemas bibliográficos”, *Litterae: cuadernos de cultura escrita* 3-4, núm. 3-4 (2003): 133-159, <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/2279>.
- Navarro Bonilla, Diego. “Las huellas de la lectura: marcas y anotaciones manuscritas en impresos de los siglos XVI a XVIII”. En *Libro y lectura en la península ibérica y América: siglos XIII a XVIII*. Editado por Antonio Castillo Gómez, 243-287. España: Caja Duero / Junta de Castilla y León / Consejería de Cultura y Turismo, 2003.
- Neri, Stefano. “Las huellas de los lectores: de vuelta a los libros de caballerías anotados”, *Memorabilia*, núm. 20 (2018): 79-118. <https://ojs.uv.es/index.php/memorabilia/article/view/13732/12744>.
- O’Gorman, Edmundo. “La enseñanza primaria en la Nueva España”, *Boletín del archivo general de la nación* 3, núm. 31 (1986): 68-71. <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/1557>.
- Rentería Alcántara, María del Rosario. *La abolición del gremio de maestros de primeras letras*. Tesis doctoral, UPN, 2021. <http://dppse.upnvirtual.edu.mx/images/La-abolicin-del-gremio-de-maestros-de-primeras-letras.pdf>.
- Rey Castelao, Ofelia. “Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen”, *Bulletin hispanique* 100, núm. 2 (1998): 271-311. <https://doi.org/10.3406/hispa.1998.4973>.
- Rueda Ramírez, Pedro. *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con america en la carrera de Indias (siglo XVII)*. Sevilla: Universidad de Sevilla / Diputación / CSIC, 2005.



- Salgado Ruelas, Silvia. “Libros corales en la Nueva España”. En *Celebración y sonoridad en hispanoamerica, siglos XVI-XIX*. México: UNAM, 2020.
- Stoddard, Roger. *Marks in books, illustrated and explained*. Cambridge: Houghton Library Publications, 1985.
- Vicente, Alfonso de. “Música cantada y oración vocal: el dominico fray Juan de la Cruz 1555”, *Inter american music review* 18, núm. 1-2 (2008): 167-174, <https://iamr.uchile.cl/index.php/IAMR/article/view/53041>.
- Viñao Frago, Antonio. “Alfabetización e ilustración diez años después (de las evidencias directas a indirectas)”, *Bulletin hispanique* 100, núm. 2 (1998): 257- 267. [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1998\\_num\\_100\\_2\\_4972](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1998_num_100_2_4972).

# ENFERMOS Y CONDENADOS

*✧ Marcos ideológicos para la comprensión  
de la narrativa epidemiológica  
novohispana*

BARBARA AILSTOCK  
GERMANNA COMMUNITY COLLEGE

[✧ volver a la tabla de contenido](#)



A partir de la llegada de los españoles, el mundo indígena cambió para siempre. Este parteaguas en la historia de las culturas autóctonas y las formas de vivir de las civilizaciones que habitaban este reino se encarna en la Conquista, con todas las implicaciones e injusticias que esta representa. Junto con ellas, hay algunos factores que también tuvieron grandes impactos y vale la pena considerar, como las enfermedades que trajeron los españoles consigo; estas dejaron huellas imborrables en la historia novohispana e impactaron no solamente la salubridad de las distintas poblaciones, sino también tuvieron importantes repercusiones en cuanto a su visión y la conceptualización por parte de la sociedad de las pestilencias en general. Se sabe que tan solo entre 1521 y 1650 alrededor de un ochenta por ciento de la población del territorio novohispano falleció a causa de epidemias u otras causas relacionadas con la llegada de los españoles. Estudios sobre el periodo han revelado que las

epidemias más comunes en este lapso fueron la viruela y el tifo, aunque había otras que circulaban durante la época.<sup>1</sup>

Los ciclos de brotes, junto con la introducción de nuevas enfermedades, no terminaron de manera abrupta, pues a lo largo del periodo virreinal siguieron padeciendo en distintos momentos las enfermedades. Aunque se puede considerar que a partir de la segunda mitad del siglo xvii se inició lo que varios investigadores han denominado un periodo de recuperación demográfica, los testimonios históricos han demostrado que las epidemias de viruela y matlazahuatl siguieron apareciendo esporádicamente a lo largo del xviii. Se da por hecho, gracias a los registros históricos, que estas enfermedades se hicieron presentes en la época virreinal por lo menos en los años de 1736, 1762, 1763, 1780, 1798 y 1814. Los testimonios muestran que no fueron pocos los ciclos de brotes, por esta razón, varios autores del periodo virreinal las identifican como causas del decaimiento de la población indígena. Este argumento sigue vigente entre numerosos estudios actuales. Como bien señala Carlos Sempat Assadourian:

Actualmente predomina la idea de que las epidemias introducidas por los europeos fueron la principal (o la única) causa de la crisis demográfica del siglo xvi. Si bien J. Vellard propuso tal enfoque en 1956, fue un ensayo de W. Borah (1962) el que decidió su amplia aceptación.<sup>2</sup>

El estudio de la producción de escritos que narran los acontecimientos de los diferentes episodios epidémicos ilustran sobre su

- 
1. Rodolfo Acuna-Soto *et al.*, "When half the population died: the epidemic of hemorrhagic fevers of 1576 in Mexico", *FEMS Microbiology Letters* 240, núm. 1 (Nov 2004): 1-5, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.femsle.2004.09.011> En este trabajo los autores discuten la manera en que las epidemias afectaron a diferentes sectores de la población de la Nueva España. Dan un breve recorrido por los episodios históricos e identifican las enfermedades.
  2. Carlos Sempat Assadourian, "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo xvi y la formación de la economía colonial", *Historia Mexicana* 38, núm. 3 (Ene - Mar 1989): 420, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.femsle.2004.09.011>.

impacto histórico, pero también ayudan a reflexionar sobre la forma en que cada uno fue entendido y vivido por las comunidades.

En la historiografía novohispana, narrar las epidemias que arrasaron con grandes sectores de habitantes, no solamente de las poblaciones indígenas sino también con las españolas, criollas y demás, significó plasmar en papel escenas aterradoras, sobre todo en los momentos actuales que vivimos, pues recuerdan la fragilidad de la vida humana y lo devastadoras que llegan a ser estas catástrofes. Cada epidemia cobra un sentido y se entremete en la vida de los ciudadanos en diferentes formas, cambiando aspectos tan profundos e íntimos de la cotidianidad como la convivencia, las formas de interactuar y las creencias de las personas que vivieron de cerca cada epidemia. José Luis Beltrán Moya señala muy puntualmente:

Cualquier enfermedad, cualquier epidemia solo adquiere sentido e importancia dentro de un contexto humano por las formas en que se infiltra en la vida de sus gentes, por las reacciones que provoca y por el modo en que da expresión a los valores culturales y políticos de una época determinada, que trata de enfrentarse colectivamente a aquélla. La propia etimología de la palabra griega *epidemos* (sobre el pueblo) lo confirma.<sup>3</sup>

Se ha dicho que la muerte es la gran igualadora de todos, sin embargo, las narrativas que las poblaciones más vulnerables constatan que vivieron las epidemias de una manera muy distinta a las clases sociales que tenían acceso a más recursos y entendimiento sobre lo que sucedía con las pestilencias. En este estudio se busca examinar la manera en que estas diferencias fueron descritas y difundidas por autores del periodo. En muchos casos, los enfermos aparecen en los textos como figuras condenadas, castigadas, etc. Tales diferencias reflejan no solamente la desigualdad que existía en cuanto a las

---

3. José Luis Beltrán Moya, *Historia de las epidemias: en España y sus colonias (1348-1919)* (Madrid: La Esfera de los libros, 2006), 12.

castas virreinales, sino también revelan la forma en la que las autoridades, escritores de la época y, sobre todo, los religiosos formaron las ideologías y el discurso que circulaba respecto a los brotes y contra quienes contraían las enfermedades. Estas formas de concebir a las epidemias consolidaron un marco ideológico que sirvió como concepto fundamental para la amplia construcción social de diferentes epidemias. Sus palabras sirven como ecos lejanos de las vidas perdidas, de los intentos para comprender lo que sucedía, y sobre todo, la búsqueda para darle sentido alguno a aquellas tragedias. Si bien la narrativa epidemiológica no se originó en la Nueva España, su cultivación se vio plenamente en diversos géneros literarios a lo largo de la historia.<sup>4</sup>

Entender las ideologías que constituyen los marcos para la comprensión y el sentido de las epidemias permite iluminar las creencias sociales que circundaban estos sucesos, sobre todo en cuanto a las causas e implicaciones de las epidemias en diversos momentos de la historia novohispana y la forma en que la sociedad concebía a los que cayeron enfermos. Entender también las diferentes obras narrativas, cuyos discursos hablan sobre estos momentos tan importantes, permite comprender más a fondo cómo estos brotes se incorporaron en la vida, historia y el destino mismo de la Nueva España.

Queda evidente esta influencia en cuanto al éxito de la Conquista. Las epidemias que la plagaron desempeñaron un papel decisivo no solamente en torno a la Conquista, sino también en la formación del discurso circundante. Se observa en las narrativas tempranas la ideología de que las epidemias provienen de Dios y forman parte de la divina providencia. Esta concepción inicial de las enfermedades tendría repercusiones que perduraron durante siglos respecto al marco ideológico de las epidemias en este territorio, algunas de los cuales siguen vigentes en la narrativa de la pandemia de COVID-19. Acercarse a esa

---

4. José Luis Beltrán Moya en su libro *Historia de las epidemias: en España y sus colonias (1348-1919)* habla de los innumerables testimonios que han llegado a nuestros días sobre las epidemias de peste, etc. (José Luis Beltrán Moya, *Historia de las epidemias*).

literatura implica sumergirse no solamente en sus palabras sino también en las ideologías y cosmovisiones que la conforman.

Los textos epidemiológicos que se tratan hoy día proporcionan un acercamiento privilegiado para comprender la manera en la que la gente que vivió estos momentos tan oscuros en la historiografía novohispana comprendió los sucesos y las pestilencias que acabaron con gran parte de su población en diversos periodos; el estudio de estos textos permite entender mejor los marcos ideológicos que imperaban en aquellos momentos y que sirven como piezas clave para su comprensión. Estas proyecciones narratológicas de las epidemias incluso llegaron a conformar parte de un discurso imperial que, en primera instancia, sirvió para justificar la intervención española en las tierras americanas y finalmente a la Conquista en sí. Conforme transcurrió el tiempo, los autores criollos lograron transformar esta ideología que circundaba la imagen cultural de las epidemias para generar lo que se puede llamar la “retórica de resiliencia” que desarrollarían los autores de la narrativa histórica y epidemiológica siglos después.

Las narrativas epidemiológicas, desde momentos muy tempranos, enmarcaron a las olas de pestilencias dentro de un discurso sagrado, interpretado a través del poderoso lente del Antiguo Testamento. Tal decisión puso en marcha una serie de relaciones simbólicas que llegarían a tener implicaciones en la narrativa a lo largo del periodo novohispano. En este trabajo se examinan los distintos marcos ideológicos que determinaron para estos autores novohispanos el discurso epidemiológico, conformaron su sentido histórico y guiaron su transformación a lo largo del tiempo hasta convertirlo en uno de salvación y protección mariana.

Tal vez uno de los elementos fundamentales para su estudio sea el análisis del discurso, en él se pueden observar huellas claras de las ideologías que sirvieron para definir los sucesos epidemiológicos. Si bien el catolicismo proporcionó a los autores un marco potente para interpretar los acontecimientos, fue la particular visión de los

escritores la que impulsó una imagen y un sentido determinado para los brotes, lo que encaminó la narrativa hacia esta visión de los enfermos como figuras condenadas por sus pecados. Como se sabe, toda historia se interpreta a través de la mirada del historiador que la registra. En su relato se plasman no solamente los hechos, sino también un bagaje cultural y una ideología que le permite ordenar, interpretar y, de alguna manera, dotar de sentido para un público posterior. La narrativa histórica no es la excepción, pues se inscribe dentro de la misma tradición del relato y forma parte de un proceso creativo llevado a cabo por el autor, quien, a su modo, busca la manera de unir los hilos de sucesos cronológicos de una manera que, de acuerdo con su propia cosmovisión, expliquen lo sucedido. Por ello, es de suma importancia reconocer que dichas obras, productos de este proceso de reelaboración narrativa, al pasar del hecho histórico al relato, ya reflejaban en sus palabras estos marcos ideológicos que circulaban en la época en relación con lo concerniente a las epidemias. Al pasar del hecho histórico tangible al relato narrado estos escritos pasaron por un proceso interpretativo que permitió al historiador/escritor destacar el significado de la enseñanza implícita en el relato y, por ende, en el texto producido. Hayden White señala muy puntualmente dicha relación cuando declara que la narrativa forma parte esencial del discurso histórico, ya que este requiere un narrador para contarlos y es él quien lo interpreta, ordena y relata. Explica White:

Cuando se trata de proporcionar una narrativa de acontecimientos reales, hemos de suponer que existe un sujeto que proporcione el impulso necesario para registrar sus actividades [...] Si toda narración dota a los acontecimientos, reales o imaginarios de una significación que no poseen como mera secuencia, parece posible llegar a la conclusión de que toda narrativa histórica tiene como finalidad latente o manifiesta el deseo de moralizar sobre los acontecimientos que trata.<sup>5</sup>

---

5. Hayden White, *El contenido y la forma* (Barcelona: Paidós, 1992), 24.



A través de un estudio de distintas fuentes históricas producidas entre el siglo XVI y el XVIII, se identificaron tres ideologías principales que sentaron las bases para la representación simbólica y narratológica de las epidemias novohispanas: La destrucción divina, el castigo por los pecados capitales y, finalmente, lo que se puede llamar el escudo mariano. Los autores, la mayoría de los cuales fueron religiosos, buscaron insertar a la Nueva España dentro de la Historia Universal al fusionar los sucesos con escenas de gran importancia, como son los episodios de la Biblia.

### **La narrativa epidemiológica novohispana del siglo XVI y XVII**

Aunque la escritura de temática epidemiológica no era nada nuevo, pues se halla en diferentes momentos de la historia peninsular y europea, su producción en la Nueva España trae aparejadas características específicas. Por ejemplo, se observa no solamente la narración de componentes históricos locales, sino también asociaciones simbólicas nuevas y cargadas de sentido para las comunidades novohispanas.

El marco ideológico de las epidemias se representa como fuerza de la destrucción divina, el cual se encuentra principalmente en las obras del siglo XVI y XVII y se relaciona profundamente con las narraciones de la Conquista, parte de una asimilación de los hechos históricos con la descripción bíblica de la destrucción de Egipto y, en algunas ocasiones, con la destrucción de Jerusalén por parte de los Babilonios o, en su caso, los romanos. En los escritos se halla un concepto clave para, tal vez, comprender un poco más a fondo la manera en que los autores lograron representar en sus obras estos momentos tan aciagos en la historia novohispana y otorgarles sentido. Al examinar algunas obras tempranas queda evidente la conformación del discurso sagrado en lo que concierne a la Conquista, la caída del Imperio mexicano y, finalmente, la muerte de quienes se contagiaron con las enfermedades que trajeron los españoles a estas tierras. En este contexto, se

observa cómo los autores enmarcaron los distintos episodios de enfermedades, no solamente como herramienta de Dios para derrotar al Imperio mexicana, sino también para consolidar el poder de los españoles, quienes trataban de liberar a los indígenas del poder del diablo. La recurrencia de los brotes, evidenciada por distintos testimonios, revela un impacto significativo en cuanto a la población, los espacios urbanos, pero sobre todo en la conceptualización de ellos. Cabe mencionar que la recurrencia de las epidemias en la Nueva España durante el siglo XVI fue numerosa, pues de los casos más documentados se conocen los siguientes brotes: 1521 (viruela), 1531 (sarampión), 1538 (viruela), 1545-1548 (*cocoliztli*), 1550 (paperas), 1559 (*cocoliztli*), 1563-1564 (sarampión), 1566 (*cocoliztli*), 1576-1681 (*huey cocoliztli*), 1587-1588 (*cocoliztli*), 1590 (*tlatlazitli*), 1592 (*tlatlazitli*), y finalmente 1595 (sarampión y paperas). Vivir entre tanta enfermedad, muerte y amenaza de salud cambió en muchos sentidos la forma en la que la población percibió las pestilencias.

Dentro de las crónicas sagradas que recuentan la historia de la caída de Tenochtitlán, se observan numerosos paralelos que vinculan su historia con los dos relatos bíblicos de la destrucción de Jerusalén o la de Egipto. Al insertar a la historia novohispana dentro de este contexto del plan divino, los autores generaron un discurso centrado en la divina providencia y la victoria que justifica el papel que desempeñaron los conquistadores y la Corona en la conquista de este territorio. Esta apología a la Conquista y la alabanza de figuras centrales de la gesta bélica generaron en la narrativa temprana ciertas relaciones simbólicas y teológicas que perdurarían durante varios siglos; como elemento central muchos de los autores vieron la importancia de resaltar los presagios que había visto Moctezuma antes de la Conquista, reproducidos actualmente en el volumen que conforma *La visión de los vencidos*. Estas se interpretaron como evidencia de que la mano de Dios estaba presente, y controlaba la historia del pueblo indígena, fueron identificados como augurios que anunciaron su destino.

El *Códice Florentino*, al igual que el *libro III* de Mendieta, habla de varias señales que se vieron en Tenochtitlán antes de su caída; entre ellos está el cometa que varios autores interpretaron como señal de destrucción. Descripciones similares aparecen en los textos de Motolinía, quien narra:

La espiriencia nos enseña y la Escritura Sagrada lo aprueua que quando alguna gran tribulación a de venir, o Dios quiere demostrar alguna cosa notable, primero muestra Dios algunas señales en el cielo o en la tierra, demostratiuas de la tribulación venidera [...]. Y daquí es que comúndmente, antes de las mortandades y pestilencias suelen aparecer cometas, e antes de las grandes hambres anteceden terremotos o tempestades, e antes de las destruyones de los rreynos y prouinçias, aparecen terribles visiones. Y así leemos que en tiempo de Antiocho, antes de la destruyción de Jerusalém y del templo, por espacio de quarenta días fueron vistos por el ayre cauallos que discurrían y gentes armadas con lanças, y rreales y esquadrones de gentes, e otras muchas cossas, como en el dicho capítulo paresçe [...]. Bien así aconteçió que antes de la destruyción de México de la conquista desta Nueva España antes que los cristianos entrasen en esta tierra fueron vistas en el ayre gentes que parecían pelear vnas con otras y desta señal, nunca vista en esta tierra los indios quedaron muy marauillados.<sup>6</sup>

Se puede interpretar en la cita anterior que la caída del Imperio mexica se inscribió dentro del contexto bíblico, en particular, relacionado con el Antiguo Testamento a través de una serie de asociaciones específicas del texto. La meticulosa descripción de los presagios y sus significados dan un contexto importante para su interpretación en la historia de la Nueva España. En este caso en particular, Motolinía comienza por explicar la forma en que estos presagios se originan

---

6. Toribio Benavente, *Memoriales*, Estudio crítico de Nancy Joe Dyer (México: El Colegio de México, 1996), 311.

dentro de la tradición sagrada y el significado que les ha sido otorgado en el pasado. Su sentencia sirve para aseverar al público lector que el significado de estas señales ha sido comprobado tanto con la Historia misma como con la Sagrada Escritura y pone de ejemplo uno de los casos más significativos: la destrucción de Jerusalén. Termina su descripción con la narración de las señales que se vieron en Tenochtitlán antes de la llegada de españoles y expone de manera explícita la relación con dicha tradición de presagios provenientes del Antiguo Testamento. Es de particular interés que el escritor no solamente asocia el cometa como señal de destrucción, sino también lo define como advertencia de las pestilencias que vendrían después; este elemento vinculó los sucesos de la Conquista bélica con las epidemias que, posteriormente, brotarían entre la población indígena y los enmarca en un solo plan divino para así poner en marcha la decadencia y llegar, finalmente, a la caída de la civilización Mexica. Dicha relación revela, aunque de manera velada, la culpabilidad de los mexicas, ya que la razón por la cual despertó la ira de Dios, lo mismo que en este episodio bíblico, reside en el pecado de la idolatría.

Al seguir con el análisis de estas obras, es evidente que en las narrativas del siglo XVI ya se había consolidado una representación de las epidemias como un castigo divino, aunque dentro de este mismo discurso se pueden hallar diferencias entre la visión que presenta cada autor en su respectiva obra. En distintos escritos de Motolinía es posible comprender la forma en que se fue desarrollando con más lujo de detalle su discurso y el vínculo que estas ideas comparten con obras contemporáneas y posteriores. Resulta interesante que el autor no desarrolla una sola línea simbólica, pues de la misma forma en la que relaciona la historia de la Conquista con la destrucción de Jerusalén, también la fusiona con el episodio bíblico de la destrucción de Egipto. Este paralelismo de imágenes bíblicas, tal vez se debe al contenido de cada episodio, por ejemplo, la destrucción de Jerusalén sirve como ejemplo para destacar la pérdida de vidas a causa de los enfrentamientos y el componente bélico de la toma de la ciudad,

mientras que la destrucción de Egipto pone en evidencia las plagas que finalmente condujeron a su fin.

Cabe señalar que la fusión de la historia de la Conquista con la destrucción de Jerusalén no fue exclusivamente desarrollada por Motolinía, pues aparece en diversos textos de la época. Uno de los ejemplos más notables se encuentra en la crónica de Gonzalo Fernández de Oviedo, quien también retoma esta imagen bíblica para ilustrar simbólicamente la naturaleza violenta de la guerra de conquista.<sup>7</sup> Al revisar la obra, queda claro que el cronista construye unos paralelos importantes entre la ciudad de Tenochtitlán y la destrucción de Jerusalén gracias al nivel de mortandad y destrucción ocasionadas por los enfrentamientos entre ambos grupos —Cabe mencionar que la referencia de Oviedo se refiere a la destrucción de Jerusalén, en particular por parte del Imperio romano. Este punto lo desarrolla Manuel Herman Lejarazu en su artículo “Tenochtitlan y Jerusalén: ciudades marcadas por los mismos presagios”<sup>8</sup>—. Ya sea por seguir una lógica parecida o porque esta imagen bíblica ya se había asimilado a la tradición narrativa de la época, otro gran cronista, Bernal Díaz de Castillo, evoca la misma imagen bíblica cuando escribió:

Yo he leído la destrucción de Jerusalén; mas si fue más mortandad que ésta, no lo sé cierto, porque faltaron en esta ciudad tantas gentes, guerreros que de todas las provincias y pueblos sujetos a México que allí se habían acogido, todos los más murieron que, como ya he dicho, así el suelo y laguna y barbacoas todo estaba lleno de cuerpos muertos y hedía tanto que no había hombre que lo pudiese sufrir.<sup>9</sup>

---

7. Oviedo y Valdés, *Crónica de las indias* 3 (Salamanca 1851), 423.

8. Manuel A Hermann Lejarazu, “Tenochtitlan y Jerusalén: ciudades marcadas por los mismos presagios”, *Arqueología Mexicana*, núm. 162 (2020): 86-87.

9. Bernal Díaz de Castilla, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed., índ. y pról. Carmelo Sáenz de Santa María (México: Alianza, 1992), 175.

Vale la pena detenerse brevemente en las palabras del cronista, porque resaltan ideas y conocimientos culturales esenciales para la comprensión del proceso de consolidación de este marco ideológico. Comienza la cita con una referencia de lectura, y a pesar de la aparente simplicidad de la nota, la referencia del autor escapó durante muchos años el estudio crítico, pues se creía que se referiría al tema y no a una obra literaria. Sin embargo, gracias al estudio de su obra y otras fuentes del periodo, se sabe que el autor se refiere más bien a un libro de cordel de amplia circulación en el periodo.<sup>10</sup> Durante años la crítica literaria no fue capaz de identificarlo como libro, tal vez debido a los pocos ejemplares que han llegado a nuestras manos, su inclusión en la crónica de Bernal revela no solamente la relevancia de este episodio bíblico, sino también ilumina un poco sobre las obras literarias contemporáneas que, sin duda, influyeron en la consolidación de esta ideología.

Para el público moderno, no fue fácil dilucidar el libro citado por el cronista como referencia literaria, hecho que se verifica al revisar *Los libros del conquistador*, cuya lista no lo incluye. Al examinar más a fondo lo que escribe Bernal Díaz de Castillo sobre la escena tan gráfica de la toma de Tenochtitlán, se advierte que sus palabras remiten a un libro de cordel casi desconocido hoy en día, *La destrucción de Jerusalén*. De las pocas ediciones que han llegado a nuestras manos están las de Toledo (1492) y Sevilla (1499). La referencia del cronista comprueba la circulación y lectura del libro en su momento. Al evocar en su recuento de la destrucción y el grado de violencia que sufrió Tenochtitlán, se refunde la destrucción de la Ciudad Santa con el relato histórico de la caída de la ciudad mexicana, de esta manera quedan fusionados en la memoria colectiva del periodo y se vuelve

---

10. Enrique Flores en su artículo "La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista en un libro de cordel del siglo XVI" habla sobre la naturaleza de este libro de cordel poco conocido. Enrique Flores, "La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista en un libro de cordel del siglo XVI", *Revista de literaturas populares*, núm.1 (2003): 67-86.

unos de los componentes centrales en la ideología tocante a la historiografía de la Conquista.

La segunda referencia bíblica que emplean varios autores en relación con las epidemias de la Nueva España se inserta en otra historia de una catástrofe: la destrucción de Egipto, tierra de adoradores de ídolos y opresores de los hijos de Israel. En esta historia se hallan dos paralelos fundamentales para desentrañar las interpretaciones de estos hechos históricos y las pandemias del periodo: el primero se relaciona con la idea de la opresión de los elegidos; el segundo, a la creencia de que las plagas o epidemias forman parte de un juicio divino y subsecuente de un castigo por las idolatrías del pueblo. Al relacionar la historia novohispana con este contexto se revela una creencia importante: la opresión que sufrieron los indígenas al estar bajo el control del demonio no fue culpa suya, sino el resultado de un acto de subyugación.

Se puede observar, inclusive en literatura guadalupana de la época, que prevalecía la creencia de que el Imperio mexicano se había fundado por un engaño del demonio, por ende, la Conquista y todo el sufrimiento fue contra esta monarquía, y no sobre la gente en sí, con la finalidad de liberarlos de su control y traer la luz del catolicismo. Al igual que las plagas fueron desatadas sobre Egipto por la negación del faraón, las poblaciones indígenas de la Nueva España sufrieron como parte del plan divino para liberarlos del mal que los gobernaba. De esta manera, la labor de la Conquista, y el castigo de las plagas se inscribió dentro de una ideología de liberación y a su vez de condenación.

La narrativa guadalupana defiende en gran medida el concepto del destino novohispano como el lugar elegido por Dios para la fundación de una nueva Jerusalén, ciudad sagrada. Esta visión se consolida con la aparición de la Virgen de Guadalupe, figura central en el desarrollo del discurso identitario criollo y su discurso culmina con la narración del nacimiento de la iglesia criolla tras la batalla apocalíptica. En cuanto a su historia de origen, tal vez una de las versiones más conocidas sea la de Miguel Sánchez, quien narra:

La idolatría en la gentilidad de México, tubo su principio de siete naciones, que sacó el Demonio de ciertas partes retiradas, y lexos, que oy llaman Nuevo México, y vinieron a poblar diversos sitios de toda esta comarcha, el ultimo fue aqueste de México, cuyas señas fueron las aguas. [...] Con el tiempo se apoderó el rey de los mexicanos, sujetando y avasallando a si todos los otros reyes, fundando en Mexico imperial monarchia de siete coronas.<sup>11</sup>

Las palabras sabias del escritor criollo muestran dos ideas fundamentales que circulaban en la época, tocantes a la fundación del territorio indígena: primero, su fundación fue en tiempos de su gentilidad, es decir antes de que hubiera llegado siquiera la palabra de Dios; segundo, la idolatría fue algo impuesto de cierta manera por el rey, quien poco a poco se apoderó de los distintos grupos. Por medio de este discurso surge la imagen del pueblo elegido. Estos puntos desempeñaron un papel decisivo en la consolidación de la representación bíblica como paralelos para expresar lo que sucedió en la Nueva España con la Conquista y el sentido que la sociedad otorgó a diversos brotes. Esta analogía, empleada por los autores para ayudar a que la sociedad comprendiera la historia y, al mismo tiempo, se insertase a la Nueva España dentro de la historiografía universal, generó relaciones simbólicas significativas para la consolidación de la identidad criolla y también para la liberación, que junto a las apariciones de la Virgen, dan espacio a nuevas formas de entender el discurso en cuestión.

No resulta difícil comprender la relación entre los destinos de ambos sitios, Tenochtitlán y Egipto. En primera estancia, se sabe por el contexto bíblico que ambos sitios sufrieron varias pestilencias que culminaron con la destrucción de sus ciudades; las poblaciones que sufrieron este fin tan violento y trágico fueron castigadas por

---

11. Miguel Sanchez, *Imagen de la Virgen María, madre de Dios, de Guadalupe milagrosamente aparecida en la ciudad de México: celebrada en su historia, con la profecía del capítulo 12 del Apocalipsis* (Ciudad de México: Imprenta de LaViuda de Bernardo Calderón, 1648), fol 10r.



Dios como parte de un plan para liberar a su pueblo elegido. La gran cantidad de enfermos mayormente pertenecían a la comunidad indígena, al igual que el grado de especificidad de quienes se enfermaron apunta hacia el castigo contra esta población en particular. Hecho que se comprueba históricamente en la investigación que realizó Rodolfo Acuna-Soto, cuyo estudio determinó “there was a clear ethnic preference of the disease, the Spanish population was minimally affected whereas native population had high mortality rate”.<sup>12</sup>

Resulta interesante examinar el modo en que la narrativa de la época centra la culpa de la enfermedad, no en la figura del indio como individuo, sino en la tierra como nación o conjunto, cuya idolatría ha provocado la ira de Dios. Así, la figura del mal se centra en el gobernante, en este caso Moctezuma, representado en algunos casos por la serpiente de siete coronas y no en el indio. Gabriel Rodríguez Sandoval explica que este punto se demuestra por medio del campo léxico elegido por el autor: “El castigo a los indios por sus ‘idolatrías’ vino por medio de diez plagas que Dios envió”.<sup>13</sup> La relación de las plagas con ira y el concepto de castigo evoca al contexto bíblico en el que Dios mandó las plagas para castigar al faraón que se negaba a escuchar su mensaje. Este punto lo desarrolla Motolinía en su obra *Historia de los indios de la Nueva España*, en donde escribe:

Hirió Dios y castigó esta tierra y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas. La primera fue de viruelas y comenzó de esta manera. Siendo Capitan y gobernador Hernando Cortés, al tiempo que el capitán Panfilo de Narváez desembarcó en esta tierra, en uno de sus navíos vino un negro herido de viruelas, la cual enfermedad nunca en estas tierras se había visto, y a esta sazón estaba esta

---

12. Había una clara preferencia étnica de la enfermedad, la población española fue afectada de manera mínima a comparación de la población nativa que tuvo un índice de mortalidad alto. Rodolfo Acuna-Soto *et al.*, “When half the population died”, 1.

13. Gabriela Rodríguez Sandoval, “La herencia apocalíptica en fray Toribio de Benavente, ‘Motolinía’”, *Estudios De Historia Novohispana*, núm. 63 (2020): 53.

Nueva España en extremo muy llena de gente, y como las viruelas se comenzasen a apegar a los indios, fue entre ellos gran enfermedad y pestilencia en toda la tierra.<sup>14</sup>

En la narración de Motolinía se observa que las enfermedades, que plagaron la Nueva España desde fechas tempranas de la conquista, se explican a partir de un concepto de ira y castigo de Dios por medio de las epidemias. A pesar de que la epidemia en cuestión comenzó debido al contagio de la población de origen africano, se destaca el cómo la pestilencia se esparció entre los indios. Este marco ideológico da a entender que las enfermedades forman parte de un plan divino mucho mayor a sus pecados, en particular la idolatría. Este castigo de las epidemias o plagas responde a su negación de hacerle caso a lo que Dios ha pedido al pueblo. Sandoval apunta que:

Motolinía las expone en su *Historia* y en los *Memoriales*, pero es en este último donde trata de relacionarlas una a una con las diez plagas que Dios envió a Egipto por la obstinación del faraón al no liberar a Israel.<sup>15</sup>

Dicha referencia alude a las diez plagas de Egipto que Dios destruyó por su idolatría con la finalidad de librar al Pueblo Elegido. Esta dicotomía que genera el autor por medio de relaciones simbólicas entre la figura del pueblo condenado por la idolatría y el engaño del demonio y los españoles, quienes llegaron a traer la luz del catolicismo, coloca de alguna manera a España como instrumento de su liberación. Si bien su papel fue destruir este mundo de idolatría y control demoníaco, también traía implícito este acto de liberar a los indios de ello. Así, por contraste, las narraciones tocantes a las epidemias comenzaron a difundir la ideología de que los indígenas que sufrieron

---

14. Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, eds. Mercedes Serna y Bernat Castany (Madrid: Real Academia Española, 2014), 18.

15. Gabriela Rodríguez Sandoval, "La herencia apocalíptica en Fray Torbio de Benavente, 'Motolinía'", 33-66.

estas enfermedades en los primeros años de la Conquista lo hicieron por el castigo divino que mandó Dios a la sociedad con la finalidad de acabar con este reino infernal y encauzar a este territorio a su verdadero destino. Muchos escritores, gracias a los pleitos que ocasionó la contrarreforma, veían en la Nueva España una oportunidad de establecer el verdadero reino de Cristo y su iglesia.

Este tema lo desarrollan varios autores incluyendo a Torquemada, quien lleva más lejos la relación con el antiguo testamento y en su obra equipara a Cortés con la figura de David quien derrotó al gigante Goliath. Resulta interesante examinar la interpretación de Torquemada, pues introduce una vez más esta retórica de la liberación y el componente bélico. El autor busca incluir, a través de su narrativa, al Imperio mexica junto con las cuatro grandes monarquías de la historia universal. Para lograr este fin argumenta que, al igual que estas, el Imperio de Moctezuma pasó por el ciclo de apogeo, decadencia y finalmente, ruina. Explica que la derrota final, su caída, se revela como una consecuencia de la ira divina, por pecados de idolatría, inmoralidad y derramamiento de sangre tal como se observa en sus sacrificios. En esta interpretación, Torquemada desarrolla aún más la imagen al hacer que la nación española, por su representación en la figura de Cortes, surja como un instrumento para castigar a la sociedad por sus pecados.

De esta manera Torquemada construye en su obra la *Monarquía Indiana*, un paralelo entre el monstruo que este imperio representaba con la derrota bíblica del gigante que amenazaba a los de Israel. En su narrativa retrata la imagen del Imperio español como instrumento esencial para salvar a los indios de un fin aún más trágico. Las redes simbólicas que va hilando el autor proponen que España surja como una nación destinada a castigar a los idolatras de la Nueva España y sus tierras.<sup>16</sup> Dentro de esta ideología, los enfermos aparecen como

---

16. Esta idea lo desarrolla: Sonia V. Rose, "La revision de la conquista: narración, interpretación y juicio en el siglo XVII", en *Historia de la literatura Mexicana 2. La cultura letrada en la nueva España del siglo XVII* (México: UNAM, 2002), 247-269.

daño colateral y como un mal necesario para debilitar al Imperio mexica y aún más que eso, a las garras del demonio quien controlaba este territorio.

## **La narrativa epidemiológica dieciochesca**

Ya para fines del siglo XVII se observa un desplazamiento y posible intento de invertir esta ideología y discurso de la condenación del pueblo hacia la idea de que los sufrimientos eran resultado de los pecados capitales o mortales de los españoles, quienes trajeron las enfermedades. Este cambio en cuanto a la ideología que circundaba las epidemias se debe, en gran medida, a la consolidación de una identidad criolla y este proceso de poner en cuestión la superioridad de los peninsulares. Por esta razón, los autores y, en general, los intelectuales de la época comenzaron a cuestionar ideas que habían sido impuestas por sus antepasados.

Si bien acepta la importancia de los españoles para el éxito de la conversión indígena, deja claro que la Conquista fue obra de Dios, quien utilizó a los españoles como instrumento para realizar su plan divino, rebajando su papel a uno de apoyo. En esta nueva perspectiva del providencialismo, el autor logra centrar a la Nueva España en una posición favorable, ya no como un espacio condenado por pecados, aunque sí critica a los indígenas por sus pecados y los culpa explicando que fue por ellos que hubo este cambio de poderío. En parte, debido a su posición como criollo, Vetancurt ejerce una crítica dura contra las acciones de los peninsulares en su narrativa, que revela también su culpa en la llegada de las epidemias. En su obra, el autor destaca la codicia, pecado capital por excelencia, que los españoles cometieron desde su llegada. Narra un episodio en el que no pagaron a un marinero que los había llevado a las Américas. El religioso declara que fue el castigo por la codicia y otros pecados lo que finalmente condujo, tanto a los españoles como a los que se les unieron,

a su trágico fin con la muerte de muchos. Resulta interesante la exculpación de los indígenas, pues su discurso se enfoca más bien en destacar la responsabilidad de los conquistadores y pone en evidencia sus carencias. Su relato pone en primer plano a la Noche Triste como evidencia clara del castigo divino. Narra Vetancurt, “Castigalos despues [Dios] con sucesos ejemplares, y manifestó su indignación con los tristes fines”.<sup>17</sup> El autor asocia estos “robos, homicidios, y la codicia que mostraron con crueldades que cometieron”<sup>18</sup> a la ira de Dios que sufrieron. Al estudiar su escrito es evidente que Vetancurt busca reenfocar la culpa sobre los españoles y librar a los indígenas de este discurso de condenación y decadencia total de la sociedad antigua. Tal reivindicación del pueblo indígena señala los cimientos del discurso criollo y la revaloración de las epidemias dentro de la narrativa de esta época.

Sus ideas, si bien no representan una ruptura completa con lo anterior, formaron parte de una transformación cabal del discurso. Para el siglo XVIII el razonamiento en torno a las epidemias oscila en un delicado balance entre los discursos médico y teológico del periodo, respuesta al pensamiento de la Ilustración. El marco ideológico se deslinda de la imagen de decadencia y destrucción casi por completo para asemejarse a una de guerra, dejando en su lugar la imagen del enfermo como víctima, dándole la posibilidad de rogar para obtener algo de misericordia e introduciendo nuevas figuras simbólicas, como el escudo divino para creyentes.

Durante este periodo, la retórica manejada por la Iglesia interpretó estos brotes como una guerra divina, por lo que el ayuntamiento recurrió a ritos religiosos como rogativas, novenas, procesiones, penitencias y rezos públicos para que Dios mostrara su misericordia y pusiera fin a los contagios y otros males que acontecían entre

---

17. Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano descripcion breve de los sucesos ejemplares, historicos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo Occidental de las indias 2* (Mexico: María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, 1698), 165-166.

18. Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, 165-166.

los poblados. Cabe señalar que esta práctica no representa nada nuevo, pues era común desde el Concilio de Trento. Después de constatar que sus plegarias, procesiones y otros ritos no acababan con la epidemia, el ayuntamiento de la ciudad de México confeccionó un escudo de armas cuya función fue proteger a los habitantes de la epidemia por medio de la intervención divina. Este escudo lo conformaron siete advocaciones religiosas: la sangre de Cristo, san José, san Rafael, san Sebastián, san Cristóbal, san Roque de Narbona y santa Rosalía. Tampoco fue capaz de ponerle fin a la epidemia. Fue durante este periodo de desesperación que dirigieron sus súplicas a la Virgen de Guadalupe.

Este cambio de paradigma ideológico se observa plenamente en autores del siglo XVIII como Cayetano de Cabrera, quien escribió *El escudo de armas de Mexico* (publicado en 1746), obra de interesante temática, en la que se narra en gran medida el brote de matlazáhuatl en la Nueva España que ocurrió entre 1736-1739. Al ser pestilencia de gran escala, su impacto fue considerable en cuanto a la mortandad. En su obra Cabrera registró 40 157 personas muertas por la enfermedad. Como resultado, se introdujeron nuevas medidas sanitarias y de salubridad en diferentes partes de la ciudad. La inclusión de estos datos resulta conveniente, porque muestran otro cambio en la narrativa epidemiológica para no solamente reconocer factores humanos, sino también documentar medidas científicas que se tomaron para limitar contagios, dar tratamientos, entre otros.<sup>19</sup>

Si bien el autor identifica al brote como un acontecimiento provocado por Dios, también señala factores humanos que influyeron en su impacto en la ciudad y las comunidades cercanas. Llama la atención la dualidad del discurso que desarrolla Cabrera, pues al hablar del brote declara:

---

19. Cabe señalar que, en algunas obras tempranas, como la de Bernardino de Sahagún, revelan datos que pueden ser considerados como datos cuasi científicos, por ejemplo, habla de cómo se propagaba el contagio a través de los ríos y el acto de bañarse.

Mas quien no admira las misericordias del Altissimo, que con la misma guerra que hace defiende, y de las mismas armas que usa para herir, se vale para patrocinar? Es su guerra ofensiva, y defensiva, quiere quando expugnar unos, defender y proteger a otros con la destreza de su pulso, y la forteleza de su brazo y para eso toma las armas. Y haciendo como decíamos guerra a los unos, no quiere defender a otros como quiera, sino como militar valeroso, oponiendo el escudo que abraza a los que defiende y patrocina.<sup>20</sup>

Su narrativa aborda la función dual de la pestilencia, pues al mismo tiempo que mata unos, favorece a otros. Aparece en su relato la figura de la Virgen como escudo de protección a los fieles.

En este documento sigue vigente la metáfora bélica, pues llama a la epidemia, guerra. Pero también habla de la protección mariana que hallaron en la Virgen de Guadalupe, quien defiende como escudo a los de México. En su texto, si bien habla de las epidemias como guerras de Dios, también habla de su defensa para los amparados en la Imagen de Guadalupe.

De este modo se puede concluir que el discurso epidemiológico del siglo XVIII refleja un cambio radical en cuanto a la representación ideológica de las epidemias en la narrativa. Aun cuando da continuidad a la imagen de las pestilencias como un castigo divino, también se alinea con la idea bélica, una guerra de bien y mal en la que los devotos pueden salvarse a través de sus plegarias. Es de importancia notar que el autor describe la guerra como ofensiva y, a la vez, defensiva, pues es la Virgen quien protege a sus elegidos. De este modo se puede considerar que para el siglo XVIII se había reformulado casi por completo la ideología con respecto a las epidemias que aparecen en la narrativa

---

20. Cayetano de Cabrera Quintano, *Escudo de Armas de Mexico: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad... Maria Santissima, en su portentosa imagen del Mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida en el año de 1531, y jurada su principal Patrona el pasado de 1737, en la angustia, que ocasionò la pestilencia* (México: Imprenta de la viuda de Don Joseph Bernardo de Hogal, 1746), 4.

novohispana y, junto con ella, el sentido otorgado a los sucesos. Las pestilencias pasaron de ser un símbolo bíblico de decadencia y destrucción del pueblo, a uno de guerra cuyo remedio se hallaba en la protección mariana que también provenía del cielo.

## **Reflexiones finales**

En la narrativa epidemiológica se halla un sentido invaluable, pues gracias a los ejemplares que han llegado a nuestras manos, tenemos la oportunidad de aproximarnos a las creencias que compartieron los autores y la sociedad con respecto a las epidemias y sus enfermos, lo que permite reconstruir los mecanismos sociales que determinaron sus destinos y ver reflejadas en sus páginas las construcciones ideológicas que marcaron estos momentos en la historia novohispana.

La proyección literaria de las epidemias podría constituir una de las herramientas más valiosas de comprender, no solamente la figura del enfermo y estudiar cómo la sociedad lo percibía, sino también iluminar la historia de la interpretación cultural que les atribuyeron a las epidemias en distintas etapas de los tres siglos virreinales.

En este estudio se señala la figura cambiante del enfermo, al igual que el significado de los brotes, y cómo se vincula estrechamente con las ideologías que circulaban en la época. En los primeros años posteriores a la llegada de los españoles, el enfermo representaba la encarnación del juicio divino, cargado de las culpas de su líder y su comunidad. Su sufrimiento se inscribió dentro del plan de la divina providencia, su enfermedad y posible muerte debilitó a las fuerzas demoniacas que gobernaban. De esta manera, la condenación del pueblo indígena expresada en algunos textos se fue desplazando hacia una imagen de esperanza y liberación gracias a los esfuerzos de los españoles, quienes laboraban en nombre de Dios para evangelizar y ayudar a que estas tierras cumplieran su destino como una nueva Jerusalén. La evolución de esta misma ideología condujo a la figura simbólica de David, quien salvó a su pueblo del enemigo. Posteriormente,



se observó otro gran cambio en la figura del enfermo, ya que se vinculó con los pecados capitales que hubiera cometido. Con el paso del tiempo y el surgimiento del discurso criollo, este volvería a transformarse por la voz de los autores, tomando elementos contemporáneos y del pasado para conformar una nueva perspectiva: la epidemia como guerra.

Este nuevo marco ideológico para comprender a los brotes implicaba varios cambios. Uno de ellos es que, en la guerra, hay posibilidad de vencer al enemigo. Esta perspectiva dio nueva esperanza a los enfermos, cuyas figuras se liberaron del discurso de condenación. En las obras del siglo XVIII hay una lucha para curar a los enfermos cuyas batallas se representaron en las procesiones de la Virgen y otros santos, pero también en la introducción de metodologías de tipo científico que ayudaron a contener los brotes y cuidar mejor a los enfermos. Vale la pena señalar que, dentro de esta nueva conceptualización, la figura del enfermo aparece como un daño colateral, víctima de una guerra de Dios, quien castiga y protege al mismo tiempo, de acuerdo con los planes que tiene.

Como elemento central de este nuevo discurso se encuentra la figura de Guadalupe, quien no solamente le puso fin a la epidemia sino también demostró con su aparición que este reino tenía un gran destino dentro del plan divino. El discurso criollo del periodo transfiguró varios de los componentes de los discursos ideológicos tempranos para incorporarlos dentro de la nueva conceptualización de la historia novohispana y darles sentido a las apariciones de la Virgen en este territorio, otorgándole un nuevo destino.

## Fuentes de investigación

- Acuna-Soto, Rodolfo, David W. Stahle, Matthew D. Therrell, Richard D. Griffin, Malcom K. Cleaveland. "When half the population died: the epidemic of hemorrhagic fevers of 1576 in Mexico", *FEMS Microbiology Letters* 240, núm. 1 (Noviembre 2004): 1-5, <https://doi.org/10.1016/j.femsle.2004.09.011>.
- Beltrán Moya, José Luis. *Historia de las epidemias: en España y sus colonias (1348-1919)*. Madrid: La Esfera de los libros, 2006.
- Benavente, Toribio. *Memoriales*. Estudio crítico de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México, 1996.
- Benavente, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*. Editado por Mercedes Serna y Bernat Castan. Madrid: Real Academia Española, 2014.
- Cabrera Quintano, Cayetano de. *Escudo de Armas de Mexico: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad... Maria Santissima, en su portentosa imagen del Mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida en el año de 1531, y jurada su principal Patrona el pasado de 1737, en la angustia, que ocasionò la pestilencia, etc.* México: Imprenta de la viuda de Don Joseph Bernardo de Hoyal, 1746.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición, índices y prólogo por Carmelo Sáenz de Santa María. México: Alianza, 1992.
- Flores, Enrique. "La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista en un libro de cordel del siglo XVI", *Revista de literaturas populares*, núm. 1 (2003): 67-86.
- Hermann Lejarazu, Manuel A. "Tenochtitlan y Jerusalén: ciudades marcadas por los mismos presagios", *Arqueología Mexicana*, núm. 162 (2020): 86-87.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Crónica de las indias* 3. Salamanca, 1851.
- Rodríguez Sandoval, Gabriela. "La herencia apocalíptica en fray Toribio de Benavente, 'Motolinía'", *Estudios de historia novohispana* 63 (2020): 33-66.

- Rose Sonia V. “La revision de la conquista: narración, interpretación y juicio en el siglo xvii”. En *Historia de la literatura Mexicana 2. La cultura letrada en la nueva España del siglo XVII*. México: UNAM, 2002.
- Sanchez, Miguel. *Imagen de la Virgen María, madre de Dios, de Guadalupe milagrosamente aparecida en la ciudad de México: celebrada en su historia, con la profecía del capítulo 12 del Apocalipsis*. Ciudad de México: Imprenta de La Viuda de Bernardo Calderón, 1648.
- Sempat Assadourian, Carlos. “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo xvi y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana* 38, núm. 3 (Ene - Mar 1989): 419-453.
- Vetancurt, Agustín de. *Teatro mexicano descripcion breve de los sucesos ejemplares, historicos, politicos, militares, y religiosos del nuevo mundo Occidental de las indias...* Mexico: María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, 1698.
- White, Hayden. *El contenido y la forma*. Barcelona: Paidós, 1992.

# SANTIDAD A FLOR DE PIEL

✿ *El dolor josefino en el cristianismo  
moderno, s. XVII-XVIII*<sup>1</sup>

JORGE LUIS MERLO SOLORIO  
POSGRADO EN HISTORIA-UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

[✿ volver a la tabla de contenido](#)

---

1. El presente capítulo se desprende de mi tesis doctoral, intitulada *San José, el hombre sin par. Análisis de la retórica impresa y visual en Nueva España, s. XVII-XVIII*, realizada bajo la dirección de la Dra. Gisela von Wobeser (UNAM-III).

## Introducción

Fue razonamiento ordinario del cristianismo moderno, aquel que promulgaba la laceración de los sentidos, la subyugación y el dominio de las pasiones, ante la predilección de lo espiritual sobre lo corpóreo, de lo ultraterreno sobre lo mundanal. Así pues, desde la cuna, *morir para vivir* era una consigna dada a todo católico, a partir de la asunción de una humanidad imperfecta que, progresivamente, busca su retorno y perpetuo descanso en el empíreo.<sup>1</sup> Para obtener un salvoconducto hacia el cielo, había que transitar por un campo minado de abrojos y espinas. En otras palabras, el *sufrimiento*, en sus múltiples

---

1. La anonadación ha sido sustentada a partir de una serie de pasajes bíblicos donde Cristo puntualizó la necesidad de morir y *volver a nacer* para alcanzar la vida eterna. Piénsese en la respuesta de Jesús ante la imprecación de Pedro, al serles anunciada a los apóstoles la próxima pasión y resurrección del Mesías: “Quien quiera seguirme que se niegue a sí, cargue con su cruz y me siga. Quien se empeñe en salvar la vida la perderá; quien pierda la vida por mí la alcanzará. ¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo a costa de su vida?, ¿qué precio pagará por su vida?” (Mt 16, 24-26). La enseñanza dada a Nicodemo estriba en postulados semejantes: la muerte del yo en pos del nacimiento de un ser espiritual, quien presenciara el “reinado de Dios” (Jn 3, 1-8). Del mismo talante, mimetizándose con el sentir del Bautista, es crucial que los seres humanos se aminoren para que en ellos prime Dios: “Él debe crecer, yo disminuir” (Jn 3, 30).

facetas, era entendido como un vehículo de sublimación, una oportunidad mayúscula para que, a través de la expiación, se alcanzase la salvación tanto individual como colectiva.

Entonces, siendo premisa longeva que trasciende épocas e innovaciones doctrinales, el sufrimiento dentro del cristianismo ha sido tipificado como experiencia codiciable, a sabiendas de que la gloria perpetua ofrece numerosas compensaciones, entre ellas, mitigar dolores e insuficiencias y otorgar a manos llenas lo que en la tierra fue denegado, siendo la *visión beatífica* el premio culmen para los incondicionales del Cordero.<sup>2</sup> Por estrafalario que hoy pudiera parecernos, para el discurso clerical del periodo novohispano no resultaba contradictorio conminar a la exención de los placeres físicos con tal de conseguir un lugar en el *hedonismo paradisiaco*, donde las ropas raídas serían reemplazadas por vestidos y joyas fulgurantes,<sup>3</sup> el ham-

---

2. La *visión beatífica* es un privilegio que comparten los bienaventurados y los ángeles. Se trata de la dicha de poder contemplar de frente a Dios, constituyendo “la máxima expresión de felicidad a la que puede aspirar el hombre”. Manuel Gracia Rivas, *Diccionario de términos religiosos y litúrgicos*, vol. III (Zaragoza: Centro de Estudios Borjanos-Institución Fernando el Católico, 2020), 335.

3. Para ejemplificar este *hedonismo paradisiaco*, resultan pertinentes algunos tópicos del comportamiento de Catarina de San Juan (célebre personaje del siglo XVII novohispano), relatados por el jesuita Alonso Ramos. Dichos tópicos cuadran a la perfección con el modelo de aniquilación personal, cuyos rendimientos terminan por proporcionar lo renegado, pero en versión santificada. La beata poblana se consideraba un “gusanillo vil”, una “perra enfrenada con el poder de la divina gracia”, cuya bajeza no la hacía merecedora a ninguna comodidad; a grado tal que no se permitía usar medias ni en invierno, pues las consideraba un lujo al ver al Niño desnudo en el pesebre. Cristo se congraciaba contemplando cómo Catarina se denigraba “hasta lo profundo de su nada”, profesándole más y más amor por cada acto de desprecio a sí misma. Ante la renuencia de Jesús a otorgarle a otras almas las estimaciones que le prodigaba, Catarina buscó la intercesión de la Virgen para tratar de convencerlo. María le instaba a que dejase de oponer resistencia a los agasajos de su hijo. Ya franqueadas las negativas, por su comportamiento, Catarina fue premiada con una “vestidura tan bella y rozagante, que excedía a lo más blanco y brillante de la nieve, investida de los resplandores del sol”. En medio de tantos primores, la esclava oriental volvía a insistir que era nada, “una abominable pecadora”. Como regalo ante el reconocimiento de la “indignidad propia”, Jesús la llenaba de “anillos y sortijas [...], cadenas, joyas, piedras preciosas y margaritas inestimables”. Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017), t. I, 344; t. II, 112-115.

bre desaparecería ante la extinción del apetito,<sup>4</sup> el despojo material se olvidaría al yacer eternamente en frondosos y fragantes jardines, etc.<sup>5</sup> Así, bajo este protocolo *postmortem*, el mudarse de la choza y el lodazal a una ciudad de oro puro con murallas de jaspe,<sup>6</sup> de cierto modo desactivaba la movilidad social tornándola inoperante, pues homogeneidad y justicia serían ganancias futuras.<sup>7</sup> Ergo, entre más infortunio en el plano terrenal, mayores posibilidades de conquistar la gloria. Mediante esta óptica, la adversidad no es negativa ni se concibe como carga. Incluso, va más allá de la prueba, adquiriendo el estatuto de don divino, pues “amargas y penas [...] son los regalos con que Dios sustenta a los santos en la tierra, dando más penas a los que más ama”.<sup>8</sup>

Desde este panorama, cual suministro apoteósico, las inequidades de la vida eran perfiladas como causa de regodeo, adjetivándose a través del oxímoron. Por ejemplo, las lecciones morales sustentadas en la teología imperante estaban plagadas de artificios literarios donde se enaltecían los dulces tormentos y las gozosas tiranías, y el *status quo* se congraciaba a través de una “suave y sabrosa esclavitud”, satisfacción que supuestamente debían sentir las mujeres al saberse

---

4. Expectativa sustraída del libro de la Revelación: “No pasarán hambre ni sed, no les hará daño el sol ni el bochorno, porque el Cordero que está en el trono los apacentará y los guiará a fuentes de agua viva. Y Dios enjuagará las lágrimas de sus ojos” (Ap 7, 16-17).

5. Véase Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatoria durante el virreinato de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Editorial JUS, 2011), 103-107; Antonio Núñez de Miranda, *Ejercicios espirituales de san Ignacio, acomodados al estado y profesión religiosa de las señoras vírgenes, esposas de Cristo* (México: Imprenta de los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1695), 153r-160v.

6. Ap 21, 18.

7. “Bienaventurados los pobres de corazón, porque el reinado de Dios les pertenece” (Mt 5, 3-11).

8. Francisco García y Juan Nadasio, *Devoción de san Joseph, primera y segunda parte* (Zaragoza: Imprenta de Tomás Gaspar Martínez, 1692), 54.

sometidas a los hombres.<sup>9</sup> Así, *mirar o escuchar* los apuros de la sacra parentela, las penurias de Job o la tortura y muerte violenta de un mártir (teniendo a Jesucristo como arquetipo del heroísmo mortificante y el asesinato cruento para redención y gloria eterna), convertían lo terrorífico en inspirador y delectable, pues la sangre profusa o cualquier desazón de cuerpo y alma, sustituían al escándalo por una simbolización triunfalista y esperanzadora. Por ende, agonizar progresiva y continuamente era la senda para librarse de la pesadumbre terrenal según las interpretaciones dadas a los mensajes de Cristo.<sup>10</sup> Estamos pues frente a una *retórica del amor al sufrimiento*, donde ambos sentimientos fueron construidos como suplementarios, correspondientes e inseparables. Si alguien te ama, te hace sufrir, te pone la cruz a costas, te abre el camino al cielo. Así obra Dios con sus predilectos.

Según lo estipulado en tratados y sermones, todo lo anterior le acaeció a san José. Fue su medida, impulso y uno de sus modos de santificación. En el presente capítulo indagaremos sobre estos asuntos al cotejar un conjunto de fuentes provenientes de diversos lares de la monarquía española.

## Amar duele

Comencemos el despliegue de evidencias con la pregunta que Pedro del Espíritu dirigió a su auditorio en la ciudad de Alcalá: “¿No es tirano el amor?”. El carmelita afirma que sí basándose en los cantares bíblicos, puesto que el amor verdadero es “fuerte como la muerte,

- 
9. “Los cabellos se dieron a la mujer para marca y señal de sujeción. Son como la S y el clavo que Dios colocó en lo eminente de la cabeza para que se conociese lo inexcusable de su servidumbre. Y así cuanto más cabello criare, más información hará de la sumisión que debe prestar al hombre, pues cada cabello es un testigo de su suave y sabrosa esclavitud”. Diego Niseno, *Segunda parte del político del cielo, hallado en las misteriosas acciones del sagrado patriarca Jacob* (Madrid: Imprenta de Sebastián de Cormellas, 1638), 34.
  10. “Acudid a mí, los que andáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy tolerante y humilde, y os sentiréis aliviados. Pues mi yugo es blando y mi carga liviana” (Mt 11, 28-30).



como el infierno duro”.<sup>11</sup> Tal es la vehemencia del sentimiento cardinal que deja huellas somáticas: “éste, de una lanzada, le partió el pecho y le quitó la vida a mi santa Teresa; éste, a Felipe Neri, le quebró las costillas; éste, a santo Domingo, le hizo una criba el cuerpo; a san Francisco le arrojó tanto fuego que ni las pellas de la nieve, ni los respiraderos del serafín lo moderaron; éste, a san Agustín, por cuatro o cinco partes, taladró el corazón”.<sup>12</sup> Si bien, ninguno de estos santos ha sido clasificado como mártir, el fraile asevera que bien podrían serlo, ya que no solo los “dioclecianos y nerones” hacen mártires. Tiranos como el amor ocasionan rigores suficientes para considerarlos tormentos. Entonces, san José fue merecedor de corona y palma al asumírsele como *mártir por amor*,<sup>13</sup> bajo el entendido de que el martirio es un “acto de caridad y fortaleza”, mediante el cual se padece y otorga la vida por Jesucristo.

A decir del orador, san José soportó un padecimiento duro y pertinaz, proporcional al gran amor profesado a su hijo. Especula que quizás lo miró fenecer en la cruz, plagándose de memorias y emociones agridulces al recordar cómo, en el pasado, lo alimentaba, abrazaba y dormía. En esos días de convivencia en Nazareth, el disfrute de nuestro santo era interrumpido por la conciencia de la misión del Mesías, generándole un enorme dolor en el alma, tal que la muerte sería poca cosa. Ante esta punzante revelación, a diferencia de los mártires, san José no sufrió estragos en el cuerpo sino en el alma, “cuyo dolor y

- 
11. “Grábame como un sello en tu brazo, / como un sello en tu corazón, / porque es fuerte el amor como la muerte, / es cruel la pasión como el abismo; / es centella de fuego, llamada divina” (Cant 8, 6).
  12. Pedro del Espíritu Santo, “Joseph más que bienaventurado. Sermón xxvii”, en *Sermones de Jesús, María y Joseph, a que se añaden otros de N.S.M. doctora mística, santa Teresa de Jesús, y de nuestro místico padre y doctor san Juan de la Cruz, que en todos son cuarenta* (Madrid: Imprenta de Blas de Villanueva, 1717), 240.
  13. La denominación del Santo Patriarca como mártir fue replicada en otros sermones, a partir de las reflexiones de Isidoro de Isolano. Véase Bonifacio Llamera, ed., *Suma de los dones de San José* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953), 630-632; Blas de Plasencia, *Sermón panegírico que mira al gloriosísimo patriarca señor san Joseph, componiendo dos accidentales conciertos: el uno de júbilos y gozos, y el otro de penas y dolores* (Filipinas: Imprenta del convento de Nuestra Señora de Loreto, 1745), 16.

sentimiento es tanto más sensible, cuanto ella es más sentida, más delicada y noble”.<sup>14</sup> Los cuerpos de los mártires fueron ajados con cuchillos. Sin embargo, el “cuchillo de compasión”, a san José le “degolló el alma y ensangrentó el espíritu”.<sup>15</sup> Entonces, a mayor padecimiento, mayores méritos. Por consiguiente, debía considerársele al Santo Patriarca como un mártir singular.

Acorde con lo dicho, en los sermones josefinos es recurrente el uso de la triada amor-fuego-dolor. Por ejemplo, Joseph de San Gil, prior del convento de Santa Mónica de Valencia, equipara el sentimiento quemante por convivir con Jesucristo con un “Vesubio de seráfica caridad”, tan elevado en san José por su cercanía constante que ocasionó que no articulase palabra alguna, “sustituyendo a las voces, los movimientos del corazón”.<sup>16</sup> Para acoplar la reciprocidad entre el amor y el dolor, así como los principios de la anonadación sublimante, el fraile subraya que el Santo Patriarca llevó una “vida sembrada de amargas”, sufriendo una pobreza extrema siendo miembro de una estirpe real, “ya tolerando incomodidades por libertar aquella prenda del cielo, de que estaba encargado por el cielo mismo, ya padeciendo el más vivo dolor en la pérdida del hijo, dolor que solo puede medirse por su amor a Cristo”.<sup>17</sup> En suma, san José merece coronarse como justo y ser digno padre de Cristo y esposo de María, a beneficio de todas las tribulaciones experimentadas.

Como puede observarse, en la teología josefina se construyó una *santidad a flor de piel*, donde las emociones encuentran respuesta y reverberación a través del cuerpo. Si bien, diría un panegirista franciscano que los martirios de san José fueron tan graves e inexplicables que los evangelistas prefirieron omitirlos,<sup>18</sup> por ventura, algunos

---

14. Espíritu Santo, “Joseph más que bienaventurado”, 242.

15. Espíritu Santo, 242.

16. En el Nuevo Testamento, san José no habla en ninguna ocasión. Participar en la historia salvífica a través de la palabra fue un rasgo adquirido mediante los evangelios apócrifos.

17. Joseph de San Gil, *Sermón panegírico del glorioso patriarca san Joseph* (Valencia: Imprenta de Francisco Burguete, 1773), 21.

18. Plasencia, *Sermón panegírico*, 20-21.

josefólogos gustaron de recrearlos. Demos un ejemplo. Ante la decisión de alejarse al descubrir el vientre abultado de María, san José se inundó de pena y confusión. Eran tan intensas sus agitaciones que “se puso macilento; de modo que la profunda melancolía y tristeza se le veía en la cara. Se le atenuaron tanto las fuerzas naturales y llegó tanto a consumirse que parecía hecho de raíces de árboles”.<sup>19</sup> Por su delegación específica y los altibajos de su historia, podríamos decir que *dolor* y *José* dentro de las cavilaciones teológicas, terminaron por convertirse en sinónimos.

*Nota bene* que el sufrimiento del alma es descrito como de una inconmensurable agudeza, al grado de extrovertirse y testimoniarse mediante el cuerpo, superando incluso al dolor físico advertido sensorialmente. Privilegiar así a la experiencia anímica, le dio pauta a fray Blas de Plasencia para expresar que san José sufrió en demasía, mucho más que el mismo Cristo al expirar en el “árbol santo de la cruz”.<sup>20</sup> El predicador de la provincia franciscana en Manila, argumenta que es mayor tortura “padecer penas amando, que padecer penas sintiendo”. Jesús fue flagelado y liquidado en el madero, pero José “padecía los dolores de perder a quien amaba”; añadiéndose a esto un factor de tiempo, pues “es muy lenta la pena de un sentimiento y es vivísima la pena de un cariño”.<sup>21</sup>

## **Sufrir: indicio de un amor diligente**

Para la materia del san José sufriente, las antilogías de los *dolores* y *gozos de san José* fueron de enorme trascendencia en la religiosidad

---

19. Gaspar de San Nicolás Tolentino, *El hermosísimo sol de los santos y coros angélicos. El que tiene en el cielo el despacho universal de todo. El que funda derecho a que, salva fide, se diga de él cuanto la devoción pueda discurrir. El que mandó a quien todos deben servir y reverenciar como a supremo señor. El que crio a su creador. El salvador del salvador del mundo. El que tiene silla en la gloria sobre los querubines y serafines. Nuestro padre y señor san Joseph, esculpido en los corazones de sus devotos en sus siete dolores, gozos y privilegios* (Sevilla: Imprenta Real de la viuda de don Diego de Haro, 1754), 18.

20. Plasencia, *Sermón panegírico*, 17.

21. Plasencia, 18.

de los siglos XVII y XVIII, ya que su rememoración fue la fundamental práctica pía profesada al Santo Patriarca, teniendo presencia en cuanto tratado o devocionario josefino se imprimió, replicándose también a través de la pintura. Hechos a imitación y por emparejamiento con María, bajo el entendido de que padre y madre gustaron y padecieron por igual al lado de su hijo, san José lleva en el pecho una espada transfija, aquella vaticinada por el anciano Simeón.<sup>22</sup> Cabe esclarecer que los episodios de la septena josefina son ambivalentes, es decir, a cada congoja se le contrapone una alegría.<sup>23</sup> Si bien, la daga originaria se forjó tras la sentencia dada en el templo de Jerusalén, la más punzocortante de ellas, colocada en primerísimo lugar, fue la relacionada con los celos causados por ver a la Virgen encinta, acentuándose igualmente el sufrimiento derivado del amor, donde el corazón prima sobre los sentidos.<sup>24</sup>

Dejemos que sea fray Blas de Plasencia quien nos relate, brevemente, los alcances de los claroscuros josefinos:

¡Oh, divino Joseph! Justo por antonomasia [...] Qué bien se vieron en tu corazón, cuando vivías, unidos los dolores con los gozos, las angustias con las suavidades, las penas con los júbilos, el mar de vuestro amante

---

22. “El padre y la madre estaban admirados de lo que decía acerca del niño. Simeón los bendijo y dijo a María, la madre: -Mira, éste está colocado de modo que todos en Israel o caigan o se levanten; será una bandera discutida y así quedarán patentes los pensamientos de todos. En cuanto a ti, una espada te atravesará” (Lc 2, 34-35).

23. Ver a María preñada, mirar las paupérrimas condiciones del Niño en el pesebre y cómo sangró al ser circuncidado, la profecía simeónica, escapar a Egipto para salvaguardar al divino infante, el peligro inminente por la regencia del cruel Arquelao y el extravío de Jesús en el templo, fueron los dolores de san José que se subsanaron con la revelación del misterio de la encarnación, la adoración angelical en Belén, el privilegio de imponerle el nombre al Mesías, saber que la muerte de Jesús sería para redención de la humanidad, atestiguar la caída de los ídolos ante la presencia del dios verdadero, volver a Galilea después del exilio y encontrar a su hijo disputando con los sabios jerosolimitanos. Véase Francisco de Zarate, *El cordial devoto de san Joseph* (México: Imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1674), 33-36; Gabriel de Santa María, *Breve suma del gran fruto que se saca de la devoción del señor san Joseph* (México: Imprenta de los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1715), 5-7.

24. Véase Jorge Luis Merlo Solorio, “Esculpido por tribulaciones y profecías asombrosas: anatomía del corazón josefino. Nueva España, s. XVII”, *Coyuntura. Arte y literatura en el contexto latinoamericano* 2 (2016): 11-26.

corazón alterado con la tormenta de los dolores y sereno con la dulce marea de los gozos. La angustia de vuestro corazón al ver al infante Jesús en tanta pobreza, como nacer en un establo humilde, era saeta de dolor que pasaba de parte a parte vuestro amante corazón. Empero se desangraba en júbilos y gozos la herida, al oír las dulcisonas voces de los coros angélicos. Las ansias con que tres días sin descanso buscaste al niño Dios, eran espadas de dolor que os apuntaban al pecho, ejecutando en él, cuanto más suave, tanto mayor tiranía; más corrió por sangre que todo suavidades, todo consolaciones, todo júbilos y gozos, el hallazgo de aquella majestad infante, doctor entre los doctores y maestro entre los maestros.<sup>25</sup>

El sopesar este comportamiento sacrificial, tanto en la tratadística como en la homilética modernas, sirvió para ensalzar exorbitantemente a nuestro santo, elevándolo a un estamento excepcional e inusitado, dando pie a reflexiones de un arrojo considerable. Tal es el caso del sermón pronunciado por el canónigo de la Colegiata de Guadalupe, Antonio Manuel de Folgar, cuyo asunto persigue la intención de persuadirnos a admitir “que el hijo de Dios le debió, a lo que parece, más amor a san Joseph que a su Eterno Padre”.<sup>26</sup> Probablemente, la osadía de sus meditaciones no acarrió censura por el cariz moralizante del panegírico, es decir, por el afán de impactar en el ánimo y la conducta de los feligreses. Atrajo para sí todo lo contrario, pues obtuvo un recibimiento caro. La prédica fue dedicada al entonces obispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, contando con su protocolaria licencia; además, por si fuera poco, la aprobación inaugural del impreso la concedió el doctor Juan José de Eguia y Eguren, especialista en temas josefinos, mediante un acostumbrado *nihil obstat*: “no encuentro en él cosa contra nuestra santa fe, buenas

---

25. Plasencia, *Sermón panegírico*, 26-27.

26. Antonio Manuel de Folgar, *Competencias de amor entre el Eterno Padre y san Joseph* (México: Imprenta Real del Superior Gobierno de doña María de Rivera, 1734), 5.

costumbres y regalías de su Majestad”.<sup>27</sup> Asentimiento que podemos interpretarlo como la admisión de la retórica de Folgar dentro de la josefología más acendrada.

De inicio, el presbítero postula que el amor de ambos padres del Salvador es de la misma magnitud.<sup>28</sup> Sin embargo, compara sus esfuerzos desde las coordenadas de la *pesadumbre meritoria*, donde más cosecha quien más adolece, siguiendo las pautas de los dolores y gozos josefinos. Dios padre tuvo el placer de engendrar a Jesús y procurar su encarnación. No obstante, fue san José quien cargó con las fatigosas labores paternas, es decir, alimentarlo, defenderlo y ampararlo. Entonces, las dimensiones de la caridad han de calibrarse bajo la siguiente clausula: “el amor debe apreciarse tanto más, cuanto más cuesta el emprenderlo; y a la cumbre de sus delicias solo llega el que por los amargos escalones ha subido”.<sup>29</sup>

El Eterno Padre, al procrear a Cristo, experimentó felicidad y regocijo; satisfacción reiterada y constante cada vez que lo mira, pues es espejo suyo. En antípoda, “todos fueron afanes, acíbares y sinsabores” desde que san José fue vinculado al Niño, aceptando su fardo con mutismo. Mientras el Padre celestial se vanagloria eternamente apreciando la belleza del Hijo, escuchando cómo le aplauden los serafines en la inmensidad de las alturas, al carpintero nazareno lo oprimió la aflicción al ver al divino infante abrigado con paja y burdos pañales, acompañado por dos animales. Ante estas evidencias, Folgar no tiene reparo en asentar que debe más Jesús a san José por adoptarlo que a Dios por engendrarlo: “si el humanado Verbo es hijo de las delicias del Padre Eterno, y es hijo de vuestras penas, de vuestro silencio y de vuestros dolores: ha de ser, por consiguiente, más hijo de vuestro

---

27. Folgar, *Competencias de amor*, XIII.

28. Folgar, 3.

29. Folgar, 6.

amor, o para decirlo de una vez, ha de ser vuestro Benjamín”.<sup>30</sup> Dios padre se desprendió de su hijo y lo cedió a otro hombre para que lo criase. El adoptante lo amó tanto que jamás permitió que otro lo educase. San José sufrió por tres días el extravío del mesías adolescente. Por su omnipresencia, el dios creador jamás podría perderlo, estando con él en todas partes y en todo momento.<sup>31</sup> A partir de estos sucesos, Cristo, “el hombre más versado en materia de amores verdaderos”, es quien nos da la lección: “solo el bien que se pierde, es el que de veras logra ser amado; y que solo es entre los amantes el mayor, aquel que ha gustado las amarguras de perder, lo que con terneza amaba”.<sup>32</sup>

Folgar juzga a ambos padres de Jesucristo sin diferenciación alguna, como si de unos padres cualesquiera se trataran, acorde con un predeterminado ideal de paternidad, cimentado en la protección a ultranza de los vástagos como muestra de superior amor. Y si el amor es equivalente al sufrimiento, quien desgaste sus manos y derrame lágrimas en pro de su progenie, hará mayores proezas que quien solo se dedica a contentarse con su compañía. De hecho, discretamente y por estas condicionantes, como podrá notarse en el párrafo anterior y en las citas subsiguientes, Folgar es más severo con Dios padre al delinear sus ventajas y comodidades inherentes, sin importar que este actuara en favor del mundo. Es como si le dijese que, en su sabiduría infinita, hubiera podido encontrar otra forma de proceder menos cruenta y desapegada. En comparación, desde su pequeñez humana, san José se sobrepuso a base de esfuerzos y compromisos irreprochables.

Para comprobar lo dicho, leamos lo que el presbítero tiene que decir en torno a los riesgos de muerte que corrió Jesús:

---

30. Folgar, *Competencias de amor*, 7-8. \*Raquel fue madre de José y Benjamín. Murió en la labor de parto del menor de los doce hijos del patriarca Jacob, pero antes de fenecer, nombró al niño como *Ben Oní*, cuyo significado es *hijo de mi dolor*. Posteriormente, Jacob lo llamó *Benjamín*, es decir, *hijo diestro o hijo de la felicidad*. Véase Gn 35, 16-21.

31. Folgar, *Competencias de amor*, 10-12.

32. Folgar, 13.

Permitiéndoles, por nuestro amor, el Padre Eterno a los judíos, que con ignominiosa ingratitud hiriesen el cuerpo de su hijo sacrosanto, hasta dividir de su inocente humanidad, su benditísima alma [...] ¡Qué lejos! ¡Cuán distante estuvo siempre de darse a este partido, san Joseph! Buscábalo recién nacido el impío Herodes para teñir los filos de su espada en la sangrienta división de su tiernísima garganta; mas no pudiendo tolerar Joseph tan abominable desamor, se ausentó al punto, con ásperos azares, de su patria. Y partiéndose a Egipto, en lo más retirado lo ocultó [...] Saber quisiera yo aquí, cuál padre deba calificarse más amante: ¿el que permite practicar en su hijo división tan tirana o el que se aventura al peligro de los caminos, por impedirlo? [A continuación, es relatado el juicio de Salomón] Viene, a mi ver, la historia tan al caso, como si se hubiera fingido. En dos ocasiones, tuvo peligro Jesús de padecer sangrienta división: cuando Herodes, en sus infancias, lo buscaba, y cuando los judíos, para crucificarlo, lo prendieron. El Eterno Padre dio permiso para que los judíos lo dividiesen; por no concederle san Joseph a Herodes esta licencia, dejó su patria, caminó presuroso y lo escondió en Egipto. Observando, pues, la enfática sentencia del sabio Salomón, dos cosas dijera yo. La primera: que el que al parecer más lo ama es san Joseph. La segunda: que solo este Santísimo Patriarca ostenta, a lo que parece, ser su verdadero padre.<sup>33</sup>

La prueba superior de sus argumentos, Folgar la extrajo al confrontar los procederes de Dios padre y san José: del primero de ellos en los estertores de Cristo en la cruz; del segundo, en los desamparos del pesebre betlemita. Dicha prueba es de una extravagancia tal que no interpela y pide respuestas concisas a su auditorio, sino a Cristo

---

33. Folgar, *Competencias de amor*, 14-15.



mismo como si fuese un escucha entre los demás.<sup>34</sup> Por lo tanto, al tratarse de una de las más atrevidas, vigorosas y bellas de las proposiciones sobre la grandeza josefina en la homilética moderna, aunque extensa, la cito en su totalidad:

Pienso que esta última fineza ha de realzar con los perfiles de la sangre, lo que con los rasgos de la tinta, no puede bastantemente declararse. Amaneció, por fin, el más funesto día, en que nuestro salvador se dejó ver pendiente del leño de la cruz. Mirábase en él, con pasmo aun de las piedras, al hombre más inocente, públicamente ajusticiado. A la suprema flor de Nazareth con inicuos aires marchita. A la belleza más sublime con las escarchas ajada. Su delicado cuerpo en aquel teatro era un horrendo espectáculo que alimentaba la irrisión de sus desconocidos enemigos. Los nevados candores de sus carnes, con la sangre y el polvo, quedaron denegridos. El sol más brillante de su rostro, con la sombra de los cardenales, eclipsado. Los resplandecientes luceros de sus ojos, a violencia de las aventuras, apagados. Y finalmente, de sus íntimos amigos desposeído y solo de los peñascos acompañado. ¿Os parece mucho lo que habéis oído? Pues aún es nada lo que habéis escuchado. Elevó al cielo el semblante, y viéndose, en vez de socorrido, aun de su mismo Eterno Padre desamparado, hubo de prorrumper en compasivo llanto: *¡Eloi, Eloi, lama sabactani!* Señor, dios mío, amantísimo padre: ya que por destinos misteriosos me habéis escareado los consuelos, concededme, al menos, el de decirme qué motivo habéis tenido para desampararme [...] ¿Y pensáis,

---

34. En la retórica moderna fue común el *dialogismo*, recurso para dar voz a los protagonistas de la historia sacra. Así, de primera mano, ellos acreditan las proposiciones de los oradores. En el siguiente ejemplo, el panegirista recrea un interrogatorio con el Niño quien da fe de las atenciones prodigadas por san José: “Decidme, suprema majestad, ¿quién te libró de las tiranías del frío, abrigándote con su capa y con su manto? *Joseph, mi padre*. ¿Quién te libró de los mortales riesgos, y estrechándote en su pecho, te halagaba con ternuras y regalos? *Joseph, en sus brazos amorosos*. ¿Quién con dulces arrullos y gorjeos embelesaba tus potencias para el sueño? *Joseph, el esposo de mi madre muy amado*. ¿Quién? ¿Quién te costó el vestido y te alimentó por muchos años? *Joseph, con el sudor de su rostro*”. José de San Miguel, *Sermón de N.P. san Joseph, en la ciudad de Sevilla. Año 1730*, Fondo Bibliográfico Antiguo, Universidad de Granada, <https://digibug.ugr.es/handle/10481/336>; Jesús María Navarro Bañuelos, *Diccionario de figuras retóricas* (México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2008), 36.

señores, que el Eterno Padre se dio por entendido? Solo comenzó sus penas nuestro Jesús y solo y desamparado dio su espíritu [...]

No puedo hacer mención aquí de lo que san Joseph ejecutó al ver tamaño desamparo, porque fue anterior su tránsito al de Jesús. Pero apartaos un breve rato del Calvario y retroceda al portal de Belén vuestra meditación. Los tormentos que en él toleró nuestro divino infante, no fueron tan atroces, pero gozan aclamaciones de más tiernos. La cruz allí fue el duro establo en que sus delicados miembros se reclinaron. Las espinas que lo afligían eran las penetrantes pajas que lo abrigan. Las heridas y golpes que lo mortificaron eran los rígidos hielos que lo cubrieron. Pasó en la cruz la ignominia de mirarse entre dos ladrones colocado, pero sufrió en el pesebre la deshonra de verse de dos brutos asistido. Para este careo, que ya pronuncio, convidaba yo a vuestros corazones. En las agonías y penas del Calvario, desamparó el Eterno Padre a nuestro redentor. En los tormentos y desnudeces del pesebre estuvo san Joseph tan lejos de dejarlo, que todo su conato puso en asistirlo. Decidme, pues, ahora... ¡Pero no! *No sois vosotros, oyentes míos, los que me lo habéis de confesar. Vos habéis de ser, pelicano amoroso, encanto apacible de nuestras almas, atractivo suavísimo de nuestros sentidos y jardín perenne de nuestras potencias. Vos habéis de ser el que me respondáis.*<sup>35</sup> Si tuvierais ahora, al veros en la cruz, la compañía infatigable de vuestro constantísimo padre san Joseph, como en Belén la gozabais, ¿fueran por ventura vuestros tormentos tan crecidos? No podéis negarme, amante soberano, que aunque era ya indispensable el que murieseis, acabaríais vuestra vida con menos desconsuelos. Padecierais, como padecisteis; pero al ver

---

35. Herencia del bestiario medieval, el ave palmípeda fue considerada un emblema de Cristo, fincado en una leyenda antigua que describía el atípico *ethos* del pelicano. Supuestamente, cuando éste volvía al nido, ya sea que sus polluelos estuviesen muertos por el ataque de una serpiente o que él mismo los asesinasen a picotazos por recibirlo con insolencia, después de tres días de desesperado luto, el pelicano se desgarraba el pecho y con su sangre revivía a los desdichados. La cualidad de la sangre como dadora de vida en esta historia animal, la hizo propicia para pertenecer a la simbología crística, bajo los paralelismos de purificación, redención, resurrección y sentido eucarístico. Louis Charbonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media*, vol. II (Barcelona: José J. De Olañeta, 1997), 558-565.

que teníais padre que os acompañara, os fuera menos sensible el padecer. Murierais, como moristeis; pero al conocer que con vuestro padre partíais la mitad de vuestras penas, se os hiciera menos amarga vuestra muerte. Mas ahora, crucificado dueño nuestro, ¿qué es lo que vuestro espíritu experimenta? Clamáis al Eterno Padre y no os oye. Le preguntáis el motivo de su ausencia y no os escucha. A vista, pues, de tan extraño desamparo, ¿qué otra cosa puede mi limitado entendimiento discurrir, sino que, atendiendo a las razones de lo que parece, más amor le debéis a san Joseph que a vuestro Eterno Padre? Y aun diría yo más, si acaso me fuera lícito el decirlo: qué tanto más os amó, a lo que parece, san Joseph, que parece que solo san Joseph es vuestro padre legítimo, cuando vuestro Eterno Padre, aunque lo es, no lo parece.<sup>36</sup>

En este balance de calidades varoniles bajo coordenadas harto terrenales, las cuales dejan en segundo plano las complejidades de la redención, el cúmulo de pesarosas atenciones de san José para con Jesucristo, insuperables y mejores que las de Dios padre, lo definen como “un hombre divino, un hombre poderoso, un hombre liberal”, digno de entronizarse cual “monarca de su cristiano pueblo”.<sup>37</sup>

Importante asentar que los razonamientos en torno al desamparo del Eterno Padre y el consuelo propinado por san José en la pasión de Cristo, no solo se discutieron en la órbita sermocinal. También pulularon en otros ámbitos de las plumas josefinas, haciendo visible la comunión de conocimientos y pujanzas para exaltar al Santo Patriarca. Verbigracia, a lo largo de su copioso tratado, el ñinguista chileno Pedro de Torres recurre a la siguiente idea: Jesús decidió morir pendiente de la cruz para homenajear a san José, ya que la madera era su instrumento principal de trabajo. Así, el Mesías “no murió a fuerza de azotes, no a violencias de algún hierro, no al rigor del fuego, sino

---

36. Cursivas mías. Folgar, *Competencias de amor*, 16-18.

37. Folgar, 20.

en un leño”. Cristo, al abrir las puertas del cielo mediante su sacrificio, utilizó la insignia josefina como herramienta para alcanzar tal fin.<sup>38</sup>

En concordancia con lo anterior, Torres discurre que “nunca cesó Joseph de los oficios paternos que ejerció con Jesús, nunca lo desamparó en sus necesidades, nunca le dio fastidio el trabajar para sustentarlo”. Por ende, Jesús no tiene queja alguna de san José. Por el contrario, sí se mostró quejoso en el Calvario al sentirse abandonado por el Eterno Padre. Pero, según el jesuita, dichas desazones se suscitaron en un momento oportuno:

Cuando Jesús se quejó al Padre que lo había desamparado fue en ocasión que estaba en la cruz. ¿Pues por qué no se quejó en la prisión? ¿Por qué no en los azotes? ¿Por qué no en los ultrajes y bofetadas? ¿Por qué no en la imposición de la corona de espinas sino en la cruz? Porque el madero de la cruz era instrumento del oficio de Joseph, recuerdo y memoria de sus paternales finezas y de los maderos que labró para sustentarlo. Jesús se queja de Dios padre en un leño porque en él lo desamparó, y Joseph en los leños amparó a Jesús, trabajando en ellos para alimentarlo como a hijo. Y así quejarse Jesús del Eterno Padre cuando en el madero de la cruz tiene memorias de Joseph fue para consolarse, que cuando Dios padre lo había dejado en tanto desamparo, porque convenía, tenía para su consuelo las amorosas señales y tiernas memorias de Joseph, acordándose desamparado en un leño del amparo que tuvo en los leños de Joseph, su padre, siendo un leño recuerdo de otro leño; y el desamparo de un padre, memoria dulce del amparo de otro padre.<sup>39</sup>

---

38. Además, con este proceder, el Verbo encarnado se hizo de la segunda corona que portó en toda su vida terrena. La primera fue ceñida por la estrella betlemita, la segunda por los maderos de la cruz. Leños de inspiración josefina. Pedro de Torres, *Excelencias de san Joseph, varón divino, patriarca grande, esposo purísimo de la madre de Dios y altísimo padre adoptivo del hijo de Dios* (Sevilla: Imprenta de los herederos de Tomás López de Haro, 1710), 43 y 261.

39. Torres, *Excelencias de san Joseph*, 380-381.

Aunque no estuvo enmarcada dentro de la retórica dolorosa y fue mucho menos temeraria,<sup>40</sup> es imprescindible subrayar que esta apreciación favorable al Santo Patriarca en contraste con el Padre Eterno, tuvo antecedentes novohispanos en las vanguardias sorjuaninas.<sup>41</sup> En su *Villancico VI* dedicado al santo, la monja jerónima ensambla una apuesta entre el Altísimo y san José, dejando en claro que aunque el carpintero es un humano, “se pone a cuentas” con la divinidad, la cual está gustosa de que éste se le equipare.<sup>42</sup> En apacible disputa de coplas replicadas, donde al medir sus hazañas santas y varoniles vencerá quien dé y/o haga más, nuevamente, hay una exhibición de finezas, cuya dinámica es que la Omnipotencia da una lujosa concesión a san

40. Exceptuando la literatura de monjas y místicas, así como las lecturas feministas actuales, iniciadas en los 60's del siglo xx; tradicionalmente, la producción teológica ha sido un quehacer masculino. Aunque la teología era de su interés e inspiración, acorde con las pautas de género de la época, sor Juana se mantuvo al margen y no hizo obras de este corte. No olvidemos que la *Carta atenagórica* fue publicada sin anuencia de la jerónima, a expensas del obispo Manuel Fernández de Santacruz. La *séptima musa* no se consideraba apta para ahondar en temas teológicos y, además, escribía prudencialmente por temor a una persecución inquisitorial. No obstante, como es palpable en los villancicos josefinos, en su obra poética y dramaturgía, sor Juana desarrolló ideas de profundidad teológica, las cuales revelan su gran erudición y elocuencia. Logró pues, con inteligencia y a su modo, arar en un terreno que tenía prohibido. Cfr. Gisela von Wobeser, *Vida de sor Juana Inés de la Cruz* (México: Academia Mexicana de la Historia-Secretaría de Educación Pública, 2021), 38-40 y 63-64; Stefano Munerón, “Hermenegildo in Mexico: Sor Juana and the Sacramental Shift”, in *Hermenegildo and the Jesuits. Staging Sainthood in the Early Modern Period* (Suiza: Palgrave Macmillan, 2017), 231-268; Olga Consuelo Vélez Caro, “Teología de la mujer, feminismo y género”, *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-563; Nuria Varela, “Teología feminista”, en *Feminismo para principiantes* (México: Penguin Random House, 2020), 314-316.

41. Aunque es perentorio señalar que la resonancia de la idea de igualar o anteponer la paternidad y el amor de san José al concerniente a Dios padre, vino de tiempo atrás, si tomamos en cuenta lo dicho por el mercedario Manuel Martínez en su panegírico josefino de 1677. Infortunadamente, no tuve acceso a él, pero la investigadora norteamericana Charlene Villaseñor Black cita un fragmento del impreso zaragozano donde es evidente la enorme similitud que tiene, sobre todo, con el asunto planteado por Antonio Manuel de Folgar: “¿Qué diré yo de vos? ¿Diré que sois más padre de Cristo que el Padre Eterno? No. Pero podré decir, si la fe no me enseñara lo contrario, viendo lo que habéis hecho con Cristo, parece Cristo más hijo vuestro que del Padre Eterno”. Por supuesto, no queda descartada la posibilidad de que el argumento tenga aun referentes más añejos. Incentivo relevante para una futura investigación. Véase Charlene Villaseñor Black, “Las imágenes milagrosas de San José en España y Sudamérica, las teorías del arte y el poder de la imagen en el siglo XVII”, *Estudios Josefinos* 95 (1994): 32.

42. Alfonso Méndez Plancarte, ed., *Obras completas de sor Juan Inés de la Cruz. II. Villancicos y Letras Sacras* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 135.

José a manera de pago y él la corresponde con un proceder igual de valioso como retribución. Así, Dios le dio por esposa a la reina del cielo y José reembolsó manteniéndola doncella; Dios conservó impoluta a María aun después del parto, José voluntariamente se mantuvo casto para concederle a Jesús una madre virginal; para compensarle el “servicio” anterior, la Omnipotencia le otorgó a san José por hijo a un dios, él respondió con una obediencia sin reproches; a cambio, Jesús se sujetó por completo al carpintero. Acercándose al cierre de la competencia, donde María es la moneda sustanciosa que va y viene, san José saca la carta de haber atesorado el decoro mariano “que es la mayor fineza para un celoso”; para ello, la divinidad le dio el beneficio de “asegurarle”,<sup>43</sup> bien mayor para un reo de sospechas. La demostración final colinda con el usual discurso de género donde las mujeres son delineadas como propiedad y objeto de transacción masculina. Así, los contendientes quedan empatados al poseer por igual, aunque en distintas categorías, a la misma fémina inmaculada: “sj: Yo te di, para madre, mi misma esposa / J: Yo, para esposa tuya, mi madre propia / Luego ninguna alcanza, pues en la cuenta, tanto vale la paga como la deuda”.<sup>44</sup>

## Los dolores corporizados

Como reflexionaba Folgar, por su conducta incondicional en los momentos difíciles de la vida de Jesucristo, a costa de mucho sacrificio y anteponiendo el bienestar de los suyos, san José mostró una paternidad ejemplar, más “humana” que la ejercida por Dios padre. Es así que los esfuerzos josefinos también se representaron mediante la denominación de sus continuos *sudores*, los cuales engloban y codifican

---

43. Probablemente, la palabra concuerda con la siguiente acepción de *seguridad*: “Significa también certeza o infalibilidad, que hace que una cosa no falte u engañe”. Es decir, que Dios le dio a san José la fortaleza suficiente para cumplir su proeza. Real Academia Española, “Diccionario de autoridades, t. VI, 1739”, <https://apps2.rae.es/DA.html>.

44. Plancarte, *Obras completas de sor Juan Inés de la Cruz*, 137.

las expectativas clericales puestas en los patriarcas de familia. Tanto así que llegó a postularse, en torno a la titularidad del Santo Patriarca como verdadero padre del Mesías, que Jesucristo siempre será “obra de la sangre de María y los sudores de san José”.<sup>45</sup> Entonces, el mensaje diseminado desde el púlpito insiste en que procrear y extender dádivas no es suficiente. La paternidad siempre debe ir acompañada del empeño, la cercanía y el amor ilimitado.

La cita anterior insiste en la colaboración esencial de san José en la conformación humanada del Verbo. Por lo tanto, vistas las extenuaciones josefinas como primordiales en la empresa salvífica, no sorprenderá que estas se tornasen en parte de la fisiología de Cristo. Disquisición paradigmática al respecto fue la ofrecida por fray Manuel de Bocanegra y Cantabrana, definidor de la provincia mercedaria de la Visitación, en su extenso parecer sobre el sermón josefino del doctor Lorenzo Fernández de Arévalo, canónigo de la catedral angelopolitana y juez designado para la fallida causa de beatificación del *lirio de Puebla*, sor María de Jesús Tomellín;<sup>46</sup> panegírico dedicado zalameramente al obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu y, de nuevo, aprobado por Eguiara y Eguren.

Bocanegra se explaya en elogios, empleando como medio para sus fines el cotejo del trabajo homilético de Fernández de Arévalo. Por tal razón, pretende demostrar el patrocinio que santa Rosa de Lima le debe a san José.<sup>47</sup> Al abordar los desposorios místicos de la santa meridional, el mercedario afirma que “el agua que manó del sagrado

45. Bernardo Clemente Sala, *Sermones de varias festividades y santos* (México: Imprenta de J.M. Lara, 1842), 6. \*La primera edición del panegírico es de 1778.

46. Al respecto, véase Doris Bienko de Peralta, “El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana”, en *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, eds. Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Duve (Alemania: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2018), 239-251.

47. Los sermones aplaudidos y confrontados son el josefino, predicado en la traslación de las carmelitas descalzas al convento poblano de Nuestra Señora de la Soledad, y *La gana pierde del cielo. Elogio de santa Rosa de Lima*, publicado en el mismo año de 1749, referente a la fiesta que las agustinas recoletas le dedicaban a la santa austral. Lorenzo Fernández de Arévalo, *El universal patrocinio de señor san Joseph* (¿Puebla?, s.i., 1749), xvii.

costado de Jesús, no fue otra cosa que los sudores de señor san Joseph depositados allí<sup>48</sup>; razonamiento bastante ingenioso, alusivo a las faenas paternas como vestigios palpables en toda progenie:

Cuando a uno le cuesta muchos afanes lo que come, suele decirse que se alimenta del sudor de su trabajo; pues como señor san Joseph estaba todo el día en el continuo afán de su trabajo, derramando sus sudores para que de estos se mantuviera su querido hijo Cristo, cumpliendo con esto con la obligación de amoroso padre, el alimento de Jesús eran aquellos sudores, y como estos se hallaban en la sangre y linfa que tenía como verdadero hombre, al tiempo de la muerte de Cristo ocurrieron estas a su corazón como a patrocinarlo, y allí se hallaban los sudores de Joseph, con que abriendo el soldado en aquella celestial puerta dos fuentes, aquellos habían de salir como corrientes cristalinas. Y si esta sagrada puerta fue la que tocó el corazón de Rosa, era congruente que también la bañaran los sudores de Joseph, como patrocinada de tan soberano patriarca.<sup>49</sup>

Entonces, según estas cavilaciones, el cuerpo es testimonio fidedigno de lo obrado en el alma, una manifestación viva y exteriorizada de lo depositado en ella. La representación visual de los dolores josefinos, ciertamente, fue compuesta como una reverberación de este postulado. Conozcamos un caso específico para comprobarlo.

En *contraposto*, san José posa rodeado por melancólicos ángeles que sostienen las siete escenas bifásicas en pictóricos óvalos. Con las manos cruzadas sobre el pecho, mismas que acentúan la sensorialidad de su aflicción, eleva la mirada más allá del lienzo en busca de un poco de compasión celestial (fig. 1). El rostro josefino detallado en el óleo de considerables dimensiones sito en el Museo de El Carmen, condensa con colores lo dicho mediante letras, armonizando con los parámetros lebrunianos en boga, es decir, la manifestación de

48. Basándose en los saberes del "erudito Luata". Desconozco a qué autor hace referencia. Fernández de Arévalo, *El universal patrocinio...*, XIV.

49. Cursivas mías. Fernández de Arévalo, *El universal patrocinio*, XIV-XV.



las pasiones espirituales a través de la gestualidad facial.<sup>50</sup> Así como el sudor mencionado por Bocanegra, en alquímico proceso, fue trasmutado de secreción en corporalidad crística a causa de los afanes josefinos; aquí las lágrimas, en “licuefacción mística”, son la materialización inmediata de las emociones alojadas en el corazón.<sup>51</sup> Los ojos levantados, las cejas arqueadas y la boca con un rictus apesadumbrado, configuran los perfiles de la *tristesse* y el *mouvement de douleur*.<sup>52</sup> Estamos pues frente a un rasgo elemental de esta propuesta de masculinidad donde es lícito el llanto inducido por las congojas del amor. En duplicidad iconográfica, sumada a la rememoración devocional de la septena agridulce, vemos la confección analógica del *Pater doloroso*. Un varón que exterioriza sus penas, donde cada lágrima vertida certifica su amor sacrificial. Si bien, no estuvo como María a los pies de la cruz en el Gólgota, lloró todo su dolor con anticipación, al mecer conscientemente entre sus brazos, día con día, al futuro cadáver.

---

50. Charles Le Brun, quien fue pintor de cámara de Luis XIV y director de la *Académie royale de peinture et de sculpture*, desarrolló una metodología pictórica divulgada a través de disertaciones, de las cuales destaca la *Conférence sur l'expression générale et particulièr* (1688), donde el artista asentó que las pasiones del alma eran perceptibles mediante el rostro. Como ha demostrado Paula Mues, la propuesta lebruniana tuvo fuerte resonancia en los pinceles novohispanos dieciochescos, tanto en la disposición de posturas corporales como en la configuración de emociones vueltas gestos faciales. No obstante, como bien señala la investigadora, las representaciones alusivas a la *tristeza* y el *llanto*, debemos considerarlas en un contexto más amplio, puesto que se retroalimentaron de una luenga tradición en la historia del arte occidental. Para ahondar más al respecto, véase Paula Mues, *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado en Historia del Arte, 2009), 295-342; Paula Mues, “Pintura ilustre y pincel moderno. Tradición e innovación en la Nueva España”, en *Pintado en México, 1700-1790: Pínxit Mexici* (China: Los Ángeles County Museum of Art-Fomento Cultural Banamex, 2017), 65-66.

51. Véase Merlo Solorio, “Esculpido por tribulaciones y profecías asombrosas”, 19-21.

52. Si bien, la expresión facial de san José no parece ser préstamo fiel de los prototipos lebrunianos, tal y como sí fueron trazados en los lienzos de José de Ibarra y su círculo cercano, sugiero que esta comulga con la innovada narratividad de las experiencias emocionales de lo divino, manifiesta tanto en la oratoria sacra como en la pintura del último tercio del XVII y durante el largo siglo XVIII. Véase Charles Le Brun, *Méthode pour apprendre à dessiner les passions* (Amsterdam: Imprenta de François van der Plaats, 1702), 22-23, 121 y 153.

## Reflexiones finales

Con lo explorado en este acercamiento al dolor josefino, queda patente que el san José de la época moderna habitó una dialéctica cuyos componentes mixturados fueron “muerte dolorida y amor gozoso”;<sup>53</sup> sentimientos transformados en metáforas literarias o pictóricas como en los casos de la flecha teresiana o la espina de santa Rita de Casia: objetos divinos que favorecieron hiriendo. De igual manera, el estilete aportaba llamas de caridad y cortaduras agónicas al corazón del carpintero, enseñando moralmente a la feligresía que el padecer es gozar y trascender.

Historizar las emociones fundamentadas y difundidas desde los saberes teologales nos abre una brecha significativa para entender no solo las expectativas normativas de las hegemonías del pensamiento, sino también los alcances que estas pudieron tener al socializarse vía devocional e institucional pero, sobre todo, en las dinámicas interpersonales del ámbito familiar, a sabiendas de que lo diseñado en san José alude, intrínsecamente, a las valoraciones de lo paternofíliar y, por tanto, de todo lo emparentado con los paradigmas de la masculinidad. Una tarea que espera investigaciones de mayor calado para indagar en los *regímenes emocionales* novohispanos,<sup>54</sup> incluso, en una dimensión mayor, tomando en cuenta el universo simbólico y discursivo compartido en la esfera monárquica, mismo que auspició la consonancia en las cavilaciones sobre el Santo Patriarca.

En un mundo que aboga a favor de la introspección y la empatía, sin duda, es indispensable rastrear el alcance sociocultural de los presupuestos religiosos vinculados con las emociones, ya que, al ser semilleros, matraces y propagadores de juicios, condicionantes, predeterminaciones y anhelos, han incidido tanto colectiva como

---

53. Plasencia, *Sermón panegírico que mira al gloriosísimo patriarca señor san Joseph*, 28.

54. Véase Estela Roselló Soberón, “Afectos, pasiones y sentimientos. Algunas preguntas para la historia de las emociones en la Nueva España y la edad moderna, siglos XVI-XVIII”. en *Enfoques y perspectivas para la historia de Nueva España*, coord. María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2021), 335-338.



**Fig. 9.1:** Autor desconocido. *Los dolores y gozos de san José*. s. XVIII. Museo de El Carmen, CDMX

individualmente a lo largo del tiempo; incluso, heredándose culturalmente sin mediación eclesiástica o doctrinal, en una suerte de trasvases seculares. Por ello, quizá no sea gratuito que, dentro del cancionero popular mexicano, uno de sus grandes hitos afirme categóricamente y a modo de aforismo que *amar es sufrir*.

## Fuentes de investigación

- Bieńko de Peralta, Doris. “El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana”. En *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, editado por Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Duve. Alemania: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2018.
- Charbonneau-Lassay, Louis. *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media, vol. II*. Barcelona: José J. De Olañeta, 1997.
- Espíritu Santo, Pedro del. “Joseph más que bienaventurado. Sermón xxvii”. En *Sermones de Jesús, María y Joseph, a que se añaden otros de N.S.M. doctora mística, santa Teresa de Jesús, y de nuestro místico padre y doctor san Juan de la Cruz, que en todos son cuarenta*. Madrid: Imprenta de Blas de Villanueva, 1717.
- Fernández de Arévalo, Lorenzo. *El universal patrocinio de señor san Joseph. ¿Puebla?: s.i., 1749*.
- Folgar, Antonio Manuel de. *Competencias de amor entre el Eterno Padre y san Joseph*. México: Imprenta Real del Superior Gobierno de doña María de Rivera, 1734.
- García, Francisco, y Juan Nadasio. *Devoción de san Joseph, primera y segunda parte*. Zaragoza: Imprenta de Tomás Gaspar Martínez, 1692.
- Gracia Rivas, Manuel. *Diccionario de términos religiosos y litúrgicos, vol. III*. Zaragoza: Centro de Estudios Borjanos-Institución Fernando el Católico, 2020.
- Llamera, Bonifacio, ed. *Suma de los dones de San José*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- Le Brun, Charles. *Méthode pour apprendre à dessiner les passions*. Amsterdam: Imprenta de François van der Plaats, 1702.

- Méndez Plancarte, Alfonso, ed. *Obras completas de sor Juan Inés de la Cruz. II. Villancicos y Letras Sacras*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Merlo Solorio, Jorge Luis. “Esculpido por tribulaciones y profecías asombrosas: anatomía del corazón josefino. Nueva España, s. XVIII”. *Coyuntura. Arte y literatura en el contexto latinoamericano* 2 (2016): 11-30.
- Mues, Paula. *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado en Historia del Arte, 2009.
- Mues, Paula. “Pintura ilustre y pincel moderno. Tradición e innovación en la Nueva España”. En *Pintado en México, 1700-1790: Pinxit Mexici*. China: Los Ángeles County Museum of Art-Fomento Cultural Banamex, 2017.
- Muneroni, Stefano. “Hermenegildo in Mexico: Sor Juana and the Sacramental Shift”. En *Hermenegildo and the Jesuits. Staging Sainthood in the Early Modern Period*. Suiza: Palgrave Macmillan, 2017.
- Navarro Bañuelos, Jesús María. *Diccionario de figuras retóricas*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2008.
- Niseno, Diego. *Segunda parte del político del cielo, hallado en las misteriosas acciones del sagrado patriarca Jacob*. Madrid: Imprenta de Sebastián de Cormellas, 1638.
- Núñez de Miranda, Antonio. *Ejercicios espirituales de san Ignacio, acomodados al estado y profesión religiosa de las señoras vírgenes, esposas de Cristo*. México: Imprenta de los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1695.
- Plasencia, Blas de. *Sermón panegírico que mira al gloriosísimo patriarca señor san Joseph, componiendo dos accidentales conciertos: el uno de júbilos y gozos, y el otro de penas y dolores*. Filipinas: Imprenta del convento de Nuestra Señora de Loreto, 1745.
- Ramos, Alonso. *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de*

- San Juan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
- Real Academia Española. “Diccionario de autoridades, t. VI, 1739”.  
<https://apps2.rae.es/DA.html>.
- Roselló Soberón, Estela. “Afectos, pasiones y sentimientos. Algunas preguntas para la historia de las emociones en la Nueva España y la edad moderna, siglos XVI-XVIII”. En *Enfoques y perspectivas para la historia de Nueva España*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2021.
- Sala, Bernardo Clemente. *Sermones de varias festividades y santos*. México: Imprenta de J.M. Lara, 1842.
- San Gil, Joseph de. *Sermón panegírico del glorioso patriarca san Joseph*. Valencia: Imprenta de Francisco Burguete, 1773.
- San Miguel, José de. *Sermón de N.P. san Joseph, en la ciudad de Sevilla. Año 1730*. Fondo Bibliográfico Antiguo, Universidad de Granada. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/336>.
- San Nicolás Tolentino, Gaspar de. *El hermosísimo sol de los santos y coros angélicos. El que tiene en el cielo el despacho universal de todo. El que funda derecho a que, salva fide, se diga de él cuanto la devoción pueda discurrir. El que mandó a quien todos deben servir y reverenciar como a supremo señor. El que crio a su creador. El salvador del salvador del mundo. El que tiene silla en la gloria sobre los querubines y serafines. Nuestro padre y señor san Joseph, esculpido en los corazones de sus devotos en sus siete dolores, gozos y privilegios*. Sevilla: Imprenta Real de la viuda de don Diego de Haro, 1754.
- Santa María, Gabriel de. *Breve suma del gran fruto que se saca de la devoción del señor san Joseph*. México: Imprenta de los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1715.
- Torres, Pedro de. *Excelencias de san Joseph, varón divino, patriarca grande, esposo purísimo de la madre de Dios y altísimo padre*

- adoptivo del hijo de Dios*. Sevilla: Imprenta de los herederos de Tomás López de Haro, 1710.
- Varela, Nuria. “Teología feminista”. En *Feminismo para principiantes*. México: Penguin Random House, 2020.
- Vélez Caro, Olga Consuelo. “Teología de la mujer, feminismo y género”, *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-563.
- Villaseñor Black, Charlene. “Las imágenes milagrosas de San José en España y Sudamérica, las teorías del arte y el poder de la imagen en el siglo XVII”, *Estudios Josefinos* 95 (1994): 27-46.
- Wobeser, Gisela von. *Cielo, infierno y purgatoria durante el virreinato de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Editorial JUS, 2011.
- Wobeser, Gisela von. *Vida de sor Juana Inés de la Cruz*. México: Academia Mexicana de la Historia-Secretaría de Educación Pública, 2021.
- Zarate, Francisco de. *El cordial devoto de san Joseph*. México: Imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1674.



*Pensamiento, arte y letras:*  
*circulación de ideas en la Nueva España*  
fue arbitrado bajo el sistema de pares ciegos  
y se editó en El Colegio de Morelos:  
Av. Morelos sur 154, esq. Amates,  
col. Las Palmas, Cuernavaca,  
Morelos, México.  
+ 52 777 318 0126 | + 52 777 318 0127  
www.elcolegiodemorelos.edu.mx

Para su creación se usó la familia tipográfica  
Minion Pro de Robert Slimbach.

El tiraje de 100 ejemplares fue impreso  
en papel bond ahuesado de 75 g  
por Grupo Ingramex, en la Ciudad de México,  
en diciembre de 2023.

[◀ volver a la tabla de contenido](#)