

Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis





Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis

Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis

Comité Científico

Dra. Irma Lilia Arauz Moncada
Dr. Jesús Joel Peña Espinosa
Mtra. Juliette Pauget
Dra. María del Carmen Aguirre Anaya
Dr. Vidzu Morales Huitzil
Mtro. Uri Márquez Mendoza
Mtro. Yordan Arroyo Carvajal
Profesora Verónica Natalia Antelo
Lic. Yolanda Márquez Mendoza
Mtra. Fátima M. García de Loera
PhD. Laura Huertas López
Mtra. Danaé Monserrat Gómez Espinoza

Editora Técnica

Lic. Ana Irais Cuapa Flores

Obra Gráfica

Itzel Márquez Mendoza

Portada

Itzel Márquez Mendoza

Grabados

Emblemata Ethico-Politica Carmine
explicata, 1661

Diseño y Edición Gráfica

Lic. Ana Irais Cuapa Flores

Corrección de Estilo

Mtro. Uri Márquez Mendoza
Dr. Vidzu Morales Huitzil

e-mail:

pegasusmexicanus@outlook.com

Pegasus Mexicanus De Rebus Historicis. Año 3. No. 5, 14 de julio de 2024 es una publicación semestral editada por Uri Márquez Mendoza, Privada Principal de Amanalco No. 14, Col. San Pablo Xochimehuacan, Puebla, Pue., CP: 72014, Tel. 2221327648, <https://www.pegasusmexicanusderebushistoricis.com>, pegasusmexicanus@outlook.com. Editor responsable: Uri Márquez Mendoza. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2023-070418271100-102, ISSN: 3061-7197, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Responsable de la última actualización de este Número: Mtro. Uri Márquez Mendoza, Privada Principal de Amanalco No. 14, Col. San Pablo Xochimehuacan, Puebla, Pue., CP: 72014, fecha de última modificación, 24 de julio de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización.

Contenido

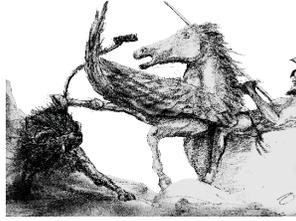
Prolegómeno	9
Historia	
Prolegómeno de la sección	13
Emmanuel Michel Flores Sosa	
Problemas de una diócesis a fines de siglo. Popayán durante la prelación de Pedro Díaz de Cienfuegos, 1686-1696	18
Juan Galeano	
Las visitas diocesanas y el clero regular en las islas Filipinas (1579-1667)	35
Alexandre Coello de la Rosa	
Las averiguaciones del Superior Gobierno en la administración de las rentas de la Iglesia Catedral de la Puebla de los Ángeles (1695)	53
Emmanuel Michel Flores Sosa	
La ciudad de Puebla despide con tristeza a su Pastor	75
Guadalupe Pérez Rivero Maurer	
El Dechado de príncipes dibujado por Miguel De Torres: Propuesta para una lectura figurativa	81
Concepción Zayas	
Ámbitos de Monarquía en un litigio de las catedrales de Indias ante el rey (Siglo XVII)	99
Óscar Mazín	
«Hablar corazón a corazón». La amistad de Sor Juana Inés de la Cruz y Manuel Fernández de Santa Cruz	107
Alejandro Soriano Vallès	
El cabildo civil celebra la llegada de su obispo el ilustre Manuel Fernández De Santa Cruz (1677)	114
Elvira C. Hernández	
Historiografía	
Eleos heróica o sobre el quehacer histórico de don Carlos de Sigüenza y Góngora en la Piedad de don Fernando Cortés	124
Vidzu Morales Huitzil	
Crónica del movimiento estudiantil de 1966 en la Universidad Autónoma de Puebla	133
Felipe Sandoval Luna	

Historiología

- Propuesta conceptual para el estudio de la Historia (V):
Paragagé, Factualidad e Historia 141
Vidzu Morales Huitzil

Historia de las ciencias y Humanidades

- La relación entre filosofía y literatura desde el área filosófica 144
Arlette Lucas Cayetano, Brian Pérez Ortega, Ivonne Zapata Zempoalteca
- La filosofía, la tragedia y el realismo: Shestov, Nietzsche y Dostoievski- 149
Christopher Gonzalo Vargas Morales
- El vértice del discurso:
la conexión entre Filosofía y Literatura en el problema de la ficción 154
Andrea Isabel Cuahquentzi Hernández, Edgar Eduardo Herrera Camacho
- El sufrimiento como realidad y condición humana:
Una visión entre el pesimismo filosófico de Arthur Schopenhauer 159
y el realismo literario de Fiódor Mijáilovich Dostoievski
Alejandrina Donaxhi Villa Ambrosio
- Disertaciones sobre los conceptos de lo trágico 165
y el héroe trágico en la Poética
Carlos Alberto Gutiérrez Martínez
- Chirologia, the Naturall Language of the Hand Composed of the Speaking 171
Motions and Discoursing gestures thereof Whereunto is added
Chironomia: Or the Art of Manuall Rhetoricke
Año: 1644
John Bulwer
- ¿Emergencia o reducción conceptual? Los aspectos verbales de los λησται 174
en §XIII-XIV de Τὰ ἐρωτικά βιβλία περὶ Ἀβροκόμου καὶ Ἀνθίας
y §XXVIII-XXIX de Ποιμενικῶν τῶν κατὰ Δάφνιν καὶ Χλόην.
Uri Márquez Mendoza
- El sufrimiento y la condición humana en Fiódor M. Dostoievski 184
Lili Padreñan Ramos



Prolegómeno

El lector de esta revista se cuestionará la elección del Pegaso como emblema, para nuestra faena escritural, por lo cual, esgrimimos una respuesta breve, basándonos en el autor del libro *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*¹, quien define dicha concepción mitológica del seciente modo: 1) es una manifestación de la razón que delimita el orden político; 2) el Pegaso significa la patria mexicana; 3) el mote virgiliano (sic itur ad astra), encontrado en la obra de don Carlos de Sigüenza y Góngora, enfatiza la brida sapiencial frente al acaecer acrático.

Por ende, el Pegaso es la comprensión de los procesos operatorios², así como el símbolo de esta tierra, nominada en náhuatl el ombligo de la Luna; v.gr. Torquemada en su *Monarquía Indiana* afirma: “México significa fuente o manantial, es decir lo mismo que Pegaso. Que así lo entiendan los historiadores de entonces lo confirma la mención que de ello hace el bachiller Arias de Villalobos en su canto intitulado Mercurio (1623), haciendo referencia al sitio donde fue fundada la capital novohispana, cuando el águila se posó sobre el nopal, lo hizo, dice, <<en los manantiales de agua de ese famoso lago, que esto significa Mexitli, en lengua indiana>>”³. El término Πήγασος se encuentra relacionado a México, es el πηγή <<manantial, principio, origen>> griego, que instituye la eugenesia histórica de un pueblo conducido por un ordenamiento esquemático. Sobre este ayuntamiento⁴ conceptual, el propio don Carlos de Sigüenza y Góngora aseveró: “el que quiera cómodamente crear un símbolo (refiriéndose a lo anteriormente aludido), debe tener primeramente en cuenta lo siguiente: que debe existir una justa analogía del alma y del cuerpo (por alma entiendo una sentencia encerrada en una o en pocas palabras; por cuerpo me agrada designar al mismo símbolo)”⁵.

De esta forma el jeroglífico Πήγασος fue retomado por el polímata novohispano de Ruscelli, esté último refiere del agente mitológico: “Significat hominem, qui demonstrat animum semper ad sublima fere intentum pro beneficio suae patriae”⁶ <<significa el hombre, que demuestra ánimo tendido siempre cercano a los asuntos sublimes para el beneficio de su patria>>. Cuestión que se aperci-be con el emblema de Alciato intitulado - Concilio et virtute chimaeram superari, hoc est, fortiores et deceptores <<Con concilio y virtud se supera a la quimera, esto es, a los fuertes y falaces>>, que en la versión de Bernardino Baza de 1549 se lee: “Belerofonte gran caballero / subiendo en el ca-

¹ Tovar, Guillermo, *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*, España: Editorial Renacimiento, 2006

² En el sentido que Gustavo Bueno impregna en su *Materialismo Filosófico*

³ Tovar, Guillermo, *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*, España: Editorial Renacimiento, 2006, p. 120

⁴ Nos remitimos al vocablo ayuntamiento conforme a su condición etimológica

⁵ *Ibidem*, p. 61

⁶ *Ibidem*, p. 9

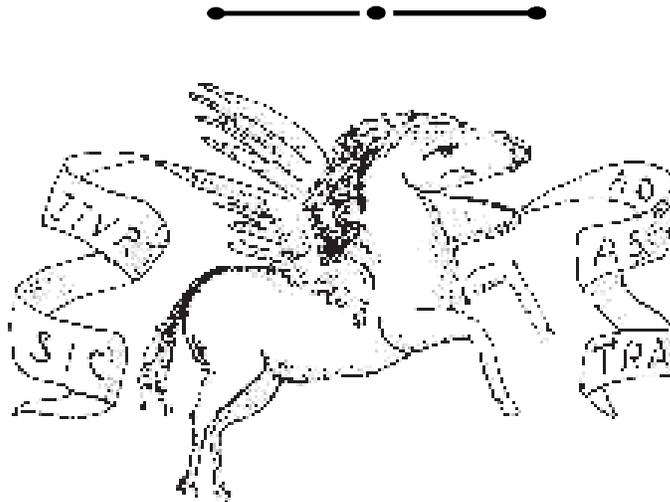
ballo que volaba / la Quimera venció, así tu entero / ánimo en la virtud, los males lava / de los soberbios monstruos de esta vida, / con el consejo hasta el cielo subida”⁷ con la gracia del Pegaso.

Es decir, el orden relacional es la posibilidad de fraguar, mediante el poder, un presente permisible de delimitación categorial, con el fin de optimizar a los agentes involucrados en la ablación política. Con ello, los novohispanos concibieron dicho jeroglífico, como la aprehensión de la materialidad, de los actantes y del acaecer que concernía a su patria. Así, tenemos un egregio ejemplo en el siglo decimoséptimo, nos referimos a Henrico Martínez, quien devela en su *Repertorio de los Tiempos e Historia Natural de esta Nueva España*, el porqué de la apropiación y conformación de un Pegasus mexicanus, cuando en el capítulo II del tratado tercero / capítulo primero asegura: “la constelación que pasa por [esta ciudad de México] es la imagen del caballo Pegaso, que se compone de veinte estrellas y se extiende del equinoccial al polo ártico desde siete grados hasta los veinte cinco, y aunque también pasan otras constelaciones, ninguna de ellas la coge toda”⁸.

Lo anterior se funde con los anales de la Grecia clásica, al ser transmitido en el libro ovidiano *Las Metamorfosis*, en este último se apercibe de este prodigio que “cuando Perseo mató a Medusa y le cortó la cabeza, de la sangre de ella que cayó en tierra, nació un caballo al que llamaron Pegaso, que tenía alas y cuernos y los pies de hierro, y luego que nació, voló, y de una patada que dio en el monte Parnaso se hizo la fuente Castalia, donde habitan las musas, cuya agua tiene virtud de hacer a los hombres sabios.”

De ahí, comprendemos que la veracidad de las relaciones materiales con las que se forja la cronicidad, se vislumbra bajo la brida aurea del intelecto, que nos permite ascender, cual Belerofonte, antes de esgrimirse contra la quimera de lo irracional. Siempre buscando una mediocritas aurea para no ser fulminados como el héroe de Corintio, pero con el brío suficiente para mitigar los ejes de la irracionalidad y las ideologías fútiles símiles a Medusa.

En la venerable Puebla de los Ángeles a los ocho días del mes de Diciembre del año del señor de dos mil dieciocho



⁷ Daza, Bernardino, *Los Emblemas de Alciato Traducidas en Rimas Españolas*, Lyon: Rovillio Guiliel, 1549, p. 137

⁸ Martínez, Henrico, *Repertorio de los Tiempos e Historia Natural de esta Nueva España*, México: CONACULTA, 1991, p. 264

Historia



Prolegómeno a esta sección

Emmanuel Michel Flores Sosa
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego”
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Desde finales de la antigüedad, el cargo del obispo ha heredado una larga tradición política, cultural, social y religiosa, de origen mediterráneo y romano, que lo convirtió en una de las figuras de autoridad más importantes. Esto es, en concreto, al configurarlos como consejeros del rey para la preservación de la fe y la salvación eterna de sus vasallos.¹ De acuerdo con Montserrat Galí Boadella, la figura del prelado se consolidó como patrono durante el proceso de transición de la ciudad tardorromana a la medieval (desde mediados del siglo IV); siendo sus principales funciones la asistencia a los pobres, la protección a los humildes, la exhortación a la clemencia ante los jueces, e incluso, en ciertos casos, llegando a ejercer funciones militares.² Dicha calidad de patrono, sostiene Galí Boadella, es la que explica el origen de la autoridad de los obispos, la cual no sólo se caracterizó por ser religiosa, aunque ésta conformaba el eje central. Por el contrario, la autoridad episcopal, de acuerdo con la especialista, también se sustentaba en un fuerte componente social y político. Así, los obispos se convirtieron

en árbitros políticos, religiosos y sociales de las comunidades urbanas durante el convulso tránsito de la antigüedad a los tiempos medievales. No sólo eso, también se configuraron en un modelo para todos los ámbitos de la vida urbana, incluidas las conductas sociales y civilizatorias. Particular que fue favorecido por el proceso de aristocratización que experimentó la función episcopal en el Occidente cristiano, de manera generalizada, con el paso del tiempo. Por tal motivo, asegura Montserrat Galí, no era de extrañar que los prelados fueran denominados como “príncipes” y que adoptaran actitudes y prácticas aristocráticas (entre las que destacaron la configuración de una corte episcopal al interior de sus moradas y la adopción de un modo de comportamiento sofisticado y refinado, acorde a la cultura de la época).³

De dicha tradición fueron herederos todos los obispos hispanos, incluyéndose en esta categoría a todos aquellos prelados que ocuparon alguna de las diferentes sillas episcopales de los reinos de las Indias Occidentales. Sin embargo,

1 Mazín, Oscar, *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, México: El Colegio de México, 2005, p. 84.

2 Galí Boadella, Montserrat, *Estudios acerca de una ciudad episcopal. Puebla siglos XVII a XIX*, México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego,” 2022, p. 57.

3 *Ibidem*, pp. 5658. Galí Boadella, Montserrat, “Los paisajes del ritual sonoro en una ciudad episcopal novohispana,” en Galí Boadella, Montserrat (coord.), *Rituales sonoros en una ciudad episcopal. Puebla, siglos XVI-XIX*, México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego,” 2013, pp. 67-68

más allá de estos rasgos, los obispos hispánicos de los siglos XVI al XVIII tuvieron ciertas particularidades que los destacan de sus predecesores. Por un lado, se debe señalar el enorme impacto que tuvo el Concilio de Trento en el fortalecimiento de la figura episcopal como autoridad preminente, tanto en jerarquía como en el proceso de reforma de la Iglesia católica y de sus miembros. Además, el Concilio procuró remediar abusos en la administración diocesana, así como en el mismo comportamiento de los prelados.⁴ A su vez, se encuentra el rol que desempeñaron los obispos hispanos en el proceso de conquista, poblamiento y cristianización de los territorios americanos. Sobre este particular Galí Boadella refiere que la organización de los dominios españoles descansó sobre la Iglesia como institución. En este sentido, los obispos y las catedrales ocuparon un papel principal en el “organigrama político e institucional del Nuevo Mundo” a partir de su doble carácter de autoridad: la eclesiástica y la de ministro real. Esto debido, nos dice la historiadora, a que eran los prelados los encargados de velar y hacer cumplir el Patronato Real, privilegio adquirido por la corona española en su obligación de propagar la fe católica en los distantes reinos de las Indias Occidentales.⁵



CXXIX.

4 Galí Boadella Montserrat, *Op. Cit.*, p. 58; Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *Trabajar y velar. Reformismo en el arzobispo de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas. 1748-1765*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2023, p. 12; y Pérez Puente, Leticia, “El obispo. Político de institución divina,” en Martínez López Cano, María del Pilar (Coord.), *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 155.

5 Cabe señalar, además, que aquella lejanía que separaba a la corte de Madrid de los reinos americanos permitió a los prelados no solo conservar dicha doble postestad, sino también reforzarla y aumentarla. Galí Boadella, Montserrat, *Op. Cit.*, pp. 69-70.

Complementa esta premisa lo referido por María Teresa Álvarez Icaza, quien sostiene que aquellas prerrogativas, concedidas por la Santa Sede, permitieron al episcopado un amplio margen de acción. Y es que, gracias a ellas, sostiene la investigadora, los obispos fueron protagonistas de primera importancia en el proyecto de cristianización del Nuevo Mundo. En primer lugar, favoreciendo la realización de concilios provinciales que permitieran el establecimiento de pautas para el cumplimiento de las obligaciones episcopales. En segundo lugar, permitiéndoles fungir como cabeza del clero secular y como el principal pastor de los fieles de su diócesis. Sin embargo, enfatiza Álvarez Icaza, los prelados tuvieron que hacer un enorme esfuerzo para lograr imponer su autoridad, en particular frente a las órdenes religiosas que eran renuentes a someterse.⁶

Con todo lo referido, se puede vislumbrar lo notable que fueron los obispos como figuras de autoridad. Los cuales estuvieron involucrados no sólo en la propagación, defensa y promoción del culto, sino también en la organización social y política de los territorios que conformaron la Monarquía Hispánica. Razón por la cual, no debe extrañarnos que dichas figuras continúen siendo de gran interés para la historiografía. Aquellos que se han interesado por estudiar a los prelados, lo han hecho no solamente para comprender su papel como pastores y guías espirituales en sus respectivas diócesis; promoviendo el culto, corrigiendo conductas e impulsando los valores cristianos entre las ovejas de su rebaño. También lo han hecho para analizar el papel de éstos en su calidad de gobernadores y jueces eclesiásticos. En este sentido, entre los aspectos que han procurado estudiar los especialistas, sobre los obispos, se encuentran las bases en las que éstos sustentaron su autoridad, el ordenamiento judicial-eclesiástico (organización de sus respectivas diócesis), así como su impronta en el mejoramiento de las condiciones materiales de aquella jurisdicción (aspecto que dejará una huella imborrable en la apariencia física de las ciudades, en especial de aquellas que fueron sedes episcopales). De la misma manera, destacan los estudios sobre las relaciones de los obispos con los sectores sociales que habitaban en sus jurisdicciones, sus particulares formas de intervención

6 Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *Op. Cit.*, p. 13

en las problemáticas que aquejaban a dicha población, su labor como promotores y patrocinadores del arte y la cultura, y los conflictos que tuvieron con las autoridades seculares, el clero regular y otras corporaciones con las que convivieron día con día (catedrales, universidades, colegios, hospitales y el Santo Oficio por citar algunos ejemplos).⁷

Podrá darse cuenta el lector de lo variado y prolífico de las investigaciones en torno a las autoridades episcopales, mismas que nos han permiti-

7 Cañeque, Alejandro, *Un cuerpo de dos cabezas. La cultura política del poder en la Nueva España. Siglos XVI y XVII*, México: Ediciones Educación y Cultura, 2018, 117 p.; Fuentes, Alejandra, "Obtener el reconocimiento de la libertad: consideraciones generales acerca de los litigios iniciados por esclavos y esclavas de origen africano en la Audiencia Episcopal de Santiago (Chile, siglos XVII-XVIII)," en *Historia y Sociedad*, N°44, Ene/Jun, Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2023, pp. 43-70; Ramírez Méndez, Jessica, "Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606," en *Estudios de historia novohispana*, N°49, México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, pp. 39-82; Miranda Ojeda, Pedro y Zabala Aguirre, Pilar, "Dificultades y conflictos en el proceso de conformación del cabildo catedralicio de la iglesia de Mérida, obispado de Yucatán, durante el siglo XVI," en *Tempo*, Vol. 26 (3), Brasil: Universidad Federal Fluminense, pp. 706-728; Pérez Puente Leticia, Op. Cit., pp. 151-184; Coello De La Rosa, Alexandre, "Conflictividad capitular y poderes locales en el Cabildo de Manila (1690-1697)," en *Colonia Latin America Review*, Vol. 25, N° 3, Reino Unido: Routledge: Taylor & Francis Group, pp. 325-350; Coello De La Rosa, Alexandre, "Conflictividad y poder eclesiástico en el arzobispado de Manila, 1635-1641," en *Estudios de Historia Novohispana*, N°68, 2023, México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2023, pp. 135-167; Mazín, Oscar, "Justicia, cambio social y política en la Nueva España de los siglos XVI y XVII," en Cardim, Pedro y Sabatini, Gerardo (orgs.), *Antonio Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola*, Lisboa: Centro de Historia de Além-Mar, 2011, pp. 201-219; Álvarez Sánchez, Adriana, "De fraile a arzobispo. El novohispano Antonio de Monroy e Híjar (1634-1715)," en *Historia Mexicana*, LXIX, N° 3, México: El Colegio de México, 2020 pp. 951-1021; Traslosheros, Jorge E., "El derecho canónico y la justicia en la estrategia de evangelización de la Nueva España. Los <<Estatutos, avisos y ordenanzas>> de la junta episcopal de 1539," en *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, XXXVIII, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 161-168.

do conocer a profundidad la labor religiosa, social, política, cultural y hasta material implementada por un amplio número de prelados. No obstante, si bien existe una notoria vastedad de estudios sobre los obispos, éstos se encuentran todavía lejos de alcanzar su tope. En gran medida, porque dicha historiografía se ha caracterizado por la desigual atención al estudio de los diferentes personajes. Aspecto que, en gran medida, se explica por la relevancia que tuvieron los prelados en el tiempo que ocuparon una de las diferentes mitras. El caso de Juan de Palafox y Mendoza es un ejemplo muy notorio de esta situación. Un prelado que, por su más que evidente y trascendental labor en el reino septentrional de la Nueva España, a mediados del siglo XVII, ha eclipsado a otros obispos que llegaron a ocupar, antes o después, la mitra de la diócesis de la Puebla de los Ángeles. En este sentido, uno de los pendientes por atender es el de la revalorización y reivindicación de aquellos prelados que han quedado marginados por sus congéneres de, en apariencia, mayor notoriedad.⁸ Misión que, debemos señalar, no estará exenta de dificultades. Como por ejemplo la disponibilidad de fuentes primarias, así como de la facilidad con la que los investigadores puedan acceder a ellas, factor que llega a imposibilitar las pretensiones de los historiadores.



8 Un ejemplo de esta revalorización de figuras episcopales concretas la ofrece el reciente trabajo de María Teresa Álvarez Icaza Longoria *Trabajar y velar*, arriba citado. En dicho trabajo, la investigadora pretende explicar cómo atendió el arzobispo mexicano sus deberes pastorales, judiciales y caritativos; dando cuenta de la evolución de su gobierno al paso del tiempo y señalando tanto las constantes como sus cambios. La relevancia de la obra es que Álvarez Icaza pretende reivindicar la labor de Rubio y Salinas, mostrándola como una pieza importante en el proceso de reformas que se establecieron en la Monarquía durante el siglo XVIII.

Por otro lado, se señala las nuevas preguntas, intereses y enfoques, con las que los historiadores (tanto consolidados como de recién egreso) continúan inquiriendo en torno al estudio de los preladados, como otro factor que permite la pertinencia y actualidad de su historiografía. La cual se ha visto notablemente influenciada por las miradas transnacionales y globales que procuran ampliar el horizonte de análisis espacial, más allá de las fronteras de los actuales Estados Nacionales (conformados éstos por varias de las antiguas jurisdicciones diocesanas). En concreto, los recientes trabajos de los preladados durante la época del mundo moderno se han visto favorecidos por el enfoque de estudio en torno a la Monarquía Hispánica (entidad conformada por un cúmulo de territorios diseminados en los diferentes continentes del planeta). Entre los particulares intereses del mencionado enfoque, se encuentra el comprender las particulares formas en las que los reyes españoles, mediante la monarquía, establecieron su dominio en los diferentes ámbitos locales. Revalorizando, de esta manera, las específicas circunstancias sociales, materiales, culturales, políticas y hasta étnicas que influenciaron notoriamente en el establecimiento de todo el engranaje de dominación hispánico. Lo relevante de este enfoque es que permite apreciar la heterogeneidad de realidades que se experimentaron, en un tiempo determinado, a todo lo largo y ancho de los territorios de la monarquía, siendo las particulares situaciones de las diócesis un ejemplo claro de dicha diversidad.

Precisamente, son estos aspectos lo que han interesado a los investigadores que participan en la sección de Historia del presente número de la revista. Desde sus propios intereses de investigación, varios de estos autores contribuyen de manera notable en el estudio y reconocimiento de las labores realizadas por varios obispos que habían quedado marginados en la historiografía. El más destacado de estas figuras de estudio es Manuel Fernández de Santa Cruz, prelado de la Puebla de los Ángeles a finales del siglo XVII, y que en fechas recientes ha sido objeto del interés, principalmente, de nuevos especialistas (tal y como lo pone en evidencia un considerable número de los trabajos del presente volumen). Esto, es importante mencionar, se logró gracias al impulso de Montserrat Galí Boadella, historiadora de prestigiosa carrera que supo ver la relevancia del personaje como continuador de la obra de Juan de Palafox y Mendoza en la diócesis poblana, así como un impulsor de la cultura

y las artes en la Puebla de los Ángeles.⁹ Siguiendo esta misma línea, los trabajos aquí compilados ponen de manifiesto la relevancia de Fernández de Santa Cruz como una figura representativa del poder alcanzado por los preladados del reino septentrional de Nueva España a finales del siglo XVII.

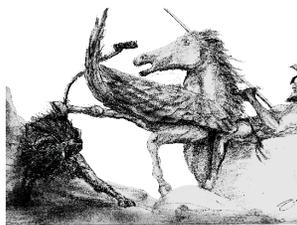
Se puede apreciar su labor, como máxima autoridad de la diócesis poblana y de la ciudad episcopal de Puebla. Con capacidad para moderar en los conflictos de los diferentes grupos sociales asentados en las demarcaciones de su jurisdicción (incluyendo las repúblicas de indios), y con el poder necesario para defender su investidura de los ataques que recibía por parte de ciertos personajes de relevancia. De la misma manera, destacan enfoques que reconocen la intelectualidad del prelado, la cual se ve reflejada en sus obras de reflexión teológica y exegética, así como en su relación e interacción con reconocidos eruditos de la época (destacando, entre todos ellos, Juana Inés de la Cruz). Asimismo, se ve reflejado en la labor de patrono y mecenas de corporaciones, a las cuales dotó de todo lo necesario. Ejemplo de ello, son el afán del obispo poblano por adquirir colecciones de libros para los colegios de la ciudad, o bien en su intervención como patrocinador de diferentes publicaciones literarias. Finalmente, se aprecia desde las fastuosas ceremonias con que la población diocesana recibió y despidió a su prelado, así como en aquellas obras intelectuales que dieron cuenta de la vida y obra de Fernández de Santa Cruz. Ambas cargadas con notables programas simbólicos cuya interpretación puede brindar nuevas respuestas y propuestas de investigación.

No obstante, los trabajos de este volumen no están por completo centrados en la figura del obispo de la Puebla. Por el contrario, también hay investigaciones que nos permiten un acercamiento a los acontecimientos ocurridos en otras latitudes de las Indias Occidentales, durante la misma temporalidad en la que Fernández de Santa Cruz ocupaba la mitra poblana (es decir, el último cuarto del siglo XVII). Aparecen así, trabajos sobre el largo litigio en torno al pago de diezmos, entre las iglesias catedrales indianas con las órdenes religiosas; los conflictos entre las autoridades eclesásticas del arzobispado de México; las particulares

9 Precisamente gracias a su relevante labor, los que participamos en este volumen, le rendimos un merecido homenaje tras su lamentable partida.

formas en cómo se configuró el gobierno episcopal en el reino meridional de Nueva Granada y, de manera específica, las problemáticas experimentadas por los eclesiásticos en el obispado de Popayán; así como las tensiones políticas y conflictos jurisdiccionales entre los arzobispos de Manila y el clero regular en las islas Filipinas. Todos estos temas permitirán al lector apreciar las particulares realidades en las que se encontraban algunas sedes episcopales, los alcances y límites de la autoridad de los prelados, así como sus retos en el afianzamiento de su poder en sus respectivas jurisdicciones. En otras palabras, coadyuvará a la observación de aquel mosaico de realidades locales en el que se estableció el dominio hispánico a través de sus representantes eclesiásticos, así como las formas en las que éstos últimos intervinieron para afianzar y consolidar dicha dominación. Esperamos que estas investigaciones sean del interés del lector, alien-ten la reflexión e impulsen al desarrollo de más y mejores trabajos sobre este interesante y amplísimo universo del mundo eclesiástico indiano.





Problemas de una diócesis a fines de siglo. Popayán durante la prelación de Pedro Díaz de Cienfuegos, 1686-1696

*Problems of a diocese at the end of the century:
Popayán during the prelation of
Pedro Díaz de Cienfuegos, 1686-1696*

Juan Galeano
El Colegio de Michoacán, A. C.

Resumen

Este artículo estudia los principales problemas de la diócesis de Popayán durante la prelación de Pedro Díaz de Cienfuegos, obispo entre 1686 y 1696. Podemos considerar este período como una etapa de crisis, debido, principalmente, a dos motivos: las constantes necesidades de un cabildo catedral enfrentado a prolongadas vacantes y las dificultades para la administración sacramental y la evangelización devenidas de la dispersión indígena y la escasez de clero. Proponemos también que esta crisis constituye un período de definición de los remedios más oportunos para el alivio del obispado. Remedios en los que es posible vislumbrar las posiciones y estrategias que las autoridades diocesanas y la corte en Madrid diseñaron para mejorar el gobierno eclesiástico durante la conclusión de la dinastía de los Austrias y que, en buena medida, se mantuvieron a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII.

Palabras clave: Pedro Díaz de Cienfuegos; gobierno eclesiástico; cabildo catedral; indios; Popayán.

Abstract

This article studies the main problems the diocese of Popayán had to face during the prelation of Pedro Díaz de Cienfuegos, bishop between 1686 and 1696. We can consider this period as a time of crisis, due to two main reasons: the constant needs of a cathedral chapter which had to endure prolonged vacancies, and the difficulties in sacramental administration and evangelization resulting from the dispersion of indigenous peoples and clergy shortage. We also propose that this crisis can be considered as a period of definition of the most appropriate solutions for the relief of the bishopric. In these solutions it is possible to glimpse the positions and strategies that the diocesan authorities and the court in Madrid designed to improve the ecclesiastical government during the end of the Habsburg dynasty and were later mostly maintained throughout the first half of the 18th century.

Keywords: Pedro Díaz de Cienfuegos; ecclesiastical government; cathedral chapter; indigenous peoples; Popayán.



Problems of a diocese at the end of the century: Popayán during the prelacy of Pedro Díaz de Cienfuegos, 1686-1696

Introducción

Pedro Díaz de Cienfuegos nació en Tuña, parroquia de Asturias, en 1652. Sus padres fueron Don Álvaro Díaz de Cienfuegos y Doña María Villazón, originarios del mismo poblado, quienes tuvieron dos hijas, Leonor y Teresa, y cuatro hijos, Bartolomé, que se dedicó a la vida secular, llegando a ser parte de la casa nobiliaria de Agüerina, y José y Álvaro, quienes junto a Pedro ingresaron al estamento eclesiástico. José fue nombrado inquisidor de Valladolid y Álvaro y en las filas de la Compañía de Jesús, recibió el capelo cardenalicio, en 1720, dedicándose al estudio de la teología en la Universidad de Salamanca y a la redacción de hagiografías, como la dedicada a San Francisco de Borja.¹

¹ La casa Cienfuegos tuvo una estrecha relación con la corte durante los reinados de Felipe IV y Carlos II. Un tío del obispo, al que heredó su nombre, fue inquisidor de Toledo, y Álvaro, su hermano cardenal, tuvo una destacada carrera eclesiástica. Este último, en su hagiografía de San Francisco de Borja, mencionó la institución de la fiesta del santo en Popayán, gracias a la intervención de uno de sus sobrinos, Juan Pedro de Borja, entonces gobernador interino: “El mismo voto hizo la Ciudad de Popayán, y las principales de aquel Reino a despecho de la esterilidad del campo y de los temblores a que vive trágicamente expuesto aquel clima de las esmeraldas y del oro más subido; pues se pusieron en fuga innumerables veces una y otra desdicha a influjos de Borja”. Ortiz Toro, Raúl, *Popayán y sus Obispos. La Iglesia colonial en la antigua gobernación de Popayán: Serie biográfica de sus obispos (1546-1731)*. Tomo I, Popayán, Editorial Arqui-

Pedro, por su parte, después de recorrer las aulas y capillas de distintas universidades y colegios de España, obtuvo la mitra de Popayán, en 1686, una diócesis en las Indias meridionales que a su vez serviría de puente para una posterior promoción como prelado de Trujillo. Encontró la muerte en una visita pastoral al sur de Piura en 1702.²

Desde su fundación en 1546, el obispado de Popayán comprendió un territorio entre las cordilleras Central y Occidental de los Andes, extendido en los valles de los ríos Magdalena y Cauca, las costas del Pacífico y el piedemonte de la cuenca del río Amazonas.³ En términos jurisdiccionales, la diócesis estaba sujeta a las reales audiencias de Quito y Santafé, y en su distrito se reunieron los gobiernos de Antioquia y Popayán, durante los siglos XVI y XVII, a los que se sumó la gobernación del Chocó en la década de 1720 como parte de reajustes jurisdiccionales que también comprendieron la instalación de la sede virreinal del Nuevo Reino de Granada.⁴ En la ciudad sede de la mitra se fundaron conventos de las órdenes de Santo Domingo (1575), San Agustín (ca. 1570), Mercedarios (ca. 1570) y San Francisco (ca. 1583-1588); además de un convento de monjas agustinas nombrado Nuestra Señora de la Encarnación (1578) y un colegio de la Compañía de Jesús, en la década de 1640, cuyos religiosos regentaron

diocesana, 2018, p. 397; Cienfuegos, Álvaro, *La heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja, antes Duque Cuarto de Gandía* [...], Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1702, p. 592.

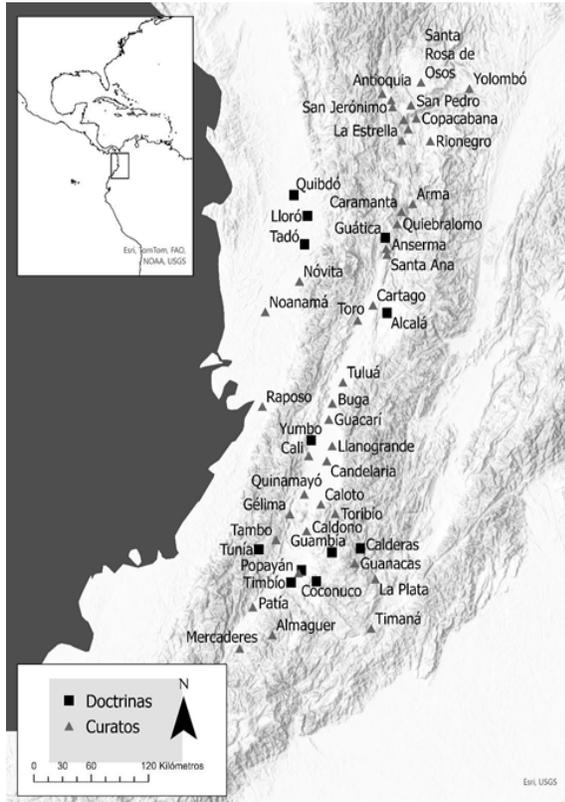
² Manuel de Mendiburu registró la muerte del prelado de la siguiente manera: “Estando en la visita de su Diócesis, falleció en el pueblo de Catacaos de la provincia de Piura en 9 de enero de 1702, y en 30 de abril de 1705 fué trasladado su cuerpo á la catedral de Trujillo”. Mendiburu, Manuel de, *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Parte primera: que corresponde a la época de la dominación española. Tomo II, Lima, Imprenta de J. Francisco Solís, 1876, p. 375.

³ Herrera Ángel, Marta, *Popayán: la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2009, p. 27; Marzahl, Peter, *Una ciudad en el Imperio. El gobierno, la política y la sociedad de Popayán en el siglo XVII*, Popayán, Universidad del Cauca, 2013, p. 29.

⁴ Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington: The Smithsonian Institution, 1948 [1630], p. 300, 314, 330 y 727.

las cátedras del seminario diocesano de San Francisco de Asís. Los curatos y doctrinas, en principio sujetos a la marcha de la conquista en los valles interandinos, se extendieron al occidente y oriente, en las provincias del Chocó, Páez y Neiva, territorios en los que misionaron franciscanos de la provincia de Santafé y jesuitas de la provincia de Quitó ⁵(Mapa 1).

Mapa 1. Diócesis de Popayán a fines del siglo XVII



Fuente: elaboración propia.

5 Bueno y Quijano, Manuel Antonio y Buenaventura Ortiz, Juan, *Historia de la diócesis de Popayán. Dos estudios*, Bogotá, Editorial ABC, 1945, pp. 14, 51 y 134; Ulloa de, Antonio, *Viaje a la América meridional*. Edición de Andrés Saumell. Tomo A, Madrid, Historia 16, 1990 [1748], pp. 433-444; Vargas Saez, Pedro, *Historia del Real Colegio Seminario de S. Francisco de Asís de Popayán*, Bogotá, Editorial ABC, 1945, pp. 419-446; Mantilla R., Luis Carlos, *Los franciscanos en Colombia*, 2 vols., Bogotá, Editorial Kelly, 1984-1987; Pacheco, Juan Manuel, *Los jesuitas en Colombia*. Tomo II (1654-1696), Bogotá, Imprenta de Eduardo Briceño, 1962, pp. 174-179; Caicedo Osorio, Amanda, *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008, pp. 35-46.

A fines del siglo XVII, Popayán era una diócesis con condiciones adversas para los obispos y prebendados encargados de su gobierno y para los curas y doctrineros responsables de la administración sacramental y la evangelización de indios y negros. Comparada con otras diócesis meridionales con mejores condiciones materiales, notables avances en la extensión de las fronteras misionales, estabilidad en la recaudación de las rentas decimales y asistencia continua a los beneficios y dignidades. Popayán se encontraba en una sustantiva coyuntura en la que sobresalieron desafíos fundamentales que marcaron buena parte de las dinámicas de los últimos años del siglo XVII y las primeras décadas del siglo XVIII.⁶

En realidad, aunque la crisis dinástica resonó en todos los territorios que hicieron parte de la monarquía hispánica, otras circunstancias definieron el gobierno eclesiástico de las iglesias indianas durante la transición entre ambos siglos: las condiciones locales de la feligresía, la impronta de las acciones del episcopado o la inestabilidad o consolidación del nombramiento y ejercicio de las dignidades del cabildo catedral.⁷ Para el caso de Popayán, las últimas décadas del siglo XVII hicieron parte de una continuidad extendida por lo menos hasta el reinado de Felipe V; continuidad propiciada por los problemas que enfrentaron las autoridades eclesiásticas para atender a la feligresía y mejorar la gestión de la

6 Véase, por ejemplo, el caso del obispado de Cartagena, colindante con Popayán, cuyas condiciones económicas mejoraron de manera ostensible en relación con la recaudación decimal hacia finales del siglo XVII. Serrano García, Manuel, *El gobierno espiritual de Cartagena de Indias. Siglos XVI, XVII y XVIII*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 2021, pp. 121-126.

7 Pese a la preferencia por el estudio de la política de los últimos monarcas del setecientos, así como de las corporaciones y agentes eclesiásticos durante este período, la indagación del pasado indiano ha conquistado el último tercio del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, redefiniendo categorías de análisis, periodizaciones, interpretaciones e hipótesis explicativas. El estudio de las condiciones de la Iglesia indiana, durante este período, ha permitido concebir la complejidad del ocaso de la dinastía de los Austrias, más allá de la crisis finisecular y ha matizado la identificación del siglo XVI-II con el período del reformismo carolino, provocando la progresiva apertura de otros problemas y agentes. Torres Puga, Gabriel, "El siglo XVIII", en *Historia Mexicana*, Vol. 71 / No. 1 / 2021, pp. 113-143

curia y el cabildo catedral, la administración sacramental, la evangelización en las fronteras misionales, la extensión de la jurisdicción diocesana y el desempeño del clero secular y del ministerio parroquial.

Díaz de Cienfuegos encontró un obispado con distintas necesidades. En primer lugar, entre 1689 y 1695, el cabildo catedral se encontraba en una difícil etapa, dado que sólo hubo un prebendado en ejercicio de su dignidad. Además, el sustento del cabildo se vio amenazado ante la falta de indios mitayos⁸ que facilitarían la reparación de la catedral y asistirían las casas de los prebendados y obispos, sin olvidar el problema del traslado de la feligresía de las cuadrillas de negros de los curatos que el rey había puesto al cabildo para aumentar sus rentas, lo que provocaba el decaimiento de algunos reales de minas y la disminución del pago de los estipendios.

La situación de los curatos y doctrinas era igual de preocupante. El principal obstáculo fue la dispersión y hostilidad indígena, que provocó la constante búsqueda de soluciones para conseguir la reducción y evangelización de dicha población por parte de autoridades eclesiásticas y vicepatronales, quienes pusieron el énfasis en la doble responsabilidad de los encomenderos de mantener la unión de los pueblos de indios y asegurar el pago de los estipendios a los curas. La denunciada escasez de clero empeoró la situación; sin embargo, si tenemos en cuenta las informaciones recabadas en la curia en 1700, que reflejaron las condiciones del estado eclesiástico en la última década del siglo XVII, el obispado contaba con suficiente clerecía para atender los curatos y doctrinas, incluso para ocupar las prebendadas del cabildo, tal y como recomendaron a la corte algunos gobernadores que destacaron los méritos del clero patrimonial.

8 La mita era “la obligación que tenía un cierto número y porcentaje de indígenas de cada encomienda o pueblo de indios para ir a trabajar durante un tiempo al servicio de los vecinos y de la ‘república de españoles’, a cambio de un pago monetario estipulado por las mismas autoridades, que les permitiera cumplir con el tributo”. Se trataba de un trabajo, servicio o asistencia destinado a suplir necesidades concernientes a la agricultura - roserías de maíz-, minería, ganadería, obras y transporte -a lomo o llevado en canoas-. Cuevas Arenas, Héctor, *La república de indios. Un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales en Cali. Siglo XVII*, Cali, Archivo Histórico de Cali, 2005, p. 46.

Este artículo estudia el conjunto de problemas mencionados en un arco temporal que abarca la prelación de Díaz de Cienfuegos, cuya gestión corrió entre 1686 y 1689. Sostenemos que estos años corresponden a una crisis expresada en las prolongadas vacantes del cabildo catedral, en los obstáculos derivados de la dispersión indígena y de la escasez de clero, especialmente en los curatos y doctrinas de las provincias de Popayán, Páez y Chocó. No obstante, aunque los desafíos eran notables y de complicada solución, proponemos que la última década del siglo XVII es un período de definición para la diócesis payanesa. Tanto los problemas de sustento del cabildo y de los curas como de administración de los beneficios se convirtieron en indicios para mejorar el gobierno eclesiástico durante las primeras décadas del siglo XVIII. En este sentido, es un período formativo en el que se identificaron los principales desafíos y se diseñaron varias de las estrategias para superar las dificultades implementadas por los siguientes preladados. Las decisiones tomadas desde Madrid durante la regencia de Mariana de Austria y el reinado de Carlos II determinaron las dinámicas de gobierno y justicia entre los obispos, las órdenes religiosas y la feligresía.



Resulta conveniente analizar este período formativo para el devenir del obispado entre los siglos XVII y XVIII. Desde perspectivas relacionales y prosopográficas, Popayán ha sido estudiado con el objetivo de cuestionar su posición en las Indias meridionales como un obispado de bajo perfil o desvinculado de otros territorios hispánicos o centros de poder como las reales audiencias de Santafé, Quito o la corte en Madrid.⁹ Este texto busca adherirse a este

9 Abadía Quintero, Carolina, “Por una merced en estos reinos”. *Redes, circulación eclesiástica y negociación política en el Obispado de Popayán, 1546-1714*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2023, pp. XXV-XL.

tipo de planteamientos, a partir de una doble consideración: la necesidad de profundizar en la comprensión de las últimas décadas del siglo XVII, con la intención de construir periodizaciones que consideren las condiciones del obispado y la interacción del complejo entramado imperial de la monarquía hispánica.

Ambas consideraciones contribuyen a abrir el horizonte de análisis hacia problemas insospechados por la historiografía regional, que ha favorecido el estudio de las reformas borbónicas durante los reinados de Carlos III y Carlos IV, sin considerar una periodización antecedente, propicia para percibir problemas, desafíos y estrategias que conforman la densidad histórica del gobierno eclesiástico de la iglesia payanesa.¹⁰ Pese a los retos concernientes a las rentas del clero o a la inestabilidad del ejercicio de las prebendas, la diócesis de Popayán estaba encaminada a complejos procesos de recuperación local, encontrándose en constante vinculación con las políticas imperiales de la Corona de los Austrias y de los primeros reinados de la dinastía de los Borbones.

Dividimos el artículo en dos partes. Primero, presentamos el contexto de necesidad del cabildo catedral vinculado a las dificultades de sustento y a las prolongadas vacantes de las dignidades. Enseguida, estudiamos los principales problemas para mejorar el estado de las doctrinas y curatos relacionados con la evangelización indígena. A partir de una serie de casos puntuales en Cartago, Guachicono, Páez y Chocó, exploramos los obstáculos expuestos por el clero diocesano, la interpretación de estas problemáticas por parte de las autoridades eclesiásticas y vicepatronales y la definición de posibles estrategias encaminadas a mejorar las condiciones de la feligresía y clerecía. En las conclusiones proponemos que estos remedios para solucionar problemas específicos pueden considerarse indicios de políticas, posiciones diseñadas durante la última década del siglo XVII y sostenidas a lo largo del siglo XVIII. La comprensión de este período resulta indispensable para historizar problemas relacionados con los métodos de la evangelización, la consolidación del cabildo catedral, la impronta de las acciones del episcopado y la distinción provincial de los territorios del obispado.

10 Véase las obras mencionadas antes de Caicedo Osorio y Serrano García, además de la compilación de Mejía, Pilar, Danwerth, Otto y Albani, Benedetta, eds., *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX*, Berlín, Mark Planch Institute for European Legal History, 2020.



III.

Necesidad y sustento de la iglesia catedral

Al estudiar la recurrencia en el ejercicio de las prebendas del cabildo catedral de Popayán, Carolina Abadía Quintero ha propuesto una periodización en las que se exponen los momentos de estabilidad, debilidad y crisis. En un arco temporal que inicia en 1548 y termina en 1714, el cabildo tuvo siete etapas: de fundación (1548-1591), de tensiones y crecimiento (1591-1621), de constante asistencia (1621-1650 y 1651-1660), de estabilidad (1660-1688), de crisis (1689-1695) y de recuperación (1695-1714).¹¹ Precisamente, la prelación de Díaz de Cienfuegos corresponde con un momento destacado de crisis, pues el cabildo estaba conformado sólo por una dignidad, el maestrescuela Miguel Ressa Montoya, ante la muerte y ausencia de otros prebendados nombrados.

En uno de los informes enviados a la corte, el obispado expresó al rey su preocupación por el estado del cabildo al contar con un solo prebendado.¹² También aprovechó para reiterar los resultados de las oposiciones a la tesorería, que había sido puesta como cargo de oposición en diciembre de 1677, cuyo único opositor, Francisco Javier de Salazar Betancur, cura de Guambía y anteriormente de Roldanillo, encontraba digno y merecedor del nombramiento por sus letras y constante asistencia a las doctrinas, después de hacer circular los edictos de oposición durante seis meses en los territo-

11 Abadía Quintero, Carolina, *óp. cit.*, p. 48.

12 Archivo General de Indias (AGI), "Cartas y expedientes del obispo de Popayán", 1694, Quito, 79, N. 17, f. 40v.

rios del arzobispado de Santafé, la diócesis de Quito y las ciudades de la gobernación de Popayán.¹³

Desde abril de 1690, José de Sobrecasas y Palomares y Jacinto de Arboleda Salazar, oficiales de la Real Hacienda de Popayán, enviaron cartas a la corte en las que daban cuenta de la situación de las vacantes del cabildo y explicaban las circunstancias adversas que provocaron la crisis en el ejercicio de las prebendas. Por una parte, la muerte de dos eclesiásticos retrasaría la ocupación de las dignidades: Agustín Barrera Gutiérrez de Medina, que acompañó al prebendado Ressa Montoya como arcediano, había muerto en 1688, antes de recibir la real cédula de promoción al deanato, y Pedro Domínguez Monroy, presentado a la maestrescolía ese mismo año, había muerto mucho antes.¹⁴ Por su parte, el chantre Gregorio Ibáñez de Caviedes, después ascendido al arcedianato, nunca sirvió su oficio, bajo la excusa de atender distintos negocios en la ciudad de La Plata y estar enfermo e incapacitado para viajar desde Santafé.



III.

Ya en 1688 Ressa Montoya había denunciado la ausencia del chantre Ibáñez de Caviedes, asegurando que, desde la licencia concedida en junio de 1687, no había asistido ni una sola vez a las reuniones del cabildo, dejando todo el peso de los oficios divinos y la gestión de la catedral a un

13 AGI, "Cartas y expedientes del obispo de Popayán", 1690, Quito, 79, N. 16, f. 1r. Informe que acompañó el del gobernador de Popayán, Rodrigo Roque de Mañosca (1689-1696), quien afirmó que el opositor Salazar Betancur era "sujeto benemérito y digno de cualquier merced". AGI, "Vacantes eclesiásticas", 1690, Quito, 16, R. 23, N. 99, f. 1008r.

14 AGI, "Vacantes en la iglesia de Popayán", 1690, Quito, 20 A, N. 44, ff. 1-2.

solo prebendado, quien además era provisor, vicario general y subdelegado de la Santa Cruzada.¹⁵

Ante la oportunidad de mejorar sus condiciones económicas, Ressa Montoya pidió al obispo la totalidad de la renta perteneciente a Ibáñez de Caviedes, presentando un informe firmado por Salvador Pascual de la Rosa¹⁶, Francisco Quintero Príncipe y Francisco de la Rosa Ibáñez, todos capellanes suplidos¹⁷, algunos con más de una década de experiencia, en el que informaron las dificultades devenidas de la prolongada e injustificada ausencia del chantre. En 1689, el obispo decidió otorgar la renta al prebendado, y con esto, de alguna manera, compensar las cargas asumidas.¹⁸

Un año después, en 1690, el gobernador Rodrigo Roque de Mañosca escribió un informe para manifestar la falta de prebendados debido a las sucesivas muertes de los eclesiásticos nombrados y a la ausencia e incapacidad del chantre. La explicación que siguió, resulta dicente respecto a las dificultades para lograr la permanencia en el ejercicio de las prebendas. El gobernador afirmó que casos como el de Ibáñez de Caviedes ocurrían siempre que los prebendados nombrados eran foráneos, ya que las bajas rentas, que apenas alcanzaban los 500 pesos, y las distancias entre diócesis, provocaban las prolongadas vacantes¹⁹. Opinión compartida por Díaz de Cienfuegos, quien defendía la conveniencia de abrir canonjías en el cabildo para que los patrimoniales de la diócesis puedan adquirir la formación y experiencia

15 AGI, "Vacantes eclesiásticas", 1690, Quito, 16, R. 22, N. 97, f. 996r.

16 El gobernador Jerónimo de Berrío y Mendoza (1683-1689) suplicó al rey designar a Salvador Pascual de la Rosa, uno de los capellanes suplidos, como prebendado de la catedral, ya que reunía virtudes, "canas" y experiencia de más de catorce años al servicio de la catedral. AGI, "Vacantes eclesiásticas", 1688, Quito, 16, R. 22, N. 96, f. 993r.

17 Estos capellanes o prebendados suplidos eran clérigos presentados al rey por el obispo con el objetivo de suplir temporalmente las prebendadas y ayudar con las necesidades en la administración de la catedral. Abadía Quintero, Carolina, óp. cit., p. 28.

18 Archivo General de la Nación de Colombia-Arquidiócesis de Popayán (AGN-AP), Libro de Actas, "Informe presentado al obispo" y "Auto en que declara debérsele dar al maestrescuela la renta del chantre", 1687-1689, leg. 2186, rollo 158, ff. 67-70.

19 AGI, "Vacantes eclesiásticas", 1690, Quito, 16, r. 23, N. 98, f.1003r.

conveniente y necesaria para ocupar las dignidades.²⁰

Acompañaba el informe del gobernador Roque de Mañosca una “memoria” de los clérigos beneméritos y patrimoniales de la diócesis, sujetos que consideraba capaces por sus calidades, letras, vida, costumbres y “amor a su patria”. Entre los eclesiásticos la mayoría eran curas: Juan Ignacio Maldonado, beneficiado de Buga; Fernando Antonio de Salazar Betancur, de Cali; Juan Rodríguez Montaña, de Roldanillo; y Francisco Quintero Príncipe, rector de la catedral. Otros, como Alonso García Hurtado del Águila y Jerónimo Pérez de Ubillús, eran comisarios del Santo Oficio o clérigos sueltos residentes en la ciudad de Popayán. En efecto, algunos fueron nombrados, como Salazar Betancur, maestrescuela y Pérez de Ubillús, arcediano, ambos en 1696.²¹

El gobernador también expresó su preocupación por el estado material de la catedral, ya que, en sus palabras, se encontraba desnuda de ornamentos y con la necesidad de muchos reparos, en un estado indecente a causa de la pobreza de la fábrica y el poco cuidado por la falta de prebendados. Ressa de Montoya había liderado durante estos años la reparación del techo, la puerta y la sacristía, dotó de manteles los alteres y adelantó la construcción del altozano²². Para llevar a buen término estas construcciones necesitaba mano de obra, que el cabildo encontraba en los indios mitayos que vivían en la jurisdicción de la ciudad y caían en la jurisdicción del cura rector de Popayán. La relación entre el cabildo y estos indios es un problema sustantivo para la comprensión de la cotidianidad de la corporación y de los problemas devenidos por la construcción de la catedral. Además de trabajar en las obras, los indios estaban vinculados al cabildo de otras maneras, pues servían como sacristanes, asistiendo el culto, cuidando las imágenes, tocando las campanas y ayudando con distintas tareas de limpieza y reparación.

En el cabildo del 11 de agosto de 1689 se dijeron los obstáculos que experimentaba el prebendado Ressa Montoya y los demás suplidos, debido al impedimento de los dos sacristanes indios que tenía la catedral, encargados de tocar las campanas para el rezo diario, pues uno estaba enfermo y

el otro, ocupado asistiendo al cura rector en la celebración de misas. El descuido en el toque de las campanas trastornaba la vida cotidiana en la ciudad. Por estas razones, el prebendado y los suplidos pidieron al mayordomo de la fábrica Marcos Sánchez Dalava contratar a una persona, probablemente un indio, para que tocara las campanas y, además, ayudara a enladrillar las sepulturas que había provocado varios accidentes en el camposanto.²³



v.

Justificado en la disminución de indios mitayos que el cabildo de la ciudad acostumbraba a repartir para trabajar en los reparos de la catedral y ayudar en la asistencia de los oficios divinos, Ressa Montoya pidió al rey, en 1690, concediera a cada prebendado ocho indios mitayos de las encomiendas de Timbío, Guambía, San Isidro de los Robles y Conocho. Y si no era posible, preferir a la catedral para la asignación de la primera encomienda que quedara vacante. En retribución a esta merced, el cabildo prometía, además, contribuir con la enseñanza de los indios y sus hijos para el servicio del coro, instruyéndolos en canto y música, ya que la catedral no contaba con cantores. A los indios les sería puesto cura para la administración de sacramentos, cuyos estipendios serían pagados de las rentas del trabajo que devengara la mita de los indios en la asistencia de los prebendados en la catedral y sus casas.²⁴

También el obispo consideró pertinente plan-

20 Abadía Quintero, Carolina, *óp. cit.*, p. 27.

21 *Ibidem*, pp. 60-61.

22 AGI, “Vacantes eclesiásticas”, 1690, Quito, 16, r. 23, N. 98, f. 1004r.

23 AGN-AP, Libro de Actas, “Cabildo sobre necesidades de la catedral”, 1689, leg. 2186, rollo 158, ff. 71v.-72r.

24 AGI, “Necesidad de la iglesia de Popayán”, 1690, Quito, 80, N. 99, ff. 91r.-94r.

tear al rey la relación entre la denunciada indecencia de la catedral con la escasez de indios al servicio de la curia y del cabildo. Las autoridades eclesiásticas resumieron el problema de la siguiente manera: los indios sólo eran destinados a los encomenderos, sin considerar la conveniencia de contar con mitayos para el servicio de las casas de prebendados y preladados o para la asistencia de las obras de la catedral.²⁵ Estas críticas al papel de los encomenderos se hicieron cada vez más comunes. Como trataremos más adelante, el clero diocesano denunció el impago de los estipendios por parte de los encomenderos, quienes, según la opinión de las autoridades, interrumpían el avance de la evangelización al ocupar a los indios en las haciendas con distintos trabajos, provocando la ruina de los pueblos.



VI.

Escuchada la pretensión del cabildo, el Consejo de Indias decidió no aprobar la solicitud, debido a que por distintas leyes todos los servicios personales de los indios, que no fuesen voluntarios, estaban prohibidos, e incluso, los obispos y provinciales de las religiones quedaron encargados de castigar los excesos y opresiones contra los indios de curas y doctri-neros. Si bien la corte entendió que la solicitud del prebendado se trataba de un repartimiento obligatorio de indios para el servicio personal, lo que buscaba el cabildo era asegurar la contratación de indios mitayos, ya que, como planteó el obispo, la escasez de indios para trabajar en la catedral y en las casas de las autoridades se debía a las ocupaciones y trabajos impuestos por los encomenderos en sus estancias y haciendas²⁶. Por esta razón, podemos considerar es-

²⁵ AGI, "Cartas y expedientes del obispo de Popayán", 1694, Quito, 79, N. 17, f. 40.

²⁶ Se trataba de la ley 19, título 13, y a la ley 48, título 12, de la *Recopilación de las leyes de Indias*. Abadía Quintero, *óp. cit.*, p. 215.

tas peticiones de indios mitayos de dos formas. En primer lugar, como reflejo de las necesidades económicas del cabildo en un momento de crisis, en el que el único prebendado, que servía su dignidad, y los clérigos suplidos no daban abasto para atender las necesidades de reparación y asistencia cotidiana de la catedral. Pero también era el indicio de un argumento recurrente para buscar el aumento de las rentas de la clerecía y, asegurar e incluso aumentar el sustento de los curas y doctri-neros. Buscando que los indios se vincularan a la catedral y que los encomenderos redujeran a los indios en los pueblos y pagaran a tiempo los estipendios correspondientes.

Otra circunstancia amenazaba el sustento del cabildo. El rey entregó la administración de los curatos de los reales de minas de Quinamayó, Honduras y La Teta al cabildo catedral, quien quedaba encargado de poner un cura ecónimo, a cambio de recibir estipendios por las obvenciones parroquiales, cuyo principal aporte estaba compuesto por los pagos de los mineros dueños de cuadrillas de negros esclavos. Durante la segunda mitad del siglo XVII, las minas de la gobernación de Popayán decayeron, y la explotación aurífera se trasladó al occidente del obispado, en las Tierras Bajas del Pacífico²⁷, donde se fundaron reales y campamentos transitorios que necesitaban mano de obra para labrar las minas²⁸.

²⁷ Territorio que abarcaba desde el río Chone al sur, en el actual Ecuador, hasta el golfo de San Miguel al norte, en Panamá. West, Robert, *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, p. 71.

²⁸ La exploración aurífera entre 1580-1640, primer ciclo en la economía minera del Nuevo Reino de Granada, tuvo como protagonistas los reales de minas del valle del río Magdalena, incluyendo las jurisdicciones de Popayán, Caloto, Supía y Quiebralomo. Durante el siglo XVIII, la recuperación de la minería se ha vinculado con la apertura e instalación de los reales de minas en las provincias del Chocó. Colmenares, Germán, "La formación de la economía colonial (1500-1740)", en Ocampo, José Antonio, ed., *Historia económica de Colombia*, Bogotá, TM Editores/Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1990, pp. 13-47. Sobre la dinámica de la economía minera en Popayán, véase Barona B., Guido, *La maldición de midas en una región del mundo colonial. Popayán, 1730-1830*, Cali, Universidad del Valle, 1995; y Colmenares, Germán, *Historia económica y social de Colombia II. Popayán, una sociedad esclavista, 1680-1800*, Bogotá, TM Editores/Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1997.

Esta situación provocó que los mineros trasladaran a los negros de las minas de Popayán a las provincias del Chocó, especialmente a los reales de San Agustín, Sed de Cristo e Iró y Mungarrá; provocando, de esta manera, que la renta de los prebendados, por derecho de estipendios, disminuyera notablemente²⁹.

Para encontrar una alternativa a la fuga de las rentas, el cabildo planteó la necesidad de contar con padrones que informaran el número de los negros trasladados al Chocó. Y designó, asimismo, al bachiller Juan López, beneficiado de San José de Noanamá, en las provincias chocoanas, como cura ecónomo encargado de las cuadrillas desplazadas desde las minas del curato de Quinamayó. El sistema benefical y doctrinal en el Chocó era, durante este período, incierto y precario; estaba caracterizado por una débil presencia misional de la orden franciscana, quienes entraron a la provincia en la década de 1670, y por una irregular administración de los curatos por parte del clero secular. No obstante, era un territorio en crecimiento, con muchos recursos y abierto a las ambiciones de todo tipo de actores, incluidas las autoridades eclesiásticas (Cuadro 1)³⁰.

Aunque desconocemos si el arancel impuesto por el obispo Vasco Jacinto de Contreras (1659-1666) se aplicó en la diócesis (Cuadro 1), lo cierto es que la disminución de los estipendios de los curatos de los reales de minas, entregados al cabildo, puso en guardia a los prebendados. En otra reunión del cabildo, celebrada en diciembre de 1690, la corporación acordó despachar a Juan López Moreno, un clérigo suelto residente del Chocó, la tarea de cobrar 2 tomines de oro por cada “pieza” de esclavo perteneciente a los curatos bajo la administración de la catedral. Asegurar la obtención de los estipendios de las cuadrillas de negros, tanto en la provincia de Popayán como en los reales de minas del Chocó, se convirtió en un asunto de sustantiva importancia para el gobierno eclesiástico a fines del siglo XVII, todavía más, si se tiene en cuenta que, en dichos territorios, los estipendios se acostumbraban a pagar dobles y en oro³¹.

29 AGN-AP, Libro de Actas, “Cabildo en martes sobre los curatos de Quinamayó, Honduras y La Teta”, 1689, leg. 2186, rollo 158, ff. 71r.

30 Montoya Guzmán, Juan David, “*Las más remotas tierras del mundo: historia de la frontera del Pacífico, 1573-1687*”, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Pablo de Olavide, 2014.

31 Así lo expresaba el obispo Juan Gómez de Frías en sus constituciones de 1717: “[...] que en tierras

Cuadro 1. Arancel en pesos de la diócesis de Popayán, siglo XVII

Producto	Arancel	Cuarta episcopal
Entierro de español o mestizo (adulto)	7	1
Entierro de español o mestizo (niño)	12	3
Entierro de indio, negro o mulato (adulto)	6	1
Entierro de indio, negro o mulato (niño)	3	
Entierro (fuera de la ciudad de Popayán)	25	5
Matrimonios	12	4
Novenario con sus viglias	25	5
Aniversarios	12	4
Honras	9	3
Misa (cantada)	4	

Fuente: AGN-AP, “Arancel”, 1659-1666, leg. 546, ff. 1-2.

Pese a los desafíos para asegurar el sustento de los prebendados, el cabildo aprovechó los recursos disponibles e, incluso, procuró mejorar sus rentas a partir de la vinculación asegurada de indios mitayos al servicio de la catedral y a la regularización de los estipendios de los curatos puestos a su cargo. Una expresión de esta situación fue el arrendamiento del pontifical, del difunto obispo Cristóbal Bernaldo de Quirós (1672-1684) a Díaz de Cienfuegos, concedido durante tres años y a 8 pesos de plata por cada año de uso, cuyos objetos utilizó hasta su salida de la diócesis en 1696³².

Dificultades del gobierno eclesiástico

de oro por ser mayores los gastos y costos de un viaje y de los mantenimientos han llevado los señores obispos y visitantes doblados los derechos de suerte que los patacones se reducen a pesos de oro [...]”. Constituciones de 1717 en Ortiz Toro, Raúl, óp. cit., p. 664.

32 El pontifical de Bernaldo de Quirós estaba compuesto por los siguientes objetos de plata: dos palanganas, seis fuentes, una paletilla y un báculo; seis sortijas de oro y esmeralda; cinco anillos y cinco cabestrillos de oro; cuatro cajones; una silla pontifical; tres cielos con sus espaldares; dos manuales; una campana; dos roquetes; cinco mitras bordadas de perlas y piedras, de tela blanca, colorada y de raso con hilo de oro con dos esmeraldas; dos tunicelas; un par de guantes de seda; un gremial; una estola y manípulo verde; y una bolsa con corporales. AGN-AP, Libro de Actas, “Razón de las alhajas del pontifical del señor obispo”, 1689, leg. 2186, rollo 158, ff. 170-171.

Tal vez la más sobresaliente preocupación de Díaz de Cienfuegos fue la evangelización de los indios, que implicaba atender la dispersión y hostilidad de la población, el comportamiento de los encomenderos y las dificultades para asegurar el pago de los estipendios a los curas y doctrineros. En sus informes al rey, el obispo concluyó que los indios vivían “derramados” en largas distancias; cuyo cuidado, que había puesto para su reducción, era insuficiente, pues las doctrinas estaban separadas una de la otra a más de veinte leguas y los estipendios eran pocos³³. La situación era incluso peor al oriente y occidente de Popayán, en las provincias de Páez y Chocó, ya que pocos clérigos acudían a los concursos de oposición de sus beneficios, situación que obligó a los obispos costear algunos sacerdotes por temporadas para impartir los sacramentos. A la dispersión de los indios, las bajas rentas y la escasez del clero, se sumaba la disposición de los encomenderos, quienes no reducían a son de campana a los indios, ni pagaban estipendios a los curas. En definitiva, el territorio diocesano experimentó, durante la última década del siglo XVII, un período de tensiones y resoluciones, en cuanto a la necesidad de sostener los beneficios y mejorar la administración y repartimiento de los sacramentos.

En algunas ocasiones, ante las presiones de la guerra contra los indios, en lugares abiertos a la confrontación devenida de los procesos de conquista y pacificación, la población decidía trasladar las ciudades, lo que provocaba un complejo proceso de reubicación del asentamiento, repartimiento de tierras y construcción de edificios, incluida la iglesia parroquial. Este era el caso de la ciudad de Cartago, cuya primera fundación data en 1539, y su traslado se hizo llevar a cabo a fines del siglo XVII, en 1691, impulsado desde la década de 1670 por el cura y vicario Manuel de Castro y Mendoza³⁴. Durante la prelación de Díaz de Cienfuegos, el antiguo vecindario se encontraba casi despoblado porque sus residentes se habían desplazado a las orillas del río de La Vieja, lugar en el que se realizaría la definitiva fundación; sin embargo, la vieja iglesia parroquial todavía conservaba el Santísimo

33 AGI, “Cartas y expedientes del obispo de Popayán”, 1694, Quito, 79, N. 17, f. 40.

34 Zuluaga Ramírez, Francisco Uriel, *Cartago: la ciudad de los confines del Valle*, Cali, Universidad del Valle, 2007, pp. 15-16 y 47-49; véase, además, Acosta Franco, Yirla Marisol, *Traslados y abandonos de ciudades y villas. Nuevo Reino de Granada y Popayán, siglos XVI y XVII*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2020.

Sacramento, que era atacado de manera recurrente cuando los indígenas pijaos invadían la ciudad e intimidaban con tiros de piedras y “tañidos de tambor”³⁵.

En Cartago, además, se encontraba un convento de franciscanos, que servía como centro de organización de las misiones del Chocó, adscritas a la provincia de Santafé, cuyas operaciones se habían detenido debido a la huida del guardián ante la escalada de la violencia. Una década antes, cuando Bernaldo de Quirós sostenía la mitra payanesa, el cura entregó una real cédula que permitía trasladar el curato, pero el obispo decidió, ante las complejidades del traslado devenidas de contracciones entre los vecinos, instituir por el momento una ayuda de parroquia, mientras se adelantaba la construcción del templo. Ahora, en tiempos de Díaz de Cienfuegos, las preparaciones del traslado estaban a punto de terminar, por lo que resultaba imprescindible conservar la vida del sacerdote y la seguridad del sagrario. Para esto, el obispo aprobó la resolución del cura de pedir a los vecinos de la ciudad y a los habitantes del nuevo sitio, en el río La Vieja, aportar por lo menos doce hombres armados, con sus “bocas de fuego”, para defender el templo³⁶.



VII.

La dispersión de los indios también era un problema que afectaba a los encomenderos de la gobernación de Popayán. A la curia, en mayo de 1695, llegaron algunas cartas firmadas por Pedro de Lenis Gamboa, solicitando ayuda del obispo y su clero. El encomendero expresó su preocupación ante la poca disposición de los indios del pueblo de San Juan de Guacará, en la jurisdicción de la ciudad de Buga, para

35 AGN-AP, “Documentos sobre indios pijaos”, 1689, leg. 355, rollo 29, f. 1r.

36 AGN-AP, “Documentos sobre indios pijaos”, 1689, leg. 355, rollo 29, f. 2r.

corresponder a la enseñanza de la doctrina y recibir los sacramentos, pese a sus esfuerzos para que fueran catequizados sin falta. Esta situación se originaba en las relaciones de trabajo de los indios en las estancias y haciendas de las ciudades y pueblos de la provincia, en especial las ciudades de Cali, Toro, Roldanillo y Anserma. Los habitantes de estos lugares contrataban a los indios para cultivar las tierras, asistir las rocerías, adelantar las vaquerías y trasportar como cargueros las mercancías desde dichas tierras hasta las provincias mineras del Chocó. Resultaba conveniente, entonces, unir fuerzas entre los encomenderos y la curia para asegurar la reducción de los indios y restituir, a los que se trasladaran y emplearan en otros lugares, a sus pueblos originarios³⁷.

Pese a las solicitudes de estos encomenderos interesados en la reducción de los indios para evitar la pérdida de tributos y mitas, otros territorios de la diócesis estaban en una situación diferente y opuesta. El caso de las provincias de Páez y Chocó resulta ilustrativo. En Páez, así, la dispersión de los indios y la desatención de los encomenderos respecto al sostenimiento del culto provocó diversos obstáculos para consolidar las doctrinas y adelantar la evangelización de los indios. La situación del Chocó estuvo definida por las tensiones jurisdiccionales propias de los procesos de conquista y poblamiento que se adelantaban en dicho territorio desde la segunda mitad del siglo XVII; capitanes, tenientes y clérigos disputaban la preeminencia de un territorio repleto de recursos que se convertía en una zona de promesas. Ambos casos, también demuestran la continuidad de ciertos procesos en la primera mitad del siglo XVIII: el rey, los obispos, el clero secular, el clero regular y las autoridades vicepatronales, quienes esbozaron estrategias, en ocasiones contradictorias, para mejorar las condiciones del gobierno de estos territorios y, de esta manera, aprovechar sus recursos.

La provincia de Páez, en la actualidad nombrada Tierradentro, está ubicada en la vertiente oriental de la cordillera Central de los Andes. Desde épocas prehispánicas, concentró diferentes grupos indígenas y, desde el siglo XVI, atrajo iniciativas de conquista, en su mayoría precarias y desorganizadas, cuya coordinación se realizaba desde las ciudades de Popayán, Cali o Pasto. Se trataba de un espacio cuya configura-

37 AGN-AP, "Pueblo de San Juan de Guacarí sobre doctrina de indios", 1695, leg. 388, rollo 30, ff. 14-15r.

ción territorial era producto de las constantes guerras de pacificación entre españoles e indios páez, piajos y guanacas; a principio del siglo XVII, la ciudad de Caloto, al oriente de la ciudad de Popayán, se convirtió en el bastión de la administración minera y del repartimiento de encomiendas. Esta institución sería fundamental para la provincia, pues resultó un medio indispensable para incentivar el poblamiento y procurar el sometimiento y la reducción de los indios. Todos estos procesos fueron lentos y complicados debido al alzamiento y huidas de los indios, la constante disolución de los pueblos y las dificultades de la guerra³⁸.



VIII.

La territorialización de la provincia de Páez fue el resultado de la convergencia de la resistencia india, para aceptar los nuevos patrones de residencia, las arremetidas de conquista, la articulación lenta, la negociación de la población, la débil instalación de misiones y los beneficios curados³⁹. Aunque la Compañía de Jesús envió religiosos durante las primeras décadas del siglo XVII, la dispersión indígena imposibilitó la consolidación de una misión. Las doctrinas recayeron en el clero diocesano, que a fines de este siglo lograron mantener, tal y como comprobamos en las actas del cabildo, los beneficios de Santa Bárbara, Caldera, Tobioma y Guanacas. En las décadas de 1730 y 1740 se sumarían otras dos doctrinas, que en total servirían a doce pueblos,

38 Bayona Núñez, Alberto y Sevilla Casas, Elías, "La población en la Provincia de Páez en el siglo XVII", *Boletín Socioeconómico*, No 20, 1990, p. 30; Burgos Gallegos, Manuel Felipe, "La sucesión de encomiendas en la provincia de Páez, siglo XVIII", *Historia y Espacio*, Vol. 18 / No 59, 2002, pp. 5053.

39 Quiroga Zuluaga, Marcela, "La encomienda entre los pueblos de la provincia Páez en el siglo XVII", *Fronteras de la Historia*, Vol. 15 / No 1, 2010, p. 95.

con una población aproximada de 3,000 indios⁴⁰.

La situación de los curatos páez quedó evidenciada en las denuncias que hizo el cura de Santa Bárbara, Alonso Álvarez de la Torre, entre 1692 y 1694. En sus cartas dirigidas al prelado y al cabildo catedral, Álvarez de la Torre acusó a la encomendera Bárbara de Salazar de no pagar los estipendios de los indios del pueblo de Matanza, perteneciente al distrito de su beneficio, bajo la justificación de haberlos desplazado para trabajar en sus estancias y trapiches; por consiguiente, el pueblo se encontraba desolado y sus habitantes no asistían a las misas ni cumplían con los preceptos sacramentales. El problema, entonces, era el pago de los estipendios, y la solución imaginada por el cura consistía en obligar a la encomendera, a corresponder con sus obligaciones o encontrar alivio económico con el pago de sus rentas en las cajas de la Real Hacienda de la villa de Timaná, próxima a su curato⁴¹.



VIII.

decidió enviar un auto a los curatos y ciudades de La Plata y villa de Timaná, así como a los de las gobernaciones de Popayán y Neiva, en el que se mandaba denunciar cualquier ocultamiento de indios, muchachos o chinas -como eran nombradas las indias jóvenes- de los pueblos de las provincias de Páez. Con el objetivo de restituir a los indios a sus pueblos y encomenderos, asegurando su reducción. Con esta medida se lograba, por una parte, congrega a la población en los

pueblos y evitar los traslados, producto de las iniciativas de los encomenderos o de los propios indios; por otra parte, reunidos en un sitio permanente, los curas y doctrineros podían enseñar la doctrina, impartir los sacramentos y, por supuesto, cobrar los estipendios⁴².

Las autoridades eclesiásticas responsabilizaron a los encomenderos y vecinos de las ciudades de la provincia y de la ciudad de La Plata, que los indios no residiesen en sus pueblos, ya que o los obligaban a trabajar en sus estancias o los aceptaban como trabajadores en sus haciendas. Estas oportunidades de dispersión de los indios serían uno de los problemas que definirían el gobierno de los curatos páez durante las décadas siguientes. Las dinámicas de trabajo establecidas entre indios y dueños de tierras provocaron que, cuando la encomienda decayó a principios del siglo XVIII y los pueblos quedaron encomendados a la real Corona, la reunión de los indios en los pueblos y la capacidad de los curas, para evangelizar y cobrar estipendios, se enfrentara a las mismas dificultades expresadas durante la última década del siglo XVII.

Tres años después de las primeras cartas, en 1695, el cura de Santa Bárbara solicitó auxilio para mantener los pueblos de su curato, dado que los indios andaban “descarriados”, al no cumplir la celebración de los sacramentos. En esta oportunidad, volvió a culpar a los encomenderos, asegurando que “pretenden con disimulo estorbar” el poblamiento de la provincia, ya que preferían emplear a los indios en sus haciendas, comprometiendo el pago de los estipendios, que ahora disputaba con el cura de La Plata, porque la movilidad entre haciendas hizo que los indios pagaran las obveniciones a otros beneficiados. El obispo, en atención a las denuncias, despachó un auto en el que mandaba restituir a los indios y cumplir el pago de los estipendios, bajo la pena de 100 pesos de plata⁴³.

Al occidente de la diócesis, en las provincias del Chocó, los pleitos y competencias sirvieron de marco para los problemas en la administración de los curatos y doctrinas. El 26 de noviembre de 1666, la reina gobernadora firmó la real cédula de pacificación de las provincias del Chocó; dicho documento buscó estimular la territorialización de la

40 Paredes, Cisneros, Santiago, “Iglesias en Tierradentro: edificación, uso y sentido entre los indios páez de la Gobernación de Popayán, siglos XVII-XVIII, *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 1 / No 64, 2018, pp. 65-67.

41 AGN-AP, “Quejas del cura de Santa Bárbara de Páez”, 1692, leg. 357, rollo 28, f. 1r.

42 AGN-AP, “Quejas del cura de Santa Bárbara de Páez”, 1692, leg. 357, rollo 28, f. 2v.

43 AGN-AP, “Catedral de Popayán. Don Francisco Quintero Príncipe en nombre del licenciado Alonso Álvarez”, 1695, leg. 388, rollo 30, f. 13r.

provincia por parte de los gobiernos de Popayán, Antioquia y Cartagena, lo que provocó tensiones entre capitanes y clérigos que disputaban la prevalencia de sus iniciativas. Los actores implicados, por órdenes de la Corona, debían procurar la reducción de los indios y su posterior evangelización a partir de medios suaves, quedando exentos de la encomienda y de cualquier responsabilidad tributaria⁴⁴.



Desde 1679, ante las incertezas de la evangelización, la Corona decidió entregar la misión del Chocó a los franciscanos de la provincia de San Juan Bautista de Santafé. Los obispos de Popayán estaban obligados a ayudar y fomentar el establecimiento de dichos religiosos, así como asignarles todas las doctrinas⁴⁵. Sin embargo, el Chocó era un territorio disputado, cuya configuración implicó la participación en conjunto del clero secular y regular, sin olvidar que no sólo los franciscanos participaban en la administración de las doctrinas, sino también algunos religiosos de la Compañía de Jesús. En la prelación anterior de Díaz de Cienfuegos, los conflictos entre presbíteros y religiosos o entre capitanes de Popayán y Antioquia eran recurrentes⁴⁶. Además, las autoridades diocesanas empezaron a tener una mayor incidencia y se encargaron de denunciar el estado de las provincias, criticar el desempeño de algunos franciscanos o presentar proyectos que buscaban extender el dominio de los seculares.

44 AGI, "Registro: Popayán", 1666, Quito, 215, L. 3, ff. 16-20r.

45 AGI, "Registro: Popayán. A la audiencia de Santafé sobre la reducción de los indios chochoes", 1679, Quito, 215, L. 3, f. 129v.; Mantilla R., *Luis Carlos, Los franciscanos en Colombia. Tomo III (1700_1830)*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2002, 664.

46 AGI, "Estado de las provincias del Chocó", 1674, Quito, 16, R. 20, N. 92, ff. 980-983r.

Díaz de Cienfuegos señaló en sus informes al rey que el Chocó era un territorio del que se podía esperar "poco fruto" debido a que sus residentes vivían sin temor a Dios, cebados en la codicia y otros vicios. Aunque todavía no se expresaban las conocidas denuncias por los excesos de los corregidores que recorrieron los tribunales del Nuevo Reino durante el siglo XVIII, ya el obispo señalaba su inconformidad con el desempeño de los franciscanos, debido a que uno de los religiosos doctrineros, fray N. de Córdoba, levantaba sospechas entre mineros, caciques y sacerdotes⁴⁷. Este fue uno de los primeros señalamientos realizados por obispos payaneses en relación con la labor misional de los franciscanos en el Chocó. Las siguientes décadas serían decisivas entre ambas partes: clero diocesano y religiosos se disputaron los curatos y doctrinas choconas sin descanso hasta las reales cédulas de secularización de la década de 1750. Visto el informe en el Consejo de Indias, en 1696, la Corona decidió expulsar al franciscano de las provincias y pedir al padre provincial de Santafé vigilar a sus religiosos doctrineros⁴⁸.

También la movilidad de los indios provocó incertidumbre en el gobierno de la diócesis. Los indios de Guachicono, provenientes de la ciudad de Almaguer, obtuvieron en la audiencia de Quito una real provisión que aprobaba su establecimiento permanente en el pueblo de Rioblanco, entre Timbío y Pancitará, al sur de la ciudad de Popayán. En mayo de 1695, el capitán Pedro Muñoz presentó en la curia la decisión de la audiencia, provocando el inmediato rechazo del obispo, quien señaló los inconvenientes de mantener a los indios en dicho sitio, ya que las distancias, la fragosidad de los caminos y la escasez de clero obstaculizarían la enseñanza de la doctrina y el repartimiento de los sacramentos; además, la provisión había sido otorgada sin el parecer del gobierno diocesano, por lo que consideraba que el traslado era invención de algunos "traviesos genios" de la ciudad de Almaguer, que encontraban utilidad en el desplazamiento de los indios a dicho paraje⁴⁹.

Sin olvidar las posibles tensiones jurisdiccionales entre las justicias de Almaguer y la curia, la preocupación del obispo estaba más relacionada con

47 AGI, "Cartas y expedientes del obispo de Popayán", 1694, Quito, 79, N. 17, f. 40v.

48 AGI, "Registro: Popayán", 1696, Quito, 215, L. 3, ff. 207-210.

49 AGI, "Guachicono indios carta al señor obispo Díaz Cienfuegos", 1695, leg. 388, rollo 30, f. 16r.

el bienestar de los doctrineros y curas, que con el traslado de los indios, pues al sacar a la población de un beneficio disminuían los estipendios o, como solía suceder, su recaudación se hacía casi imposible. Conocidos eran los problemas de la provincia de Páez, por lo que el obispo recomendó en este caso restituir a los indios a los pueblos de Sotará y Pancitará, ya que su sitio de origen, Guachicono, no contaba con los suficientes recursos para sostener un doctrinero, por lo que resultaba mejor aumentar la población de otros beneficios⁵⁰.

Muchos de los problemas relacionados con la administración de curatos y doctrinas encontraron explicación en la alegada falta de clero disponible para el ejercicio de la cura de almas y los trabajos de la evangelización de indios y negros. En 1700, cuatro años después de la salida del obispo Díaz de Cienfuegos, la jurisdicción de Popayán contaba, si consideramos a los prebendados, curas y clérigos sueltos, con sesenta y tres sacerdotes. La ciudad de La Plata y su jurisdicción con cinco; Timaná con ocho; Caloto, la ciudad que era puerta a la provincia de Páez, con tres; Cali con veinticinco; Buga con veinte; Toro con seis; Cartago con nueve; Anserma con once; y Arma con dos. En las provincias del Chocó había tres sacerdotes que eran curas de Nóvita, Noanamá y Raposo; y la gobernación de Antioquia, una de las más extensas de la diócesis, con cuarenta y ocho eclesiásticos⁵¹.



XI.

Aunque las constantes vacancias en las dignidades reflejaron un capítulo en crisis, la situación respecto al resto de la diócesis se debe matizar. Encontrar eclesiásticos con méritos y ex-

periencias para el servicio de la catedral era más complejo, pues el clero patrimonial debía realizar sus estudios y obtener sus grados en otras ciudades, como Quito y Santafé; en comparación, los curas de la diócesis podían obtener sus órdenes mayores a partir de su presentación en los concursos de oposición y la designación de un beneficio.

Es decir, la clerecía de la diócesis podía encontrar, en la cura de almas, un medio de subsistencia y una oportunidad de iniciar o promover una carrera eclesiástica, a pesar de los problemas con indios y encomenderos y, las pocas rentas en el pago de los estipendios. Muchos curas del obispado llegaron a ser prebendados, en la primera mitad del siglo XVIII, como Francisco José de Figueredo y Victoria (1741-1752), cura de Roldanillo, quien pasó del cabildo a ocupar la mitra de su diócesis natal. La escasez de clero era un argumento repetido para mostrar los problemas de la diócesis, pero, al mismo tiempo, servía para que las autoridades reales prestaran atención al mantenimiento de los estipendios y brindaran su esfuerzo para conseguir su eventual aumento.

Conclusiones: indicios finiseculares

La prelación de Díaz de Cienfuegos puede considerarse una etapa de crisis para la diócesis de Popayán. Durante la última década del siglo XVII, sólo un prebendado ejerció su dignidad en el cabildo catedral y el sustento de la corporación se vio amenazado por la disminución de los indios mitayos y los estipendios de los curatos de reales de minas puestos a su administración. Además, en relación con el gobierno de los curatos y doctrinas, provincias como Páez o el Chocó atravesaron serios desafíos ocasionados por la dispersión de los indios, el desempeño de los encomenderos, el impago de los estipendios y la escasez de clero.

Proponemos también que este es un período formativo en el que es posible vislumbrar los indicios de las posiciones de las autoridades eclesiásticas y reales respecto al gobierno diocesano. Obispos y prebendados identificaron las principales dificultades y buscaron la mejor forma de superar los obstáculos: enviaron informes al rey, vigilaron la administración de doctrinas y buscaron sujetar a la feligresía india y a los encomenderos. Varias de estas estrategias prevalecieron en las siguientes décadas. Los prelados que sostuvieron la mitra, du-

50 AGI, "Cartas y expedientes del obispo de Popayán", 1694, Quito, 79, N. 17, f. 16v.

51 AGN-AP, "Autos y visitas y varias disposiciones", 1700, leg. 2613, rollo 194, ff. 63-66.

rante la primera mitad del siglo XVIII, decidieron centrar su atención en la consolidación del clero patrimonial, el fortalecimiento del ministerio parroquial y la extensión de la jurisdicción diocesana.

La Corona también definió muchas de las circunstancias de la iglesia payanesa en su tránsito hacia el setecientos. La real cédula de pacificación de 1666 puso al Chocó en el juego de intereses de clérigos, capitanes y mineros interesados en los recursos del oro y de la mano de obra indígenas; y la entrega de la misión a los franciscanos bajo la tutela del obispo de Popayán provocó que las tensiones se desplazaran cada vez más hacia la competencia entre los cleros secular y regular, indicio de los complejos pleitos que tendrían lugar entre las décadas de 1720 y 1750. Después de los informes sobre la provincia de Páez que se redactaron durante el período estudiado, en los que se identificó los principales problemas que detenían el avance de la evangelización, el rey decidió encomendar al obispo y a los vicepatronos, discutir y encontrar las soluciones más convenientes para superar las dificultades expuestas⁵².

El clero patrimonial del obispado cobraba una relevancia sustantiva. Entre 1695 y 1714 el cabildo catedral entraría en una etapa de estabilización en el ejercicio de las prebendas⁵³, y tanto obispos como gobernadores recomendaban a la Corona preferir al clero local para ocupar las dignidades, una solución práctica al problema de las vacantes. Todavía hacen falta investigaciones que analicen las características de la clerecía encargada del ministerio parroquial; conocer los orígenes geográficos, estudios y carreras de los curas, que permitirían añadir otra capa de complejidad a las gestiones de los prelados y el cabildo.

Los problemas estudiados aparecen en una etapa de crisis y definición para la diócesis de Popayán. El análisis histórico de la última década del siglo XVII, y en especial la prelación de Díaz de Cienfuegos, permite construir interrogantes en torno a procesos cuya periodización no se restringe a la crisis dinástica finisecular, sino, en cambio, responde a las circunstancias del obispado en relación con las condiciones y la vinculación con otros espacios de poder en la monarquía española.

Archivos

Archivo General de Indias, Sevilla (España)

Archivo General de la Nación de Colombia, Bogotá (Colombia)



52 AGI, "Registro: Popayán", 1666, Quito, 215, L. 3, ff. 261-262.

53 Abadía Quintero, Carolina, *óp. cit.*, p. 48.

Referencias bibliográficas

- Abadía Quintero, Carolina, “*Por una merced en estos reinos*”. *Redes, circulación eclesiástica y negociación política en el Obispado de Popayán, 1546-1714*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2023.
- Acosta Franco, Yirla Marisol, *Traslados y abandonos de ciudades y villas. Nuevo Reino de Granada y Popayán, siglos XVI y XVII*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2020.
- Barona B., Guido, *La maldición de midas en una región del mundo colonial. Popayán, 1730-1830*, Cali, Universidad del Valle, 1995.
- Bayona Núñez, Alberto y Sevilla Casas, Elías, “La población en la Provincia de Páez en el siglo XVIII”, *Boletín Socioeconómico*, No 20, 1990, pp. 30-40.
- Bueno y Quijano, Manuel Antonio y Buenaventura Ortiz, Juan, *Historia de la diócesis de Popayán. Dos estudios*, Bogotá, Editorial ABC, 1945.
- Caicedo Osorio, Amanda, *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2008.
- Cienfuegos, Álvaro, *La heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*, antes Duque Cuarto de Gandía [...], Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1702.
- Colmenares, Germán, “La formación de la economía colonial (1500-1740”, en Ocampo, José Antonio, ed., *Historia económica de Colombia*, Bogotá, TM Editores/Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1990, pp. 13-47.
- _____, *Historia económica y social de Colombia II. Popayán, una sociedad esclavista, 1680-1800*, Bogotá, TM Editores/Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1997.
- Cuevas Arenas, Héctor, *La república de indios. Un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales en Cali. Siglo XVII*, Cali, Archivo Histórico de Cali, 2005.
- Herrera Ángel, Marta, *Popayán: la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2009.
- Mantilla R., Luis Carlos, *Los franciscanos en Colombia*, 2 vols., Bogotá, Editorial Kelly, 1984-1987.
- _____, *Los franciscanos en Colombia. Tomo III (1700_1830)*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2002.
- Marzahl, Peter, *Una ciudad en el Imperio. El gobierno, la política y la sociedad de Popayán en el siglo XVII*, Popayán, Universidad del Cauca, 2013.
- Mejía, Pilar, Danwerth, Otto y Albani, Benedetta, eds., *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX*, Berlín, Mark Planch Institute for European Legal History, 2020.
- Mendiburu, Manuel de, *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Parte primera: que corresponde a la época de la dominación española. Tomo II, Lima, Imprenta de J. Francisco Solís, 1876.
- Montoya Guzmán, Juan David, “*Las más remotas tierras del mundo: historia de la frontera del Pacífico, 1573-1687*”, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Pablo de Olavide, 2014.
- Ortiz Toro, Raúl, *Popayán y sus Obispos. La Iglesia colonial en la antigua gobernación de Popayán: Serie biográfica de sus obispos (1546-1731)*. Tomo I, Popayán, Editorial Arquidiocesana, 2018.
- Pacheco, Juan Manuel, *Los jesuitas en Colombia*. Tomo II (1654-1696), Bogotá, Imprenta de Eduardo Briceño, 1962.
- Paredes, Cisneros, Santiago, “Iglesias en Tierradentro: edificación, uso y sentido entre los indios páez de la Gobernación de Popayán, siglos XVII-XVIII”, *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 1 / No 64, 2018, pp. 57-74.

Quiroga Zuluaga, Marcela, “La encomienda entre los pueblos de la provincia Páez en el siglo XVII”, *Fronteras de la Historia*, Vol. 15 / No 1, 2010, pp. 85-107.

Serrano García, Manuel, *El gobierno espiritual de Cartagena de Indias. Siglos XVI, XVII y XVIII*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 2021.

Torres Puga, Gabriel, “El siglo XVIII”, en *Historia Mexicana*, Vol. 71 / No. 1 / 2021, pp. 113-143.

Ulloa de, Antonio, *Viaje a la América meridional*. Edición de Andrés Saumell. Tomo A, Madrid, Historia 16, 1990 [1748].

Vargas Saez, Pedro, *Historia del Real Colegio Seminario de S. Francisco de Asís de Popayán*, Bogotá, Editorial ABC, 1945.

Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington: The Smithsonian Institution, 1948 [1630].

West, Robert, *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

Zuluaga Ramírez, Francisco Uriel, *Cartago: la ciudad de los confines del Valle*, Cali, Universidad del Valle, 2007.



Las visitas diocesanas y el clero regular en las islas Filipinas (1579-1667)

Alexandre Coello de la Rosa
Universitat Pompeu Fabra (UPF/CSIC) – ICREA Academia
E-mail: alex.coello@upf.edu

Resumen

En este artículo se analizan las tensiones políticas y los conflictos jurisdiccionales que hubo entre los arzobispos de Manila y las órdenes religiosas a lo largo del siglo XVII, a partir de las pugnas que se produjeron entre el clero diocesano y los frailes, a causa de las visitas pastorales. Aunque los prelados siempre tuvieron dificultades para llevarlas a cabo, en las islas Filipinas fue prácticamente imposible debido a la férrea oposición que plantearon las órdenes religiosas y por el escaso número del clero secular. Esto no solamente demuestra que la Iglesia en Filipinas estaba muy fragmentada, sino que, a pesar de todas las regulaciones a favor de los clérigos seculares, la Corona se mostró incapaz de implementarlas, por lo que la indisciplina de los doctrineros prevaleció, convirtiendo la secularización de las parroquias en una quimera.

Palabras clave: visitas pastorales, Filipinas, siglos XVI-XVII, órdenes religiosas, arzobispos, Manila.

Abstract

This article analyzes the political tensions and jurisdictional conflicts between the archbishops of Manila and the religious orders throughout the seventeenth century, based on the disputes that arose between the diocesan clergy and the friars because of the pastoral visitations. Although the prelates always found it difficult to carry them out, in the Philippines it was practically impossible due to the fierce opposition of the religious orders and the small number of secular clergy. This not only shows that the Church in the Philippines was very fragmented, but also that, in spite of all the regulations in favor of the secular clergy, the Crown proved incapable of implementing them, so that the indiscipline of the benefited priests prevailed, turning the secularization of the parishes into a chimera.

Keywords: pastoral visitations, Philippines, 16th and 17th centuries, religious orders, archbishops, Manila.

A diferencia de las visitas civiles o residencias políticas, efectuadas por los gobernadores o funcionarios públicos, las visitas pastorales no eran secretas, sino públicas, y se circunscribían territorialmente al distrito diocesano del obispo¹. Los prelados debían visitar personalmente sus respectivas diócesis o, en su defecto, nombrar visitadores eclesiásticos, con el fin de evaluar el estado material y espiritual de las parroquias y doctrinas de indios.² Su objetivo principal no era punitivo o fiscalizador, sino evaluativo: comprobar la idoneidad de los párrocos para ejercer su labor evangelizadora; el grado de catequización de los nativos, y su bienestar. Según el Concilio de Trento (1545-63), los obispos tenían la obligación de visitar periódicamente sus diócesis,³ pero estas normas no siempre se cumplían, pues a menudo se excusaban a causa de su edad o de las enormes distancias que habían de recorrer.



A pesar de las disposiciones tridentinas, hubo mucha resistencia por parte de los curas doctrineros a ser visitados, especialmente en espacios periféricos como las islas Filipinas, en donde los frailes ejercían un férreo control del territorio. En el caso de las órdenes religiosas, el motivo era la negativa de sus provinciales a someterse al obispo, con potestad “ordinaria”, para aplicar las leyes de la orto-

doxia y el control de la disciplina eclesiástica; en el caso del clero secular, por la escasa preparación o ineptitud de los párrocos.⁴ Correspondió a los concilios provinciales y a los sínodos adaptar los decretos tridentinos a los diversos contextos locales.⁵

La visita eclesiástica tenía una naturaleza amplia, relacionada con la vigilancia del personal religioso, tanto secular como regular, convirtiéndose en reflejo de la autoridad del obispo en su diócesis. Al analizar este tipo de procedimiento se constata que tuvo un primer origen en la Iglesia merovingia y carolingia de la alta Edad Media, cuando se aplicó el concepto de *visitatio*, que según los estatutos significaba la inspección que debía realizar el obispo por las distintas comarcas de su diócesis con el fin de gestionar sus bienes.⁶ La caracterizaba un gran rigor en su procedimiento y una duración, en principio ilimitada, si bien no adquirió su carácter de norma obligatoria, hasta después del Concilio tridentino.⁷ Esta práctica fiscalizadora fue utilizada en el Viejo Mundo, y su desarrollo y sistematización culminó con el surgimiento del “arte de gobernar” —la estrategia o aritmética política— a partir de la recopilación del saber empírico y las sanciones jurídicas que poseían los estados embrionarios. Sin embargo, “eran más que un mecanismo disciplinario: eran un instrumento de gobierno, un canal a través del cual las autoridades podían avanzar su reforma de la Iglesia”.⁸ Se trató, sin embargo, de una lucha sorda que no dio sus frutos hasta la llegada del arzobispo Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina (1767-87).⁹

1 Céspedes del Castillo, Guillermo, “La visita como institución indiana”, en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo 3, 1946, p. 995.

2 Como han señalado García Hourcade e Irigoyen López, no pocas de las visitas pastorales fueron ejecutadas personalmente por los mismos obispos (García Hourcade, José Jesús y Antonio Irigoyen López, “Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 15, 2006, p. 298).

3 *Concilio de Trento*, Sesión XXIV, Decreto sobre la Reforma, Capítulo III (Cómo han de hacer los Obispos la visita), 11 de noviembre de 1563.

4 Ramos, Gabriela, “Pastoral Visitations: Spaces of Negotiation in Andean Indigenous Parishes”, en *The Americas*, Vol. 73 / No. 1, 2016, p. 42.

5 *Ibidem*, p. 43.

6 Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1988, p. 16.

7 García Hourcade, José Jesús y Antonio Irigoyen López, *op. cit.* p. 294.

8 Cobo Quintero, Juan Fernando, “La consolidación del clero secular y la recepción del catolicismo tridentino, 1600–1654”, en Mancera, Jaime Alberto, Carlos Mario Álzate, OP, y Fabián Leonardo Benavides (eds.), *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2015, p. 127. Véase también M^a Milagros Cárcel Ortí, “Una fuente para la Historia de la sociedad religiosa y civil: Las visitas pastorales,” en *Almogaren*, 58, 2016, p. 13.

9 Manchado López, Marta M., *Conflictos Igle-*

En este artículo vamos a explorar las tensiones políticas y conflictos jurisdiccionales entre los arzobispos de Manila y las órdenes religiosas a lo largo del siglo XVII. El objetivo será mostrar las pugnas entre el clero diocesano y los frailes a causa de las visitas pastorales. En la primera sección oteamos las dificultades por las que atravesó el obispo Domingo de Salazar por imponer su autoridad en la diócesis de Manila. A continuación, se analiza el primer arzobispo secular, Diego Vázquez de Mercado, cuyo gobierno defendió la secularización de las parroquias. Los superiores de las órdenes se resistieron, dando lugar a duros enfrentamientos con los frailes, al tratar de visitar personalmente su diócesis. Su sucesor, fray Miguel García Serrano, OSA, favoreció la llegada de nuevos misioneros agustinos, pero fracasó a la hora de imponer su autoridad episcopal sobre ellos (el arzobispo agustino Hernando Guerrero, tampoco consiguió mejores resultados). En la última sección se analiza la figura del segundo arzobispo secular de Manila, el novohispano Miguel de Poblete, cuyo gobierno promocionó al clero diocesano frente al monopolio de las órdenes religiosas, en la lucha por el control de la evangelización en Filipinas.

1. Los primeros años: el obispo Domingo de Salazar, OP (1580-94)

El apoyo de la Corona a los obispos de las islas Filipinas tenía como objetivo defender el Real Patronato, sometiendo a las órdenes religiosas a la autoridad del diocesano.¹⁰ Inmediatamente después

sia-Estado en el Extremo Oriente Ibérico. Filipinas (1767-1787), Murcia: Universidad de Murcia, 1994, pp. 53-230; Blanco Andrés, Roberto, “El cabildo eclesiástico de Manila y la defensa de los derechos del clero secular de Manila”, en *Philippiniana Sacra*, Vol. xxxix / No. 115, 2004, p. 125; Escoto, Salvador P., “The Manila Archbishop’s Visitation of Parishes, 1773-1775. A Look into the Lives of the Common People,” en *Philippine Studies*, Vol. 58 / No. 1-2, 2010, pp. 239-272.

¹⁰ Cushner, Nicholas, SJ, *Spain in the Philippines. From Conquest to Revolution*, Quezon City (Filipinas) / Vermont / Tokio: Ateneo de Manila University / Charles E. Tuttle, 1971, pp. 84-85; Rodríguez, Isacio, OSA, “Filipinas: la organización de la Iglesia”, en Borges, Pedro (dir.), *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, T. II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo / Quinto Centenario, 1992, p. 703.

de su llegada a las islas del Poniente en septiembre de 1581, fray Domingo de Salazar, OP (1512-94), nombrado primer obispo de Manila (1580-94), manifestó su deseo de informarse sobre la marcha de su diócesis en Manila, siguiendo las directrices del derecho canónico. Posteriormente, erigió la sede episcopal, sufragánea de la de México, y poco después convocó el Sínodo de Manila (1582-85).¹¹

Influido por el revisionismo crítico de los dominicos fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y fray Francisco de Vitoria (1483-1546), el obispo Salazar siguió la estela del obispo de Chiapas y se enfrentó a gobernadores y encomenderos con el fin de reparar los daños ocasionados durante la conquista.¹² La Junta de Manila, convocada el 16 de octubre de 1581, giró en torno al carácter ilícito de la esclavitud. El 7 de noviembre de 1574, Felipe II (1556-98) había dictado una Real Cédula por la que prohibía la esclavitud en las Filipinas.¹³ En la primavera de 1582, el obispo Salazar justificó dicha posición “porque los indios eran tan libres en su tierra como los españoles en la suya, y esta libertad no se la ha quitado ni el rey ni el evangelio”.¹⁴

Salazar había tratado inútilmente de someter a los frailes. El obispo señalaba que las bulas concedidas por el papa Pío V (1566-72) y, en particular, la *Alias Felices* (1521) del papa León X (1513-21) y la *Exponi nobis* —más conocida como *Omnimoda* (1522)— del papa Adriano VI (1522-23), que otorgaba a los frailes amplísimas facultades para asumir las tareas pastorales y sacramentales del clero secular, así como la Real Cédula del 6 de diciembre de 1585, que ordenaba que los obispos visitasen las parroquias donde hubiera curas de almas, no los eximía de la jurisdicción episcopal, sino sólo tem-

¹¹ Fernández, Pablo, OP, *History of the Church in the Philippines (1521-1898)*, Manila: National Book Store, Inc., 1979, pp. 89-93.

¹² Gutiérrez, Lucio, *La historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid: Mapfre, 1992, p. 82; Ollé, Manel, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona: Acantilado, 2002, pp. 43-44.

¹³ Archivo General de Indias, Sevilla [en adelante AGI], Patronato 25, R2.

¹⁴ *Sínodo de Manila de 1582 / Domingo de Salazar*, Libro 1, Cap. 15, “De los trabajos personales de los indios”, estudio introductorio, glosa y transcripción de los textos sinodales a cargo de José Luis Porrás Camúñez, Madrid: CSIC, 1988, pp. 314315.

poralmente mientras no hubiera obispos.¹⁵ Así lo establecía la Ordenanza del Patronato Regio, promulgada por Felipe II en 1574, por la cual los frailes que se dedicaban a la cura espiritual de los nativos debían someterse a la jurisdicción episcopal.¹⁶



En 1585, el Concilio de México estableció que los obispos, investidos como jueces ordinarios en los territorios de su diócesis, tenían derecho de visita o inspección sobre las parroquias de los regulares. Asimismo, estos debían someterse al examen del obispo para verificar sus capacidades.¹⁷ Sin embargo, los frailes se resistieron “alegando la autoridad de sus superiores eclesiásticos que les daba independencia de la jurisdicción episcopal y los privilegios otorgados por los papas y el rey”.¹⁸

Además, estas visitas pastorales, ordenadas desde Madrid, en no pocas ocasiones estaban integradas por íntimos amigos de los visitados y, por ello, no es extraño que carecían de rigor, evidenciando de este modo los acuerdos existentes entre

la jurisdicción episcopal y el Patronato Regio.¹⁹ Desde los tiempos del obispo Salazar, las parroquias funcionaban como entidades autónomas, ajenas al Patronato Regio y sin la visita del ordinario. La incomodidad de los desplazamientos, a causa de la dispersión de la población, las duras condiciones naturales y climáticas de las islas, perjudicaba la labor de los prelados en un mundo donde el poder de las órdenes religiosas estaba plenamente arraigado.

Durante el Sínodo de Manila, el obispo Salazar mostró su firme voluntad de efectuar visitas pastorales, pero el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa (1580-83) le hizo desistir, al igual que hizo el agustino de México fray Alonso de Vera Cruz (1507-84), cuyo asesoramiento supo apaciguar la conciencia del obispo dominico.²⁰ Aun así, Salazar se topó con la oposición de los religiosos agustinos y franciscanos, para quienes la creación del obispado suponía “la imposición de una autoridad eclesiástica bajo el mando de la Corona, y no el Vaticano”.²¹

15 De la Costa, Horacio, SJ, *The Jesuits in the Philippines (1581-1768)*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, [1961] 1989, p. 101; Dussel, Enrique D., *Historia General de la Iglesia en América Latina, Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme, 1983, pp. 540-542.

16 Rubial García, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, DF: UNAM, Ediciones EyC y BUAP, 2020, p. 49.

17 Álvarez de Toledo, Cayetana, *Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico. The Life and Thought of Juan de Palafox, 1600-1659*, Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 69.

18 Rubial García, Antonio, *op. cit.*, p. 86.

19 Phelan, John Leddy, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison: Wisconsin UP, 1959, p. 32; Cushner, Nicholas, SJ, *op. cit.*, p. 85; De la Costa, Horacio, SJ, 1989, p. 55; Fernández, Pablo, OP, *op. cit.*, pp. 98-109; Manchado López, Marta M., *op. cit.*, pp. 21-23; Rodríguez, Isacio, OSA, *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas (Monumenta Augustiniana)*, Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano, 1965-1993 (23 vols.), Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano, Vol. XVII, p. 230.

20 Fernández, Pablo, OP, *op. cit.*, pp. 29; 111

21 Blanco, John D., “La religión cristiana filipina durante la época colonial: transculturación de las costumbres e innovación de las prácticas”, en Elizalde Pérez-Gruoso, M^a Dolores (ed.), *Repensar Filipinas. Política, Identidad y Religión en la construcción de la nación filipina*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009, pp. 215-216. Véase también Fernández, Pablo, OP, *op. cit.*, p. 111; Schumacher, John N., SJ, *Readings in Philippine Church History*, Manila: Ateneo de Manila University / Loyola School of Theology, 1987, pp. 125-127; Gutiérrez, Lucio, *op. cit.*, pp. 210-211; Manchado López, Marta M., *op. cit.*, p. 21.

2. El primer arzobispo secular de Manila, Diego Vázquez de Mercado (1610-19)

A partir del siglo XVII, los prelados de Manila se esforzaron por recuperar el terreno perdido, reclamando su autoridad episcopal para inspeccionar las doctrinas y parroquias administradas por los regulares (*visitatio*). Tras la sede vacante (1594-1602), el arzobispo dominico Miguel de Benavides y Añoza (1602-05) no mostró ningún interés por visitar las parroquias, a diferencia de su sucesor, Diego Vázquez de Mercado (1610-19), que pertenecía al clero secular, quien trató nuevamente de limitar el derecho de jurisdicción de los frailes sobre las parroquias y las poblaciones bautizadas, desafiando así su autonomía e independencia. Por ese motivo, el 9 de julio de 1610, el prelado apoyó la petición del procurador fray Francisco de la Madre de Dios (¿-1638) para que trajera un mayor número de frailes recoletos a las islas Filipinas.²² Al tratarse de una nueva orden misionera, se suponía que era ajena a los vicios y corruptelas de las demás, por lo que eventualmente podían apoyar las reformas diocesanas.²³

Tras visitar las parroquias de la provincia de Pampanga en 1611, Vázquez de Mercado convocó una reunión con los provinciales y superiores de las órdenes, que siempre sobrepasaron en número al clero secular, en la que les explicó su intención de visitar periódicamente las parroquias, las cuales no habían sido inspeccionadas en más de veinte años.²⁴ Según la relación del arzobispo,

Algunos días antes que saliera a la primera visita haré más de año y medio traté con los prelados de las órdenes que en esta ciudad se hallaron como quería salir a visitar y que así por mandarlo Vuestra Majestad por sus Reales Cédulas como por ser conforme a derecho, yo había de visitar el Santísimo Sacramento, pilas de bautismo, iglesias y fábricas de ellas, que estuviesen advertidos de ello y lo avisasen a sus priores y guardianes, recibieron esto muy mal diciendo que jamás se había hecho esta visita y que no era razón yo la hiciese.²⁵

Los provinciales y superiores no sólo se negaron a aceptar la visita pastoral, sino que el gobernador Silva se negó a conceder licencia al arzobispo para visitar las parroquias de indios, según lo establecido por las Reales Cédulas y el Real Patronato. Más concretamente, los oidores de la Real Audiencia presionaron al prelado para que desistiera de sus intenciones, a lo que él respondió, saliendo igualmente a efectuar la visita de las doctrinas. No fue tarea fácil porque “estaban tan hechos obispos con los indios que no conocían [la autoridad del] arzobispo”.²⁶

Vázquez de Mercado no pudo visitar las iglesias ni el Santísimo Sacramento por expresa oposición de los frailes, contentándose con administrar los sacramentos, nombrar fiscales, según la Real Cédula de 1594,²⁷ y castigar algunas idolatrías, hechicerías y pecados públicos. En enero de 1606, cuando ejercía como obispo de Yucatán (1603-09), Vázquez de Mercado había utilizado las visitas pastorales al igual que hizo el obispo fray Diego de Landa (1572-79), esto es, como una he-

22 AGI, Filipinas 79, N. 118. Véase también San Agustín, Gaspar de, OSA, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, edición, introducción, notas e índices por Manuel Merino, OSA, Madrid: CSIC, 1975, pp. 724-726.

23 El 12 de mayo de 1606, trece misioneros fundaron la provincia de San Nicolás de Tolentino, a los que se asignaron tres misiones en las provincias norteñas de Bataán, Zambales y Panganisán (Sádaba del Carmen, Francisco, OAR, *Catálogo de los religiosos agustinos recoletos de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Filipinas desde el año 1606, en que llegó la primera Misión a Manila, hasta nuestros días*, Madrid: Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1906, p. 34).

24 AGI, Filipinas 77, N. 77, f. 527r. Véase también Blanco Andrés, Roberto, *op. cit.*, p. 121; Cushner, Nicholas, SJ, *op. cit.*, p. 83; Rafael, Vicente L., “La vida después del Imperio: Soberanía y revolución en las Filipinas españolas”, en Elizalde Pérez-Grueso, María Dolores (ed.), *Repensar Filipinas. Política, identidad y religión en*

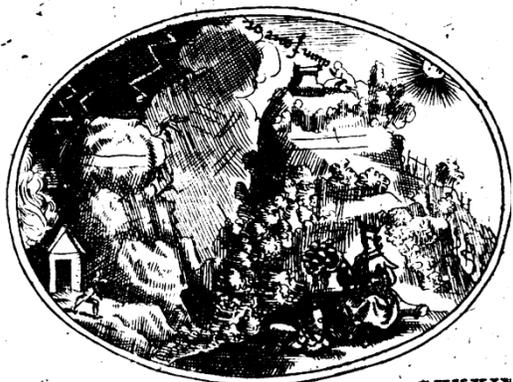
la construcción de la nación filipina, Barcelona: Bellaterra, 2009, pp. 185-186.

25 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 526r.

26 AGI, Filipinas 74, N. 77, ff. 527r-527v. Véase también Rodríguez, Isacio, OSA, *op. cit.*, Vol. XVII, pp. 23034.

27 En 1594, Felipe II dictó una Real Cédula al gobernador Luis Pérez Dasmariñas, prohibiendo que las órdenes mendicantes nombraran fiscales, o asistentes nativos, sin licencia del ordinario (Cushner, Nicholas, SJ, *op. cit.*, p. 79).

ramienta eficaz para la extirpación de la idolatría en las provincias de Valladolid y Tizimín. Como señaló Chuchiak, su gobierno “se convirtió en uno de los períodos más importantes en cuanto a la organización de las reducciones militares y religiosas, siendo el escenario de una de las mayores ofensivas contra la idolatría maya y de uno de los mayores esfuerzos evangelizadores de la Iglesia”.²⁸



Sin embargo, en las islas Filipinas, el clero secular era muy escaso y el prelado apenas encontró apoyos. Al finalizar la primera visita en Lumbang, Vázquez de Mercado cayó enfermo de unas calenturas. Después de seis meses de convalecencia, el arzobispo salió a visitar los alrededores de Manila, donde la orden franciscana administraba diversas parroquias en la Laguna de Bay y Camarines. Allí se entrevistó con los padres Hernando Moraga y Gaspar Velázquez, OFM, y luego con el definidor fray Juan de Noguera, OFM, quien le rogó que abandonase la visita porque los nativos no tenían ninguna limosna que darle.²⁹ Significativamente, Vázquez de Mercado había acusado a franciscanos y agustinos de cobrar derechos excesivos por los entierros y casamientos.³⁰

28 Chuchiak IV, John F., “El obispado de don Diego Vázquez de Mercado (1603-1609): la expansión del provisorato de indios y la defensa de su jurisdicción sobre la extirpación de la idolatría”, en Chuchiak IV, John F., *El castigo y la reprensión: el Juzgado del Provisorato de Indios y la extirpación de la idolatría maya en el obispado de Yucatán, 1563-1763*, Cap. 9, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2022, p. 305.

29 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 526r. Véase también Cushner, Nicholas, SJ, *op. cit.*, p. 84.

30 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 528r.

No sorprende, pues, que los frailes lo acusaran de extorsionar a los nativos al solicitarles todo tipo de contribuciones para su sustento, nombrando asimismo fiscales alguaciles para llevar a cabo derramas y exacciones irregulares.³¹ Vázquez de Mercado negó siempre tales acusaciones, señalando que “fui muy bien recibido de todos ellos [indios] y de los religiosos que conocieron mi proceder y vieron cuan solo iba de criado y cuan ajeno de regalos y cuidado que a esto tocase”.³² En mi opinión, se trataba más bien de una estrategia orientada a desprestigiar al arzobispo, quien había expuesto el problema del maltrato a los nativos por parte de las órdenes religiosas, en particular de los franciscanos y agustinos, a las autoridades civiles en unos términos durísimos. Así, el 8 de julio de 1612, el arzobispo denunciaba que:

aún por cosas leves les azotan y maltratan en estos malos tratamientos no se comprehenden los religiosos de la Compañía de Jesús porque son muy caritativos y con amor les comunican y enseñan los misterios de nuestra fe y les dan y regalan con lo que tienen, pero las demás religiones castigan mucho, en especial los franciscos y agustinos, y para que no sepamos esto y otra cosa no quieren que vaya el arzobispo a sus doctrinas.³³

Por todo ello, Vázquez de Mercado aseguraba que dichos excesos podrían ser remediados si le fuera permitido visitar las iglesias.³⁴ Pero nada más lejos de la realidad. Los frailes franciscanos y agustinos redactaron un parecer, que no fue bien recibido por los frailes dominicos y los jesuitas, pero al cual se adhirieron, según el prelado, por el trato que tenían con el gobernador Silva, “tan mi contrario [que] los demás aprovechanse de esta ocasión para salir con su intento”.³⁵ La respuesta de los frailes fue contundente: en caso de

31 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 530r.

32 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 527v.

33 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 527v.

34 Cushner, Nicholas, SJ, *op. cit.*, p. 83. Véase también AGI, Filipinas 74, N. 73, ff. 485r-493v; Rodríguez, Isacio, OSA, *op. cit.*, Vol. XVII, pp. 248-253; Rodríguez, Isacio, OSA, *op. cit.*, Vol. X, p. 298.

35 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 528r.

intromisión, amenazaron con retirarse a sus conventos si el arzobispo persistía en su visita diocesana y hacer dejación o renuncia de sus parroquias, por lo que el prelado acabó desistiendo.³⁶

En 1612, el arzobispo de Manila informó al rey acerca de los problemas que tuvo para llevar a cabo la visita pastoral de las doctrinas en su diócesis, después de más de veinte años sin hacerse, y por la oposición de los franciscanos y del gobernador Juan de Silva (1609-16), lamentando que “lo que más pude hacer fue en cada pueblo nombrar fiscales indios para el ejercicio de nuestra jurisdicción como Vuestra Majestad por sus Reales Cédulas lo tiene ordenado y que los frailes les nombren los tales fiscales”.³⁷ A pesar de contar con el apoyo de las autoridades metropolitanas, las dificultades del arzobispo para implementar las instrucciones reales se reflejan en el siguiente epígrafe:

Las doctrinas de los indios, en cuyo daño y perjuicio no las [Reales Cédulas] guardan ni se admiten, son intolerables los inconvenientes que experimentan [los indios], los cuales es imposible representar por carta por ser tales que es necesario algunos de ellos enmascararlos y así allá no parecerán lo que son fuera de que como hay tantos interesados en lo contrario y ponen tanto cuidado en su negocio, negociando personalmente con sus procuradores los que acá estamos que podríamos dar luz con toda verdad de lo que pasa nos detenemos en escribir así porque las más cosas no son para carta como por mucho que se dijese al fin es muerto y fuera de otra manera si viva voce se tratara.³⁸

El 8 de junio de 1614, el madrileño fray Miguel García Serrano (1569-1629), OSA, anterior provincial de la orden (1611-14), fue a la corte como

36 De la Costa, Horacio, SJ, 1989, pp. 5152; Manchado López, Marta M., *op. cit.*, pp. 21-22; Alva Rodríguez, Inmaculada, “La centuria desconocida: el siglo XVII”, en Cabrero, Leoncio (coord.), *Historia General de Filipinas*, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2000, p. 244; Blanco Andrés, Roberto, *op. cit.*, p. 121.

37 AGI, Filipinas 74, N. 77.

38 AGI, Filipinas 74, N. 77, f. 526r.

procurador y pidió licencia para regresar a Filipinas con cincuenta religiosos agustinos, criados y el avituallamiento necesario.³⁹ Los nativos se hallaban “esparcidos y derramados por los cerros”, y a pesar de las ordenanzas dictadas por el Consejo de Indias, los encomenderos no los habían reducido, especialmente en las islas Bisayas, lo que dificultaba su evangelización.⁴⁰ Aunque el arzobispo había mostrado su satisfacción por el proceder del nuevo provincial, fray Vicente de Sepúlveda,⁴¹ quedaba claro que pretendía favorecer a los recoletos en detrimento de los agustinos calzados, los cuales habían mostrado su negligencia en el cumplimiento de las labores evangélicas. Los recoletos, en cambio, eran una orden que podría ofrecer una mayor sujeción a la autoridad diocesana, sin los vicios y las corrupciones de las otras órdenes.



CXL.

3. Los agustinos al poder

3.1. El arzobispo fray Miguel García Serrano, OSA (1620-29)

En 1614, Vázquez de Mercado renunció al arzobispado. Aun en contra de las advertencias del propio arzobispo;⁴² el obispo de Cebú, el agustino fray Pedro de Arce (1560-1645), asumió el cargo, primero de forma interina y, posteriormente, en sede

39 “Carta a S.M. del arzobispo de Manila, D. Diego Vázquez de Mercado, dando cuenta del buen estado y reforma de la Orden de San Agustín y recomendando al P. Miguel García Serrano que pasaba a España en busca de misión”, Manila, 24 de junio de 1614, en Rodríguez, Isacio, OSA, *op. cit.*, Vol. XVII, pp. 286-288.

40 AGI, Filipinas 85, N. 26.

41 AGI, Filipinas 85, citado en Rodríguez, Isacio, OSA, *op. cit.*, Vol. XVII, p. 281.

42 AGI, Filipinas 74, N. 79.

vacante tras el fallecimiento del titular en 1616.⁴³ Su sucesor, el arzobispo Miguel García Serrano, tomó oficialmente posesión de su cargo el 23 de julio de 1620.⁴⁴ Al año siguiente, el 20 de abril de 1621, decidió salir a visitar la provincia de la Pampanga, donde permaneció por espacio de dos meses.⁴⁵ Regresó a Manila para celebrar la Semana Santa, pero la llegada de naos holandesas le obligó a abandonar momentáneamente su visita pastoral hasta el 24 de junio de 1621, cuando dio oficialmente comienzo, informando de la existencia de una populosa colonia japonesa en el pueblo de Dilao, fundado en 1578, lo que probablemente motivó la voluntad del arzobispo García Serrano de visitarlos.⁴⁶

En este contexto favorable a las visitas pastorales, el 5 de febrero de 1622, el papa Gregorio XV (1621-23) dictó la bula *Inscrutabili Dei providentia* por la que sometía a las órdenes religiosas a la jurisdicción, visita, corrección y examen del ordinario.⁴⁷ Esto supuso una derogación tácita de las bulas que facultaban a los frailes para asumir las tareas pastorales y sacramentales del clero secular, y actuar como jueces eclesiásticos ordinarios con facultades inquisitoriales, allí donde todavía no ha-

bía obispos, reforzando los acuerdos existentes entre la jurisdicción episcopal y el Patronato Regio.⁴⁸

Sin embargo, las resistencias de los párrocos doctrineros eran muchas. El 23 y 24 de junio de 1622, García Serrano decidió visitar la parroquia franciscana de San Miguel de Dilao (más conocida como Paco), pero el párroco, fray Alonso de Valdemoro (¿-1626), se negó a abrirle la puerta de la iglesia y a mostrarle los libros parroquiales (los llamados *quinque libri*) en los que se registraban los bautismos, casamientos, defunciones y a quienes comulgaban. A causa de ello, el arzobispo decidió excomulgarlo y encerrarlo en un convento que no perteneciera a su orden.⁴⁹



CXLI.F

43 AGI, Filipinas 76, N. 7.

44 AGI, Filipinas 74, N. 90. Véase también Muriello Velarde, Pedro, SJ, *Historia de la provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús: Segunda parte que comprehende los progresos de esta provincia desde el año de 1616 hasta el 1716*, Manila: Nicolás de la Cruz Bagay, 1749, f. 12; Rodríguez, Isacio, OSA, op. cit., Vol. XVIII, pp. 12-13.

45 Rodríguez, Isacio, OSA, y Jesús Álvarez Fernández, OSA, *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*, T. II (1590-1600), Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano, 1992, p. 292.

46 AGI, Filipinas 74, N. 91, f. 671r; Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson (eds.), *The Philippine Islands*, 1493-1898, Cleveland: Arthur H. Clark Company, Vol. XX, p. 97; Rodríguez, Isacio, OSA, y Jesús Álvarez Fernández, OSA, op. cit., pp. 296-297. Un año después, su número descendió a la mitad como resultado de la intervención del gobernador Fajardo, quien había criticado el excesivo número de sangleyes y japoneses en Manila (AGI, Filipinas 74, N. 93, ff. 685r-690v; Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson, op. cit., Vol. XX, pp. 232-233; Borao, José Antonio, "La colonia de japoneses en Manila en el marco de las relaciones de Filipinas y Japón en los siglos XVI y XVII", en *Cuadernos Canela*, 17, 2005 / <http://ntur.lib.ntu.edu.tw/bitstream/246246/65608/1/01.pdf>

47 Rubial García, Antonio, op. cit., p. 237.

El 31 de julio de 1622 hizo relación del número de parroquias de su arzobispado, señalando un total de 201.600 indios repartidos mayormente entre las cinco órdenes religiosas existentes, de las cuales los agustinos se llevaban la parte del león (32 conventos, 90.000 nativos), seguidos de los franciscanos (38 conventos, 48.400 nativos), dominicos (3 conventos y 25.000 nativos; la mayoría de sus efectivos estaban en el obispado de Pangasinan), jesuitas (3 residencias, 10.600 nativos) y agustinos recoletos (3 conventos, 8.000 nativos).⁵⁰

48 Cushner, Nicholas, SJ, op. cit., p. 85; De la Costa, Horacio, SJ, "Episcopal Jurisdiction in the Philippines during the Spanish Regime", en Anderson, G. H. (ed.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca & London: Cornell UP, 1969, p. 55; Manchado López, Marta M., op. cit., pp. 21-23; Rubial García, Antonio, op. cit., pp. 119; 159.

49 AGI, Filipinas 74, N. 94, ff. 691r-716r; Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson, op. cit., Vol. XXI, pp. 67-78; Rodríguez, Isacio, OSA, y Jesús Álvarez Fernández, OSA, op. cit., p. 293; Manchado López, Marta M., op. cit., p. 22.

50 AGI, Filipinas 74, N. 93, ff. 685r-690v; Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson, op. cit., Vol.

Mientras que las órdenes religiosas administraban alrededor de 182.000 nativos, los clérigos se conformaban con las migajas: dos curatos de españoles, que administraban 2400 españoles; otro curato intramuros de Manila, que atendía a 1400 indios y 1.970 esclavos; una parroquia en el pueblo de Bagumbaya, en los suburbios de la capital, donde vivían unos 150 españoles, y la parroquia del puerto y ribera de Cavite, a tres leguas de Manila, administrado por el novicio jesuita Pedro Tello de Guzmán hasta 1627, que acogía a 430 españoles y mestizos.⁵¹ En total, doce beneficios curados que administraban poco más de 20.000 nativos repartidos entre Manila capital, Bagumbaya y Cavite.⁵²

Existía también otros curatos en distintos obispados, como en el de Cebú, donde vivían 100 españoles, 250 malagueños, ambuanos y de otras naciones. Había un clérigo secular que estaba a cargo de 1.600 nativos y sangleyes. En la ciudad de Cáceres, obispado de Camarines, vivían unos 50 españoles, incluyendo unos pocos soldados. Allí había cinco beneficios curados que administraban 8400 nativos. En la ciudad de Nueva Segovia, en cambio, había unos 128.000 nativos a cargo exclusivamente de los frailes agustinos y dominicos. En la villa de Arévalo, en la provincia de Otón, había doce beneficios curados que administraban en total unas 15400 almas.⁵³

En total, el arzobispo García Serrano contabilizó 506.000 nativos en la archidiócesis de Manila y en las sedes sufragáneas de Nueva Cáceres, Nueva Segovia y Cebú. Con todo, apuntaba, su número podía ser mayor siempre y cuando hubiera un mayor número de frailes entusiastas, dedicados a la conversión de los nativos. En 1620 escribió al rey

XX, pp. 229-230.

51 AGI, Filipinas 74, N. 93, ff. 685r-690v; Moreno, Francisco, *Historia de la Santa Iglesia Metropolitana de Filipinas: con las vidas de arzobispos y varones insignes, extensiva a hechos culminantes de la conquista y fundación de varias instituciones en esta capital hasta 1650*, Manila: Imprenta de "El Oriente", 1877, p. 201; Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson, op. cit., Vol. XX, pp. 227-229.

52 AGI, Filipinas 74, N. 93, ff. 685r-690v. Véase también Rodríguez, Isacio, OSA, op. cit., Vol. XVIII, p. 69; Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson, op. cit., Vol. XX, p. 229.

53 AGI, Filipinas 74, N. 93, ff. 685r-690v. Véase también Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson, op. cit., Vol. XX, pp. 233-236.

bendiciendo la llegada de nuevos religiosos agustinos (y también jesuitas) para sus doctrinas.⁵⁴ A consecuencia de ello, en 1624 llegaron 22 nuevos frailes a Manila, comandados por el visitador y procurador general de los agustinos, el toledano fray Juan de Tapia (¿-1636),⁵⁵ por lo que la competencia con los religiosos "de la tierra" se hacía más evidente.⁵⁶ Esto no debería sorprendernos, a pesar de la insistencia del arzobispo en las necesidades que padecían los clérigos.⁵⁷ En un mundo ideal, las órdenes religiosas debían recogerse a sus conventos de Manila, mientras que los clérigos debían ocuparse de las parroquias como un ejercicio de "horticultura espiritual".⁵⁸ Sin embargo, Filipinas no era precisamente el mejor de los mundos posibles, a juzgar por la opinión del prelado.

En junio de 1624, García Serrano escribió un Memorial suplicando una declaración firme y resolutive de las Reales Cédulas dictadas por el monarca sobre las obligadas visitas de los prelados a los religiosos doctrineros.⁵⁹ El 22 de junio de 1624, la Corona dictó una Real Cédula por la que reconocía el derecho de los obispos de las Indias a visitar las parroquias de los ministros regulares in officio officinando, facultando a los provinciales para corregir la conducta de sus religiosos.⁶⁰

54 Rodríguez, Isacio, OSA, op. cit., Vol. XVIII, pp. 61-64.

55 Una pequeña biografía del padre Juan de Tapia, OSA, se encuentra en Rodríguez, Isacio, OSA, y Jesús Álvarez Fernández, OSA, op. cit., pp. 178-187.

56 AGI, Filipinas 80, N. 84.

57 AGI, Filipinas 74, N. 97, f. 833r; AGI, Filipinas 74, N. 107, ff. 861r-861v.

58 Cañizares Esguerra, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid: Fundación Jorge Juan y Marcial Pons, 2008, pp. 239-284.

59 AGI, Filipinas 74, N. 102, ff. 854r-854v; Manchado López, Marta M., op. cit., p. 23.

60 Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3047, ff. 167r-167v, citado en Castañeda Delgado, Paulino, "Fray Payo de Rivera, arzobispo de México y virrey de Nueva España", en Torres Ramírez, B. y J. J. Hernández Palomo (coords.), *Andalucía y América en el Siglo XVII: Actas de las III Jornadas de Andalucía y América*, Vol. 2, La Rábida, Huelva: CSIC & Universidad Hispanoamericana Santa María de la Rábida, 1985, p. 262; Pérez Puente, Leticia, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México

Aunque fue ampliamente criticada por los religiosos de las Filipinas, esta resolución no trajo consigo cambios sustanciales en la autonomía política que gozaban los frailes, muy superiores en número al clero secular.⁶¹ Muy al contrario, supuso un fortalecimiento de su sentimiento corporativo, negándose sistemáticamente a obedecer la autoridad de sus obispos a causa de la necesidad que tenía la Corona de sus servicios, en las áreas más remotas del imperio.⁶² Por consiguiente, la única opción de los obispos era la de promover la formación de un clero criollo o nativo, que dependiera directamente de la autoridad de sus prelados, lo que a priori, permitiría la progresiva secularización de las doctrinas indígenas.⁶³

¿Pero cuál era la diferencia entre un “criollo”, un “mestizo” y un “nativo acriollado”? En un libro reciente, António Manuel Hespanha ha analizado las identidades mestizas en las fronteras del imperio portugués, destacando la ambigüedad de su estatus con respecto a la geopolítica imperial y al orden colonial.⁶⁴ Frente a las categorías de clasificación étnico-racial impuestas desde la metrópoli, como la sangre indígena o mestiza, asimiladas a linajes plebeyos o a la ilegitimidad e impureza étnica, los “portugueses”, como los “españoles”, se difuminaban en los espacios fronterizos más alejados de los centros metropolitanos de gobierno.

En Filipinas, la autonomía de las órdenes y su independencia con respecto a los obispos no podían alterarse con facilidad, a pesar de que este hecho contradecía las disposiciones tridentinas y las bulas subsiguientes. Algunas órdenes religiosas, como los agustinos, se opusieron al derecho de alternativa, que obligaba a los provinciales peninsulares y “criollos” a alternarse en el cargo, por temor a que los “hijos de la tierra” pudieran someterse más fácilmente a la autoridad del diocesano.

3.2. El arzobispo Hernando Guerrero, OSA (1635-41)

En 1629, Felipe IV (1621-65) llamó de nuevo la atención sobre la Real Cédula que había dictado en 1624 al insistir en la necesidad que los provinciales informasen a los prelados de los traslados de los ministros a otras parroquias, debiendo someterse al correspondiente examen de aptitud. A diferencia de las visitas (inspecciones) civiles o extraordinarias efectuadas por los gobernadores o los funcionarios públicos, como la que llevó a cabo el visitador don Francisco Rojas y Oñate (163133), para auditar la labor de los magistrados de la Audiencia de Manila,⁶⁵ las visitas pastorales no eran secretas, sino públicas, y se circunscribían territorialmente al distrito diocesano del obispo.⁶⁶ Los prelados debían visitar sus respectivas diócesis, ya fuera personalmente o nombrando visitadores eclesiásticos, con el fin de evaluar el estado de sus doctrinas. Su objetivo principal no era punitivo o fiscalizador, sino evaluativo: comprobar la idoneidad de los párrocos para ejercer su labor pastoral, es decir, si predicaban en la lengua de los nativos y de su grado de catequización y bienestar.



CXLII

Sin embargo, la compleja naturaleza de las relaciones Iglesia-Estado dificultaron su aplicación. Entre 1635 y 1641, el gobernador de Filipinas, don Sebastián Hurtado de Corcuera (1635-44), y el arzobispo de Manila, fray Hernando Guerrero Cabrera (1635-41), OSA, mantuvieron un agrio enfrentamiento con ramificaciones en la Real Audiencia, el cabildo eclesiástico y las órdenes religiosas.⁶⁷

- Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, [2009] 2016, pp. 235-236.

61 De la Costa, Horacio, SJ, 1969, pp. 5458.

62 AGI, Filipinas 329, L. 3, ff. 117r-117v.

63 Rubial García, Antonio, *op. cit.*, p. 145.

64 Hespanha, António Manuel, *Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*, Lisboa: Tinta-da-China, 2019.

65 Murillo Velarde, Pedro, SJ, *op. cit.*, f. 52r.

66 Céspedes, Guillermo, *op. cit.*, p. 995.

67 Coello de la Rosa, Alexandre, “Conflictividad y poder eclesiástico en el arzobispado de Manila, 1635-1641”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 57 / No.

Según el testimonio de don Alonso Baeza del Río, escribano público y letrado asesor del gobernador, el 9 de mayo de 1636, don Cristóbal de Valderrama, notario eclesiástico, hizo lectura de una declaración con “altas e intempestivas voces” a la luz de una antorcha, haciendo público el intervencionismo del gobernador y del oidor Zapata de Gálvez, al tratar de imponer como arcediano al criollo Andrés Arias Girón, de treinta y cuatro años, hijo natural y patrimonial de Manila, obligando al arzobispo a darle colación y canónica institución. Valderrama denunciaba que el gobernador había nombrado a Arias Girón como arcediano interino, justo cuando el arzobispo estaba lejos, realizando la visita a la parroquia de la Ermita donde García Girón ejercía.⁶⁸ El arzobispo pretendía hacer valer su inmunidad eclesiástica, así como la defensa del Patronato Regio, que lo habilitaba para visitar las parroquias y censurar a los malos párrocos de su diócesis, frente a las intromisiones del poder civil.⁶⁹

A consecuencia de estas y otras divergencias, el 10 de mayo el gobernador decidió su destierro a la isla de Mariveles, permaneciendo allí confinado hasta el 6 de junio de 1636. A partir de entonces, el arzobispo Guerrero mantuvo un perfil, en gran medida, por la muy severa reprimenda que le dispensó el rey Felipe IV al no guardar la compostura y respeto a sus representantes, en especial a la Real Audiencia, máximo representante de la autoridad real, pero sobre todo por alterar el ejercicio del Real Patronato en Filipinas.⁷⁰

En mayo de 1644, el cabildo eclesiástico en sede vacante nombró visitador general del arzobispado al canónigo interino Alonso Zapata de Carvajal, hasta que el gobernador Hurtado de Corcuera lo propuso para una canonjía vacante por muerte de Juan Ochoa de Arriola, siendo admitido por el cabildo el 23 de agosto de 1644 “por su mucha

capacidad y letras”⁷¹. Sin embargo, los visitadores eclesiásticos no siempre castigaban los escándalos protagonizados por algunos párrocos de la diócesis de Manila. Sin ir más lejos, el 27 de abril de 1638, Jerónimo de Heredia, mayordomo del arzobispo, presentó una declaración firmada por siete indios principales del partido de Balayán (Luzón) en la que acusaba al visitador general de la diócesis de Manila, el canónigo Juan Maestre Briceño,⁷² de no haber castigado los excesos de Arias Girón, y solicitaba una nueva visita para que fuera sancionado. El arzobispo admitió la petición y ordenó prender al acusado, remitiéndola a Juan de los Cobos, antiguo gobernador eclesiástico del obispado de la Nueva Cáceres (162636),⁷³ a quien ya tenía nombrado visitador contra el mismo Arias Girón, “que sin duda tuvo más cuidado en dar la visita que el delator en pedirla”⁷⁴. Igualmente, el cabildo eclesiástico en sede vacante denunció, al por entonces canónigo interino y cura beneficiado del pueblo de Balayán, don José Cabral, por defraudar a los naturales “muchas cantidades de oro y estancias de ganado mayor que está debiendo, remitiendo las demandas para la visita que se le había de hacer”⁷⁵.

Lo significativo en este caso fue que Cabral se permitió recusar al visitador general del arzobispado, el maestrescuela Juan Fernández de Ledo,⁷⁶ cuando acudió a Balayán a hacer la visita, “por tener algunos íntimos amigos suyos en este cabildo que le patrocinan”⁷⁷.

4. El segundo arzobispo secular y

71 AGI, Filipinas 77, N. 61.

72 El doctor Briceño fue juez provisor y visitador general del arzobispo hasta su fallecimiento en 1635 (AGI, Filipinas 77, N. 51, f. 2r).

73 El 12 de enero de 1628, don Juan de los Cobos, que ejercía como gobernador eclesiástico del obispado de Nueva Cáceres, obtuvo una licencia para actuar en el arzobispado de Manila como juez delegado de las causas o asuntos pendientes de apelación (Archdiocesan Archives of Manila (AAM), Folder 4, N. 227. f. 150v). Diez años después fue nombrado canónigo del cabildo catedral de Manila (AGI, Filipinas 1005, N. 64). En 1640, Juan de los Cobos entró en la Compañía de Jesús (AGI, Filipinas 347, L. 3, f. 42r).

74 AGI, Filipinas 85, N. 90, f. 2r.

75 AGI, Filipinas 77, N. 68, f. 1v.

76 Moreno, Francisco, *op. cit.*, p. 185

77 AGI, Filipinas 77, N. 68, f. 1v.

68, 2023, pp. 135-167.

68 AGI, Filipinas 8, R. 3, N. 36, f. 9r.

69 Fernández, Pablo, OP, y José Arcilla, SJ, “Relación Sumaria del Destierro del Ilustrísimo Señor Don Fray Hernando Guerrero Arzobispo de Manila (1636). [Most Rev. Fray Hernando Guerrero. A Brief Report of the Exile of His Grace the Archbishop of Manila (1636)],” en *Philippiniana Sacra*, Vol. IX / n° 25, 1974, p. 152.

70 Villarroel, Gaspar de, OSA, *Gobierno eclesiástico y pacífico y unión de los dos cuchillos*, pontificio y regio, Vol. II, Madrid: Imprenta de Domingo García Morrás, 1657, p. 160.

primer arzobispo criollo de Manila: don Miguel de Poblete (1653-67)

El 2 de noviembre de 1649, el rey Felipe IV dictó una Real Provisión nombrando al criollo novohispano don Miguel de Poblete octavo arzobispo de Manila (1653-63).⁷⁸ El 9 de noviembre de 1650 fue confirmado en el cargo por Juan de Mañozca y Zamora (1580-1650), arzobispo de la ciudad de México (1643-50), cuyas diferencias con su protector, el obispo Palafox, eran de sobras conocidas.⁷⁹ Mientras esperaba la hora de embarcar en Acapulco, Poblete visitó diversas diócesis, ordenando a más de mil sacerdotes y confirmando alrededor de tres mil personas.⁸⁰

Uno de los objetivos del nuevo arzobispo de Manila consistía en llevar a cabo las visitas pastorales de su diócesis.⁸¹ En 1653, iniciando el cargo de su arzobispado, Poblete ordenó al primer sacerdote pampango: Miguel Jerónimo.⁸² No fue el único nativo que fue ordenado sacerdote. Según Sánchez Fuertes, ordenó a “más de ciento cincuenta”, entre ellos muchos filipinos, mestizos de españoles y mestizos chinos.⁸³ El historiador

franciscano se basa en un documento encontrado en el Archivo de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares, Feliz estado de esta Iglesia de Manila en el acertado gobierno de su ilustrísimo Arzobispo el Señor Dr. Don Miguel de Poblete, de fecha y autor desconocidos. Sin embargo, al cotejarlo con los datos existentes en el Archivo Arzobispal de Manila, no encontramos ningún dato, mostrando que los supuestos sacerdotes fueran nativos. Ni que el prelado les diera colación canónica. Lo que sí indican las fuentes capitulares es que Poblete nombró a un buen número de fiscales y tenientes de fiscal en el arzobispado de Manila durante su gobierno, evidenciando cuál era su política con respecto a las parroquias rurales: proveer asistentes nativos supervisados por religiosos, especialmente del clero secular, ante la escasez de párrocos.⁸⁴



78 AGI, Filipinas 347, L. 3, ff. 268r-269v. Miguel Millán de Poblete Casasola (1603-67), más conocido como Miguel de Poblete, nació en Puebla de los Ángeles, en la Nueva España. Véase Sánchez Fuertes, Cayetano, “Biblioteca, pinacoteca, mobiliario y ajuar de Miguel de Poblete, arzobispo de Manila,” en *Archivo Agustiniiano*, Vol. 95 / No. 213, 2011, p. 401-402.

79 Pérez Puente, Leticia, “Entre el rey y el sumo pontífice romano. El perfil del arzobispo Juan de Mañozca y Zamora, 1643-1653”, en Cervantes Bello, Francisco Javier, Alicia Tecuanhuey Sandoval y M^a del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, DF: BUAP/UNAM, 2008, pp 179-204.

80 Juliá Martínez, Eduardo, “Notas sobre el Dr. D. Miguel de Poblete, arzobispo de Manila”, en *Revista de Indias*, Vol. 3 / No. 2, 1942, p. 225.

81 Anónimo, *Feliz estado de esta Iglesia de Manila en el acertado gobierno de su ilustrísimo Arzobispo el Señor Dr. Don Miguel de Poblete*, f. 341 (Archivo de la Provincia de España, SI, AESI, Alcalá de Henares, M-92, 1).

82 Santiago, Luciano P.R., *The Hidden Light. The First Filipino Priests*, Quezon City: New Day Publishers, 1987, pp. 23-27.

83 Sánchez Fuertes, Cayetano, “Nuevos Datos Sobre los Orígenes Del Clero Nativo Secular De Filipinas y Clérigos Seculares del Siglo XVIII”, en *Philippiniana Sacra*, Vol. 58 / No. 175, 2023, p. 192.

En agosto de 1654, el oidor fiscal de la Audiencia de Manila, Juan de Bolívar y de la Cruz (1600-75), trató de imponer las Reales Cédulas de 1622 y 1629 que ordenaban las visitas diocesanas, pero los provinciales de las órdenes se opusieron.⁸⁵ Al igual que la visita general que el obispo don Juan de Palafox y Mendoza (1600-59) realizó en el obispado de Puebla de la Nueva España (1643-56),⁸⁶ el arzobispo Poblete trató de efectuar la visita pas-

84 Coello de la Rosa, Alexandre “El ascenso de los hijos de la tierra durante el primer período de gobierno del arzobispo de Manila, Miguel de Poblete (1653-1663)”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 33, 2023, pp. 1-28.

85 De la Costa, Horacio, SJ, 1989, p. 425.

86 Zaballa Bencoechea, Ana de, “El clero parroquial en Puebla durante el gobierno de Palafox. Siglo XVII”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 31, 2022, p. 119. Sobre las conexiones entre ambos prelados, véase Sánchez Fuertes, Cayetano, 2023, op. cit., pp. 192-202.

toral de su diócesis en 1656, pero no tuvo mejor suerte que sus predecesores.⁸⁷ Desde buen comienzo tuvo que lidiar con la firme oposición de las órdenes, las cuales exigieron a los oficiales de la Real Hacienda que informasen del número exacto de clérigos que se harían cargo de las parroquias de los obispados, si conocían las lenguas de los nativos como ellos y su estipendio. Según el Decreto del 10 de mayo de 1655, tan sólo había 59 clérigos idóneos para administrar las parroquias del arzobispado, por lo que, el fiscal de la Audiencia recomendó que los frailes se mantuvieran en sus puestos.⁸⁸

A pesar de contar con el apoyo de las autoridades civiles para efectuar la visita pastoral, las cuatro órdenes religiosas –dominicos, jesuitas, agustinos y franciscanos– se pusieron de acuerdo para impedirlo, amenazando con renunciar a todas sus parroquias y retirarse a sus conventos, si los obispos persistían en la visita diocesana. Aseguraban que ejercían ese ministerio en un acto de caridad por falta de clérigos, y no porque les correspondiese ejercerlo.⁸⁹ En palabras de Casimiro Díaz, “apenas da esta tierra los bastantes para llenar el coro de la Iglesia catedral de prebendados y capellanes para la Capilla real, y algunos curatos que tiene la Clerecía en este arzobispado, que son pocos”.⁹⁰ Sin embargo, la opinión del arzobispo era muy distinta. Las órdenes religiosas ocupaban espacios de privilegio en las estructuras de poder de las Filipinas. La autonomía de las parroquias y sus privilegios papales cuestionaban el poder episcopal y frenaban la expansión del clero diocesano, lo que resultaba una anomalía de acuerdo con los decretos tridentinos. Para romper el monopolio que ejercían los frailes, el arzobispo mexicano favoreció la participación de los clérigos “criollos” en las capellanías, beneficios curados y prebendas en el cabildo, lo que provocó no pocos conflictos y rivalidades. Según el citado autor anónimo, el arzo-

bispo ordenó “más de ciento cincuenta sacerdotes” por la escasez de clérigos que ocuparan las parroquias, convirtiéndose así en el primer prelado que promovió el clero nativo en las islas Filipinas.⁹¹

Los recelos del arzobispo Poblete con respecto a la labor evangelizadora de los agustinos, fieles defensores del status quo imperial en las islas, tenían mucho que ver con el (mal)trato al que sometían a los nativos de la provincia de Pampanga, en particular en la producción de madera para la construcción de los galeones en los astilleros de Mindoro. El obispo Domingo de Salazar había prohibido dicha práctica en el Sínodo de 1582-85, pero todavía se mantenía vigente en algunas regiones. Para ello publicó edictos y sanciones que fueron enviadas a los párrocos, alcaldes y gobernadores.

En el capítulo del 3 de mayo de 1659, cuando Diego de Ordás salió elegido por segunda vez provincial de los agustinos,⁹² se trató nuevamente la cuestión de los esclavos. Así, se dispuso que:

Mandamos que N. P. Provincial no pueda enajenar ningún esclavo que conste serlo legítimamente (?); ni dar licencia a ningún religioso para que, ni por vida ni por muerte, de libertad a ninguno de los esclavos que tuviere a su uso, sino que los esclavos que tuvieren los religiosos destas tres provincias de Tagalos, Pampanga e Ilocos, por muerte de sus amos quiere y manda este definitivo que se repartan en las haciendas de este convento de Manila y Provincia; y si alguno de ellos le pareciere a N. P. Provincial no ser a propósito, le podrá enviar a España a vender, o a donde le pareciere, y lo procedido aplicarlo a dichas haciendas. Los esclavos que tuvieren a su uso los religiosos de la provincia de Bisayas, mandamos se apliquen al

87 Manchado López, Marta M., *op. cit.*, p. 24; Sánchez Fuertes, Cayetano, *op. cit.*, 2011, p. 407.

88 Concepción, Juan de la, OAR, *Historia General de Philipinas. Conquistas temporales, y espirituales de estos españoles dominios, establecimientos, progresos y decadencias*, Vol. VI, Sampaloc: Imp. de Convento de Ntra. Sra. de Loreto, 1788, pp. 412-413.

89 Manchado López, Marta M., *op. cit.*, p. 24. Véase también Gutiérrez, Lucio, *op. cit.*, p. 211.

90 Díaz, Casimiro, OSA/Gaspar de San Agustín, OSA, *Conquistas de las islas Filipinas, Segunda Parte*, Valladolid: Luis N. de Gaviria, 1890, pp. 533534.

91 Anónimo, citado en Sánchez Fuertes, Cayetano, OFM, “Nuevos datos sobre los orígenes del clero nativo secular de Filipinas y clérigos seculares del siglo XVIII”, en *Philippiniana Sacra*, Vol. 58, No. 175, 2023, p. 192.

92 Diego de Ordás (c.1598-1666) fue dos veces provincial de los agustinos de Filipinas (164750; 1659-62).

convento del Santo Niño de Cebú.⁹³

En 1665, Poblete se encontraba efectuando una visita pastoral a su arzobispado. El motivo no era otro que visitar las montañas de Silang, situadas en la provincia de Cavite, al sudoeste de la isla de Luzón, y la provincia de Balayan (o Batangas), fundada en 1578, con el fin de erradicar la esclavitud a la que estaban sometidos los nativos. Según Sánchez Fuertes, más de 150 fueron liberados, compensando a sus propietarios con 100 pesos por cada uno de ellos. Posteriormente, Poblete envió a un visitador eclesiástico al partido de Luban, situado en el extremo norte de la isla de Mindoro, para hacer lo propio, mientras el prelado se dirigió personalmente hacia las provincias de Bay, Tondo y Pampanga, bajo el control de los agustinos calzados, liberando nativos esclavizados.⁹⁴



La implicación personal del arzobispo Poblete en esta política antiesclavista es de suma importancia para explicar la reapertura del proceso contra el padre agustino Alonso Quijano, especialmente después de 1666, cuando el prelado regresó de su última visita pastoral. Se le acusó de obtener beneficios con la venta del arroz y demás géneros de los partidos en los que había ejercido como párroco. Para remediarlo, el arzobispo solicitó que el provincial agustino lo desterrase a la provincia de Caraga, siguiendo lo establecido en la Real Cédula del 5 de marzo de 1653. A pesar de estas normativas, el padre Quijano siguió buscando su enriquecimiento personal a través de lucrativos negocios,

al margen de la orden, lo que según el arzobispo aumentó cuando se vio favorecido “del valimiento y probanza que tiene con don Diego Salcedo”.⁹⁵

Aunque las pruebas en contra del padre Quijano eran considerables, los miembros del Consejo de Indias fueron informados extrajudicialmente de que el arzobispo había albergado un indisimulado rencor hacia la orden de San Agustín y, en particular, hacia el gobernador Salcedo, denunciando sus prácticas contrabandistas con los holandeses de Batavia a la corte de Madrid.⁹⁶

La microhistoria eclesiástica, entendida como una reducción de la escala de observación, ofrece una perspectiva analítica que nos permite entrever un mundo de inestabilidad y conflicto a lo largo del gobierno español en las Filipinas. Analizados desde esta perspectiva, los comportamientos deshonestos del padre Quijano, como sucesos individuales y particulares, nos permiten identificar otros aspectos importantes del poder que mantuvo a la élite religiosa del archipiélago en un estado de permanente conflictividad. ¿Qué puede enseñarnos un fraile corrupto del siglo XVII? ¿Por qué deberían interesarnos sus prácticas ilícitas, que además estaban situadas en las antípodas del pensamiento del arzobispo Poblete? Fundamentalmente, no es por lo que revelan, sino por lo que ocultan. Tras los escándalos de los frailes implicados se escondía un tenso debate de mayor calado: la secularización de las parroquias que Palafox estaba llevando a cabo en la Nueva España, sólo podía llevarse a cabo, si se permitía la ordenación del clero nativo en Filipinas. Los españoles de origen peninsular eran muy pocos y la evangelización de las islas era una auténtica quimera sin un aumento considerable de efectivos.⁹⁷ En este sentido,

95 AGI, Filipinas 74, N. 130, f. 981r.

96 Herrera Reviriego, José Miguel, “Entre la apertura comercial y el contrabando semioficial: el comercio neerlandés en Filipinas bajo el amparo del gobernador Diego Salcedo”, en *Illes i Imperis*, 25, 2023, p. 117. Es importante recordar que Diego de Salcedo había nacido en Flandes y que, por tanto, era sospechoso de ser afín a los holandeses. Sobre las políticas pro-neerlandesas del gobernador, véase *Ibidem*, pp. 109-134.

97 Según la carta del exgobernador Sabiniano Manrique de Lara, con fecha en Alhaurín de la Torre (Málaga), 8 de octubre de 1666, apenas había veinticinco vecinos españoles en Manila (AGI, Filipinas 9, R. 3, N.

93 Merino, Manuel, OSA, “La Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas (Caps. XI y XII)”, en *Archivo Agustiniense*, Vol. 61 / No. 179, 1977, pp. 289-290.

94 Sánchez Fuertes, Cayetano, 2011, *op. cit.*, p. 408.

las pugnas entre “criollos” y “peninsulares” agustinos, estudiadas por García Garrido,⁹⁸ reflejan las tensiones entre el clero diocesano y las órdenes religiosas por la hegemonía política y religiosa en el archipiélago. Y el arzobispo criollo novohispano Miguel de Poblete no fue inmune a este debate.



CXLVI.

Conclusiones

Las visitas pastorales de los obispos a sus diócesis eran uno de los instrumentos de reforma católica impulsados por los preceptos tridentinos. Los prelados siempre tuvieron dificultades para llevarlas a cabo, tanto en España como en las Indias, pero en las Filipinas fue prácticamente imposible debido a la férrea oposición que presentaron las órdenes religiosas y por el escaso número del clero secular. Aunque se ha popularizado la idea de una “frailocracia” dominante en Filipinas,⁹⁹ la historiografía no ha prestado suficiente atención a los conflictos que se produjeron entre las órdenes religiosas y el clero diocesano, especialmente en los dos primeros siglos de presencia hispana en las islas. Ciertamente, la Iglesia colonial no solamente estaba compuesta de frailes, sino que además estaba muy fragmentada debido a los múltiples intereses en juego. No obstante, lo que todos ellos tenían en común era su oposición a las visitas pastorales, orientadas especialmente a la corrección de los abusos cometidos por los párrocos en el

ejercicio de su ministerio.¹⁰⁰ El problema radicaba en que los regulares no sólo dependían de la jurisdicción episcopal, como ministros de doctrina, sino también de la organización jerárquica de sus institutos religiosos, según el reglamento tridentino.¹⁰¹ Por ello, a pesar de todas las regulaciones existentes a favor de los clérigos seculares, la indisciplina de los doctrineros prevaleció, convirtiendo la secularización de las parroquias en una quimera.

Las visitas pastorales ponían de relieve la escasa preparación de los frailes, pero sobre todo que la corrupción era más norma que excepción, como evidencia el caso del agustino Alonso Quijano, cuyas actividades lucrativas y mal ejemplo cuestionaban la autoridad diocesana. Además, la Corona, consciente del papel clave que las órdenes religiosas jugaban como antemural del imperio hispano-asiático en Filipinas, limitó en lo posible la autoridad de los obispos, manteniendo el equilibrio de poderes.

No en vano, cuando el fiscal Bolívar apeló al Consejo de Indias para impulsar las visitas pastorales, la respuesta (23 de octubre de 1666) fue un expediente rubricado con un lacónico “visto”, lo que significaba de facto que la Corona no pensaba actuar contra los religiosos.¹⁰²



48).

98 García Garrido, Manuela A., “Petición contra el “breve de la alternativa” o el rechazo de la hibridación clerical en Filipinas (siglo XVII)”, en *e-Spania*, 30, 2018, pp. 133.

99 Del Pilar y Gatmaitán, Marcelo Hilario, *La Frailocracia filipina*, Barcelona: Imprenta Ibérica de Francisco Fossas, 1889.

100 Phelan, John Leddy, *op. cit.*, pp. 3233.

101 Rubio Merino, Pedro, *Don Diego Camacho y Ávila Arzobispo de Manila y de Guadalajara de México, 1695-1712*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos / Ayuntamiento de Badajoz, 1958, pp. 227-228.

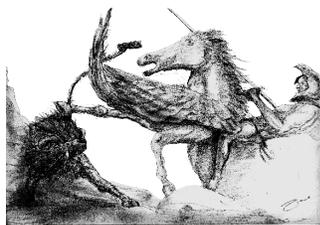
102 De la Costa, Horacio, SJ, 1969, p. 61; Fernández, Pablo, OP, *op. cit.*, p. 112.

Referencias bibliográficas

- Alva Rodríguez, Inmaculada, “La centuria desconocida: el siglo XVII”, en Cabrero, Leoncio (coord.), *Historia General de Filipinas*, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2000
- Álvarez de Toledo, Cayetana, *Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico. The Life and Thought of Juan de Palafox, 1600-1659*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Anónimo, “Feliz estado de esta Iglesia de Manila en el acertado gobierno de su ilustrísimo Arzobispo el Señor Dr. Don Miguel de Poblete”, Archivo de la Provincia de España, SI, AESI, Alcalá de Henares, M-92, 1.
- Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson (eds.), *The Philippine Islands, 1493–1898, 55 vols.*, Cleveland: Arthur H. Clark Company, 1903–9.
- Blanco Andrés, Roberto, “El cabildo eclesiástico de Manila y la defensa de los derechos del clero secular de Manila”, en *Philippiniana Sacra*, Vol. xxxix / No. 115, 2004.
- Blanco, John D., “La religión cristiana filipina durante la época colonial: transculturación de las costumbres e innovación de las prácticas”, en Elizalde Pérez-Grueso, M^a Dolores (ed.), *Repensar Filipinas. Política, Identidad y Religión en la construcción de la nación filipina*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009.
- Borao, José Antonio, “La colonia de japoneses en Manila en el marco de las relaciones de Filipinas y Japón en los siglos XVI y XVII”, en *Cuadernos Canela*, 17, 2005 / <http://ntur.lib.ntu.edu.tw/bitstream/246246/65608/1/01.pdf> / <http://www.canela.org.es/cuadernoscanela/archivo.htm>
- Cañizares Esguerra, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Fundación Jorge Juan y Marcial Pons, 2008.
- Cárcel Ortí, M^a Milagros, “Una fuente para la Historia de la sociedad religiosa y civil: Las visitas pastorales,” en *Almogaren*, 58, 2016.
- Castañeda Delgado, Paulino, “Fray Payo de Rivera, arzobispo de México y virrey de Nueva España”, en Torres Ramírez, B. y J. J. Hernández Palomo (coords.), *Andalucía y América en el Siglo XVII: Actas de las III Jornadas de Andalucía y América*, Vol. 2, La Rábida, Huelva: CSIC & Universidad Hispanoamericana Santa María de la Rábida, 1985.
- Céspedes del Castillo, Guillermo, “La visita como institución indiana”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo 3, 1946.
- Chuchiak IV, John F., “El obispado de don Diego Vázquez de Mercado (1603-1609): la expansión del provisorato de indios y la defensa de su jurisdicción sobre la extirpación de la idolatría”, en Chuchiak IV, John F., *El castigo y la reprensión: el Juzgado del Provisorato de Indios y la extirpación de la idolatría maya en el obispado de Yucatán, 1563-1763*, Cap. 9, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2022.
- Cobo Quintero, Juan Fernando, “La consolidación del clero secular y la recepción del catolicismo tridentino, 1600 – 1654”, en Mancera, Jaime Alberto, Carlos Mario Álzate, OP, y Fabián Leonardo Benavides (eds.), *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2015.
- Coello de la Rosa, Alexandre, “Conflictividad y poder eclesiástico en el arzobispado de Manila, 1635-1641”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 57 / No. 68, 2023.
- Coello de la Rosa, Alexandre, “El ascenso de los hijos de la tierra durante el primer período de gobierno del arzobispo de Manila, Miguel de Poblete (1653-1663)”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 33, 2023.
- Concepción, Juan de la, OAR, *Historia General de Philipinas. Conquistas temporales, y espirituales de estos españoles dominios, establecimientos, progresos y decadencias*, Vol. VI, Sampaloc: Imp. de Convento de Ntra. Sra. de Loreto, 1788.

- Cushner, Nicholas, SJ, *Spain in the Philippines. From Conquest to Revolution*, Quezon City (Filipinas) / Vermont / Tokio: Ateneo de Manila University / Charles E. Tuttle, 1971.
- De la Costa, Horacio, SJ, "Episcopal Jurisdiction in the Philippines during the Spanish Regime", en Anderson, G. H. (ed.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca & London: Cornell UP, 1969.
- De la Costa, Horacio, SJ, *The Jesuits in the Philippines (1581-1768)*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, [1961] 1989.
- Del Pilar y Gatmaitán, Marcelo Hilario, *La Frailocracia filipina*, Barcelona: Imprenta Ibérica de Francisco Fossas, 1889.
- Díaz, Casimiro, OSA/Gaspar de San Agustín, OSA, *Conquistas de las islas Filipinas, Segunda Parte*, Valladolid: Luis N. de Gaviria, 1890.
- Dussel, Enrique D., *Historia General de la Iglesia en América Latina, Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme, 1983.
- Escoto, Salvador P., "The Manila Archbishop's Visitation of Parishes, 1773-1775. A Look into the Lives of the Common People", en *Philippine Studies*, Vol. 58 / No. 1-2, 2010.
- Fernández, Pablo, OP, *History of the Church in the Philippines (1521-1898)*, Manila: National Book Store, Inc., 1979.
- Fernández, Pablo, OP, y José Arcilla, SJ, "Relación Sumaria del Destierro del Ilustrísimo Señor Don Fray Hernando Guerrero Arzobispo de Manila (1636). [Most Rev. Fray Hernando Guerrero. A Brief Report of the Exile of His Grace the Archbishop of Manila (1636)]," en *Philippiniana Sacra*, Vol. IX / No. 25, 1974.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1988.
- García Garrido, Manuela A., "Petición contra el "breve de la alternativa" o el rechazo de la hibridación clerical en Filipinas (siglo XVII)", en *e-Spania*, 30, 2018.
- García Hourcade, José Jesús y Antonio Irigoyen López, "Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 15, 2006.
- Gutiérrez, Lucio, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid: Mapfre, 1992.
- Herrera Reviriego, José Miguel, "Entre la apertura comercial y el contrabando semioficial: el comercio neerlandés en Filipinas bajo el amparo del gobernador Diego Salcedo", en *Illes i Imperis*, 25, 2023.
- Hespanha, António Manuel, *Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*, Lisboa: Tinta-da-China, 2019.
- Juliá Martínez, Eduardo, "Notas sobre el Dr. D. Miguel de Poblete, arzobispo de Manila", en *Revista de Indias*, Vol. 3 / No. 2, 1942.
- Manchado López, Marta M., *Conflictos Iglesia-Estado en el Extremo Oriente Ibérico. Filipinas (1767-1787)*, Murcia: Universidad de Murcia, 1994.
- Merino, Manuel, OSA, "La Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas (Caps. XI y XII)," en *Archivo Agustiniense*, Vol. 61 / No. 179, 1977.
- Moreno, Francisco, *Historia de la Santa Iglesia Metropolitana de Filipinas: con las vidas de arzobispos y varones insignes, extensiva a hechos culminantes de la conquista y fundación de varias instituciones en esta capital hasta 1650*, Manila: Imprenta de "El Oriente", 1877.
- Murillo Velarde, Pedro, SJ, *Historia de la provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús: Segunda parte que comprende los progresos de esta provincia desde el año de 1616 hasta el 1716*, Manila: Nicolás de la Cruz Bagay, 1749.
- Ollé, Manel, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona: Acantilado, 2002.

- Pérez Puente, Leticia, “Entre el rey y el sumo pontífice romano. El perfil del arzobispo Juan de Mañozca y Zamora, 1643-1653”, en Cervantes Bello, Francisco Javier, Alicia Tecuanhuey Sandoval y M^a del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, DF: BUAP/UNAM, 2008.
- Pérez Puente, Leticia, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, [2009] 2016.
- Phelan, John Leddy, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison: University of Wisconsin Press, 1959.
- Rafael, Vicente L., “La vida después del Imperio: Soberanía y revolución en las Filipinas españolas”, en Elizalde Pérez-Grueso, María Dolores (ed.), *Repensar Filipinas. Política, identidad y religión en la construcción de la nación filipina*, Barcelona: Bellaterra, 2009.
- Ramos, Gabriela, “Pastoral Visitations: Spaces of Negotiation in Andean Indigenous Parishes”, en *The Americas*, Vol. 73 / No. 1, 2016.
- Rodríguez, Isacio, OSA, *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas (Monumenta Augustiniana)*, Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniense, 1965-1993, 23 vols.
- Rodríguez, Isacio, OSA, “Filipinas: la organización de la Iglesia”, en Borges, Pedro (dir.), *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, T. II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo / Quinto Centenario, 1992.
- Rodríguez, Isacio, OSA, y Jesús Álvarez Fernández, OSA, *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*, T. II (1590-1600), Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniense, 1992.
- Rubial García, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, DF: UNAM, Ediciones EyC y BUAP, 2020.
- Rubio Merino, Pedro, *Don Diego Camacho y Ávila Arzobispo de Manila y de Guadalajara de México, 1695-1712*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos / Ayuntamiento de Badajoz, 1958.
- Sádaba del Carmen, Francisco, OAR, *Catálogo de los religiosos agustinos recoletos de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Filipinas desde el año 1606, en que llegó la primera Misión a Manila, hasta nuestros días*, Madrid: Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1906.
- San Agustín, Gaspar de, OSA, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, edición, introducción, notas e índices por Manuel Merino, OSA, Madrid: CSIC, 1975.
- Sánchez Fuertes, Cayetano, “Biblioteca, pinacoteca, mobiliario y ajuar de Miguel de Poblete, arzobispo de Manila”, en *Archivo Agustiniense*, Vol. 95 / No. 213, 2011.
- Sánchez Fuertes, Cayetano, “Nuevos Datos Sobre los Orígenes Del Clero Nativo Secular De Filipinas y Clérigos Seculares del Siglo XVIII”, en *Philippiniana Sacra*, Vol. 58 / No. 175, 2023.
- Santiago, Luciano P.R., *The Hidden Light. The First Filipino Priests*, Quezon City: New Day Publishers, 1987.
- Schumacher, John N., SJ, *Readings in Philippine Church History*, Manila: Ateneo de Manila University / Loyola School of Theology, 1987.
- Sínodo de Manila de 1582 / Domingo de Salazar*, estudio introductorio, glosa y transcripción de los textos sinodales a cargo de José Luis Porras Camúñez, Madrid: CSIC, 1988.
- Villaruel, Gaspar de, OSA, *Gobierno eclesiástico y pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, 2 Tomos, Madrid: Imprenta de Domingo García Morrás, 1656 y 1657.
- Zaballa Bencochea, Ana de, “El clero parroquial en Puebla durante el gobierno de Palafox. Siglo XVII”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 31, 2022.



Las averiguaciones del Superior Gobierno en la administración de las rentas de la Iglesia Catedral de la Puebla de los Ángeles (1695)

Emmanuel Michel Flores Sosa
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

El presente artículo expone las pesquisas realizadas por el virrey Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, Conde Galve, en torno a la administración capitular de la iglesia catedral de la Puebla de los Ángeles. Las averiguaciones fueron realizadas por orden del Consejo de Indias con el propósito de conocer la situación de la recaudación del diezmo en el obispado de Puebla, así como de su repartición entre los diferentes beneficiarios. Cabe señalar que esta particular situación formó parte de una problemática mucho más compleja que se experimentó en aquella jurisdicción eclesiástica. En concreto, al conflicto entre Juan de Mier y Salinas, prebendado y tesorero de la catedral poblana, y Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún, prelado de esta mitra. Pleito que ocasionó notable revuelo en la ciudad de Puebla.

Palabras Clave: Diezmos, Reales Novenos, Catedral, Puebla de los Ángeles, Conde de Galve.

Summary

This article deals with the inquiries of the economical situation of the cathedral of Puebla de los Ángeles. This were carried out by Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza -vicerooy of New Spain- pursuant to the order of Council of the Indies. The inquiries were made in order to recognize the administration of thithes in the bishopric of Puebla, and their distribution among beneficiaries. In fact the episode was a result of the confrontation between Juan de Mier y Salinas -prebendary and treasurer of the cathedral of Puebla de los Ángeles- and Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún -bishop of that diocese-.

Keywords: Thithes, ninths, Cathedral of Puebla de los Ángeles, Conde de Galve.

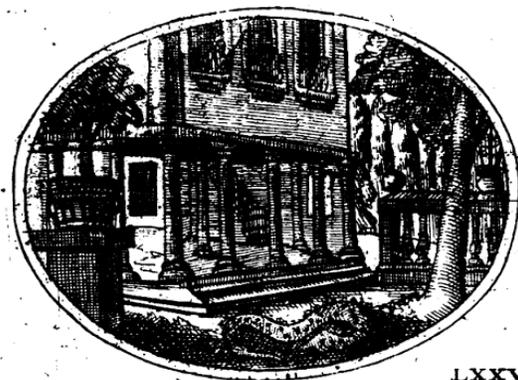
Introducción

Un aspecto que ha sido resaltado por la historiografía de los últimos años sobre el reinado de Carlos II es el empeño que mostraron sus ministros por mejorar la situación de la Hacienda Real. Mismo que se vio reflejado en los diferentes proyectos propuestos para reformar los ámbitos monetarios, crediticio y, por supuesto, fiscal. Influenciada por las aportaciones de Pierre Vilar, John Elliot, Henry Kamen o Joan Reglá¹, la nueva historiografía ha procurado resaltar la labor de personajes como Juan José de Austria, Juan Tomás de la Cerda, duque de Medinaceli, y Manuel Joaquín Álvarez de Toledo, conde de Oropeza, en materia económica. De esta manera, se continúa reivindicando el gobierno del último monarca de la casa de Austria, el cual tradicionalmente había sido concebido como un periodo de decadencia general. De hecho, las recientes investigaciones han destacado la política económica de aquella época, como la responsable de sentar las bases que seguiría la monarquía durante la siguiente centuria. Carmen Sanz Ayán, por ejemplo, afirma que el reinado de Carlos II formó parte de un proceso económico transnacional que resultó clave para la modernización experimentada por la Europa occidental durante el siglo XVII. Mismo que partió de un modelo de crecimiento nuevo, basado en un mayor dinamismo, desarrollado en las periferias de los estados de aquella época. De acuerdo con la investigadora, a ese desarrollo contribuyeron, en cierta medida, algunos estímulos gubernamentales implementados durante el gobierno de Carlos II.² Siguiendo esta misma visión positiva, Rafael Torres-Sánchez refiere que la Real Hacienda de los últimos Austrias no solo consiguió evitar el colapso imperial, también logró establecer los cimientos de la política fiscal y financiera seguida por los Borbones españoles.³

1 Vilar, Pierre, *Catalunya dins l'Espanya moderna: recerques sobre els fonaments econòmics de les estructures nacionals*, Barcelona: Edicions 62, 1986; Reglá, Joan, *Aproximació a la Història de Aragó*, Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1966; Kamen, Henry, *La España de Carlos II*, Barcelona: Crítica, 1981. Elliot, John, *La España Imperial*, Barcelona: Vicens-Vives, 1965.

2 Sanz Ayan, Carmen, "Los estímulos reformistas y sus límites: Fiscalidad, moneda y deuda en el reinado de Carlos II," en *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, N° 29, Francia: Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 2018, pp. 1-20.

3 TORRES-SÁNCHEZ Rafael, "La insoportable



Cabe señalar que Nueva España no parece haber estado ajena a las directrices reformistas de la corte de Madrid, ya que las autoridades del reino indiano procuraron atender las medidas y determinaciones que arribaban desde el otro lado del océano Atlántico. En este sentido, se debe destacar la notable labor realizada por el virrey Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, conde de Galve, con el fin de incrementar los ingresos de la Real Hacienda, así como en la optimización de dichos fondos en el cumplimiento de las obligaciones de la monarquía. Esta importante labor ha sido destacada principalmente por María Pilar Gutiérrez Lorenzo, cuyos trabajos son, en mi opinión, las principales referencias para el estudio de la gestión del Conde de Galve. La particular situación del reino en lo que respecta a los gastos militares,⁴ así como las constantes demandas de dinero por

carga de Leviathan. Deuda pública y alivio fiscal de los vasallos en el reinado de Carlos II," en *Espacio, Tiempo y Forma*, N° 33, España: Universidad Nacional de Educación a Distancia, Serie IV, 2020, pp. 65-88.

4 En este sentido, Gutiérrez Lorenzo resalta las labores de Gaspar de la Cerda en el impulso de la Armada de Barlovento, el aumento de tropas y presidios en lugares estratégicos, así como el aumento de los montos remitidos a las plazas con déficit en sus cajas reales. La atención de todos estos compromisos, refiere la investigadora, representaron el uso de más del 60 por ciento de los ingresos totales del virreinato, los más elevados del siglo XVII. Gutiérrez Lorenzo, María del Pilar, *De la corte de Castilla al virreinato de México: El Conde de Galve (1653-1697)*, Madrid: Gráficas Dehon, 1993, pp. 75-100; y Gutiérrez Lorenzo, María del Pilar, "La Real Hacienda en la época del Conde de Galve, 1688-1696," en *Novohispania*, N° 2, México: Instituto de Investigaciones Filológicas- Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 283378.

parte de la corte de Madrid, motivaron al virrey a atender minuciosamente la situación en la que se encontraba la Real Hacienda, tomando para ello un rol protagónico.⁵ De hecho, una de las principales características que se ha reconocido al Conde de Galve, es precisamente su empeño por intervenir directamente en los principales asuntos del gobierno, justicia y administración de la Nueva España, fomentando con ello una notable política de centralización. Como resultado, las acciones del virrey fueron vistas con recelo por otras autoridades del reino, pues éste se llegó a atribuir facultades que competían a otros funcionarios o bien transgredían

la jurisdicción de otras corporaciones.⁶



5 En torno a la Real Hacienda, Gutiérrez Lorenzo destaca los empeños del virrey por mejorar la estructura de las instituciones encargadas de llevar a cabo la gestión de los recursos del reino. El ejemplo más importante fue el del Tribunal de Cuentas, corporación que procuró reformar tanto en su organización interna (eliminación de la Mesa de Memorias y Alcances) como en sus condiciones de trabajo (modificación del horario de labores). Asimismo, procuró aplicar, en la medida de las circunstancias, las directrices de la monarquía ordenadas a través del Consejo de Indias (reducción de salarios a funcionarios). Todo esto no sin resistencia de los oficiales y funcionarios del Tribunal, entre los que destacó Mateo Fernández de Santa Cruz, familiar del obispo de la Puebla y uno de sus principales agentes en la corte mexicana. De la misma manera, el Conde de Galve procuró hacerse de noticias que mostraran el estado de la fiscalidad novohispana. Esto con el fin de establecer medidas pertinentes para el mejoramiento de la recaudación. En este sentido, Pilar Gutiérrez destaca los afanes del virrey por solicitar a funcionarios, oficiales y arrendatarios rindieran cuentas de la administración que tenían a su cargo. De la misma manera, destaca los empeños de Gaspar de la Cerda para que la mayoría de los ramos fiscales pasaran a ser gestionados directamente por la Real Hacienda; buscando con ello reducir el número de intermediarios y aumentar las cantidades que percibía el erario. En este mismo tenor, la historiadora resalta las reducciones de gastos implementada por el Conde de Galve -mercedes de encomienda, rentas, ayudas de costa, y salarios de funcionarios- así como la implementación de la política real para buscar exacciones extraordinarias (donativos, empréstitos y composiciones) como otras estrategias que, en gran medida, le permitieron aumentar los ingresos de la Real Hacienda. Eso sí, con un notable costo político, dadas las fricciones con las instituciones, funcionarios de gobierno y justicia que todo ello conllevará. *Íbidem*, pp. 286304.

Sin embargo, en ciertas ocasiones la injerencia virreinal en las corporaciones (o bien en los asuntos internos de éstas) fueron promovidos directamente por el Consejo de Indias y no por iniciativa misma de Gaspar de la Cerda. En este sentido, el Conde de Galve se vio obligado a atender las órdenes del monarca a pesar de que estas pudieran ocasionar roces o conflictos con ciertos personajes importantes. El caso que aquí exponemos es una situación de ese tipo. Y es que, en el año de 1695, el virrey recibió órdenes del sínodo para que realizara averiguaciones en torno a la iglesia catedral de la Puebla de los Ángeles. En concreto, los consejeros le solicitaban que investigase sobre la administración de las rentas eclesiásticas que eran gestionados por los capitulares de aquella iglesia con el respaldo de Manuel Fernández de Santa Cruz, su prelado. Lo notable del caso es que el virrey tendría que intervenir en una corporación sujeta a la autoridad de una de las figuras más poderosas en aquel momento, como lo era el obispo de la Puebla. Y tendría que hacerlo en un momento donde su autoridad, se encontraba considerablemente debilitada tras los acontecimientos del verano de 1692 en la corte mexicana. Sin embargo, a pesar de ello y de las tensiones que ya mantenía con Fernández de Santa Cruz, el Conde de Galve obedeció las órdenes del Consejo y procedió con el desarrollo de las averiguaciones. El cómo procedió y cuáles fueron los resultados de sus pesquisas son las cuestiones que pretendemos exponer a lo largo de las siguientes líneas. Cabe señalar, que la información obtenida a partir de las averiguaciones del Conde de Galve

6 Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México: El Colegio de México, 2007, 645 p.

resulta relevante para conocer el estado particular de la iglesia catedral poblana a finales del siglo XVII, en especial sobre sus formas particulares de organización, gobierno y administración interna. Aspecto de gran interés dadas las dificultades en el acceso al archivo histórico de dicha iglesia.



Problemas en la jurisdicción eclesiástica de la Puebla de los Ángeles. El conflicto entre el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y el prebendado Juan de Mier y Salinas.⁷

Durante la primera mitad de la década de 1690, la ciudad de Puebla fue el epicentro de una serie de problemáticas y conflictos en los que se enfrentaron diferentes facciones de las élites locales. El motivo principal de las disputas radicó en la búsqueda por acceder y controlar los principales núcleos de poder urbano, tanto de la esfera secular como de la eclesiástica. En aquella situación estaban involucradas las autoridades angelopolitanas, quienes tuvieron que defender su posición frente los embates acometidos por otros grupos que ambicionaban incorporarse en las mencionadas cupulas, o bien incrementar su capacidad de injerencia al interior de estas.⁸ Entre aquellas con-

frontaciones se encontraba el pleito que al interior de la catedral poblana, llevaban el prebendado y tesorero Juan de Mier y Salinas y el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. El meollo de la situación radicó en la inconformidad del capitular respecto a las atribuciones que el prelado asumía como parte de su investidura episcopal; desconcertándole las numerosas ocasiones en las que el obispo intervenía en asuntos que, en apariencia, no competían a su jurisdicción.⁹

De la misma manera, Mier y Salinas rechazaba de la injerencia de Fernández de Santa Cruz en las promociones de los capitulares a prebendas superiores; recomendando con frecuencia a personajes allegados al círculo de influencia episcopal.¹⁰ Finalmente, Mier y Salinas estaba inconforme con la manera en que se llevaba la administración de las rentas eclesiásticas. En particular el de los diezmos, del cual acusaba tener atrasos que repercutían en los ingresos de la masa general y la Real Hacienda. La escalada del enfrentamiento se dio a mediados de 1691, cuando el tesorero denunció los supuestos atropellos cometidos por Manuel Fernández de Santa Cruz y suplicó la intervención del

novación en Puebla, Vol. 5/ N° 1, San Antonio Texas: Academia Journals, 2023, Recurso Electrónico, URL: <https://www.academiajournals.com/2023-humanidades-ciencia-tecnologa-e-innovacion-en-puebla>

⁹ Pérez Puente, Leticia, “El obispo. Político de institución divina,” en Martínez López Cano, María del Pilar (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 151-184; Mazín, Oscar, “Una Jerarquía Hispánica. Los obispos de la Nueva España”, en Gayol, Víctor (coord.), *Formas de Gobierno en México. Poder Político y Actores Sociales a través del Tiempo*, Zamora: El Colegio de Michoacán, AC., 2012, pp. 121-142.

¹⁰ Iglesias Ortega, Arturo, “El Curriculum Vitae de los capitulares en el siglo XVI: El ejemplo del cabildo catedral de Santiago,” en *Historia y Genealogía: Revista de estudios históricos y genealógicos*, Núm. 2, España: Universidad de Córdoba, 2012, pp. 143-170; y Torres Domínguez, Rosario, “Teólogos, canonistas y legistas: Los saberes como estrategia de promoción al cabildo de la catedral de Puebla, siglo XVIII,” en Pérez Puente, Leticia, et. al. (coord.), *Poder y privilegio: Cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Investigación-UNAM, 2016, pp. 151-171.

⁷ El contenido de este apartado es un pequeño resumen de la problemática que motivó las órdenes del Consejo de Indias para la ejecución de las averiguaciones virreinales al interior de la iglesia catedral de la Puebla de los Ángeles. Un próximo artículo que trata con mayor profundidad este asunto particular ha sido recientemente aprobado para su publicación en la revista *Historia Mexicana*.

⁸ Flores Sosa, Emmanuel Michel, “Un dechado del Príncipe Eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)”, en *Humanidades, Ciencias, Tecnología e In-*

virrey Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza para poner el remedio necesario. Esto lo hizo a través de ciertas misivas donde el prebendado acusaba a su obispo de tirano, autoritario, negligente e intransigente.¹¹ Hay que añadir el hecho de que algunas copias de las señaladas misivas —caracterizadas por su alto tono de alarma y por su temerario estilo de escritura— fueron remitidas también a algunos vecinos y corporaciones de la ciudad de Puebla. Sin embargo, además de no contar con el apoyo del virrey, al tesorero, por estas acciones, le costó el ser arrestado y enjuiciado por la Audiencia Eclesiástica Ordinaria. Tras un proceso de aproximadamente un año,¹² a finales de 1692 Juan de Mier y Salinas fue declarado culpable de difamación y calumnia y sentenciado a la suspensión de su prebenda y beneficios por dos años.¹³ Sanción que, de hecho, fue considerada por el obispo como insuficiente, ya que a su parecer el capitular debía ser castigado con todo el rigor que establecía el derecho canónico.¹⁴



11 Archivo General de Indias (AGI), *Carta del Tesorero Juan de Mier y Salinas al virrey de Nueva España*, México 312, Expediente 007, Doc. 3, 09 de diciembre de 1691.

12 Traslosheros, Jorge E., “Audiencia Episcopal (DCH),” en *Max Plack Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, N° 2021-12, Frankfurt: Max Plack Society, 2021. Recurso electrónico: <https://ssrn.com/abstract=3869661>

13 AGI, *Sentencia del caso judicial fulminado por el cabildo catedral de la Puebla de los Ángeles en contra de Juan de Mier y Salinas, tesorero y prebendado de aquella iglesia*, Microfilm, SRD_C_10629, Diciembre 1692

14 AGI, *El obispo de la Puebla de los Ángeles da cuenta a V.M. de las gravísimas injurias y calumnias que contra su dignidad y persona escribió el Tesorero de aquella Iglesia...*, Microfilm, SRD_C_10629, 27 de julio de 1692.

Igualmente, inconforme con esta determinación, el tesorero continuó con la apelación en instancias superiores, incluido el propio Consejo de Indias, a quien a partir de 1693 remitió amplias correspondencias.¹⁵ Nuevamente, la fortuna no le fue tan favorable al prebendado, pues el Consejo no parece haber emprendido acciones severas en contra del prelado, a quien de hecho continuó respaldando. Prueba de ello será su futuro nombramiento como virrey interino de Nueva España, en sustitución del mencionado Conde de Galve (cargo que finalmente rechazó).¹⁶

Sin embargo, esto no significó que el asunto quedara zanjado. Y es que, más allá de las “proposiciones escabrosas contra el obispo de la Puebla,” el sínodo mostró preocupación por las denuncias que Mier y Salinas, había referido en torno a la administración de las rentas eclesiásticas de aquella iglesia. En particular, porque entre sus caudales se encontraban una porción que correspondían al monarca: los reales novenos. Los consejeros mostraron preocupación, ante los atrasos de hasta 5 años en la recaudación diezmal poblana y, por tanto, el impacto en los fondos correspondientes al real erario. Por tal motivo, y siguiendo la voz de su fiscal, en el verano de 1695 remitieron ordenes al todavía virrey de Nueva España, Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, para que realizase averiguaciones en la recaudación de la iglesia catedral de la Puebla de los Ángeles y reconociera cualquier mal manejo en la administración de sus rentas. Particular del que hablaremos a continuación.

Las averiguaciones del virrey Conde de Galve en la iglesia catedral de la Puebla de los Ángeles

15 AGI, *El Licenciado Juan de Mier y Salinas da cuenta del estado en el que se halla la Iglesia catedral de la ciudad de Puebla...*, México 312, Expediente 007, Doc. 2, 16 de enero de 1693.

16 Flores Sosa, Emmanuel Michel, “Un obispado bajo la mira del virrey y un prelado celoso de su jurisdicción. Los pareceres del conde de Galve y Manuel Fernández de Santa Cruz ante el Consejo de Indias: 1696-1697,” en *Allpanchis*, N° 87/ Año XLVIII, Arequipa: Universidad Católica de San Pablo, 2021, pp. 289-322.

A lo largo de su gobierno, Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza tuvo una notable injerencia en la jurisdicción de la Puebla de los Ángeles, en especial para atender asuntos que competían al terreno de la Real Hacienda. En su afán por incrementar los recursos que percibía el fisco novohispano, el virrey procuró conocer a detalle las particularidades con las que se ejecutaba la recaudación de los diferentes ramos fiscales. En este sentido, el Conde de Galve tuvo especial cuidado en estar al tanto de aquellos gravámenes que eran administrados por particulares poblanos. Y es que, además de solicitar a aquellos individuos y corporaciones le rendición de cuentas sobre el estado de sus respectivas gestiones, el virrey ejerció notable presión a dichos agentes para que cumplieran con las obligaciones que adquirieron por contrato con la Real Hacienda.¹⁷

17 Esto fue precisamente lo que experimentó el cabildo secular de la ciudad de Puebla, corporación que fue constantemente solicitada por el *alter ego* real durante los primeros años de la década de 1690. En concreto, el virrey se empeñó por que la municipalidad poblana rindiera cuentas de su administración. Siguiendo precisamente la línea de acción descrita por María del Pilar Gutiérrez Lorenzo. Dos son los casos más importantes: el de la administración de las reales alcabalas (gravamen a la actividad mercantil) y el de las *tres cuartillas* (impuesto que cargaba el ingreso de trigos y harinas en las alhóndigas municipales). Cabe señalar que las exigencias del virrey ocasionaron un fuerte impacto en la administración de dichos gravámenes y colocó a los regidores en una situación bastante comprometedor de la que salieron con no pocos esfuerzos. Celaya Nádez, Yovana, *Alcabalas y situados. Puebla en el sistema fiscal imperial. 1638-1642*. México: El Colegio de México, 2010, pp. 61-66 y 113-115; Vázquez Delgado, Sarahy, "Puebla: un centro abastecedor de víveres para la Armada de Barlovento y la Nao de China, 1640-1658," en *Analéctica*, Vol. 7/ N° 44, Argentina: Arkho Ediciones, 2021, pp. 1-18; Flores Sosa, Emmanuel Michel, óp. cit. pp. 159-163 y 310-398; Alfaro Ramírez, Gustavo, "El abasto de cereales en la Puebla del siglo XVII. El trigo blanquillo, la alhóndiga y el 'pósito' tocineró", en Cervantes Bello, Francisco (coord.), *Las dimensiones sociales del espacio en la historia de Puebla (XVII-XVIII)*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001, pp. 91-110; Alfaro Ramírez, Gustavo, "Administración y poder oligárquico en la Puebla borbónica, 1690-1786", tesis de doctorado en Historia, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 507

Con lo señalado, el lector podría imaginar que Gaspar de la Cerda tomaría un rol igualmente protagónico para el caso de la administración de las rentas eclesiásticas en Puebla. Es decir, tomando la iniciativa para intervenir en la situación particular de la Iglesia poblana, exigiendo a sus administradores la rendición de cuentas y aplicando medidas que favorecieran la optimización de sus fondos. Sin embargo, esto no ocurrió así. Contrario a la postura que había mantenido a lo largo de su gobierno en lo tocante al real erario en el asunto de la Iglesia de la Puebla de los Ángeles, el virrey mantuvo, desde el inicio de la confrontación en 1691, una postura moderada y muy prudente. A diferencia de sus anteriores actuaciones, aquí el virrey no implementó acción alguna hasta no existir una orden directa y explícita de las autoridades superiores de la monarquía. Situación que explica su desinterés en las peticiones hechas por Juan de Mier y Salinas. A nuestro parecer, que el Conde de Galve asumiera esta postura se debió, principalmente, a que en esta ocasión su intervención representaba un posible rebase de su jurisdicción a la esfera eclesiástica (si recordamos que los obispos se mostraron siempre celosos de sus espacios de autoridad).¹⁸



Por lo tanto, con el fin de no ganarse la enemistad del prelado de Puebla, el virrey simplemente decidió no atender los avisos remitidos por el tesorero. En otras palabras, el Conde de Galve prefirió evitar la confrontación, y prefirió esperar noticias del monarca y el Consejo de Indias en torno a la situación de la iglesia catedral de la Puebla de los Ángeles.¹⁹ Pasaron varios años hasta que la

18 Mazín, Oscar, *óp. cit.* pp. 121-142.

19 Desafortunadamente para él, las circunstancias experimentadas en el contexto de la década de 1690 terminarán por propiciar el enfrentamiento con el prelado de la Puebla. En específico, el estado de carestía de alimentos propiciado por la pérdida de las cosechas de

corte virreinal volvió a tener noticias respecto a la catedral poblana. En concreto, el día 14 de octubre de 1695 arribó al despacho del virrey una real cédula, con fecha del 10 de junio, donde el monarca y su consejo notificaban el haber recibido noticias tocantes al estado material de la iglesia catedral poblana, así como de algunos pormenores sobre el conflicto que mantuvieron dichos personajes. Con base a la información del fiscal del sínodo, los consejeros ordenaron al Conde de Galve que solicitase al obispo de la Puebla, a su cabildo y al contador de la mesa capitular, “certificación del monto con que se ha de administrar sus rentas decimales y de la causa que obliga al atraso en que se hallan los prebendados en cuanto a no percibirlos inmediatamente.”²⁰ De la misma manera, los consejeros orde-

trigo y maíz, así como las tensiones sociales que desataron el tumulto de junio de 1692 en la ciudad de México, obligaron al Conde de Galve a implementar una política de extracción de trigos en la jurisdicción diocesana de Puebla-Tlaxcala. Todo ello con el objetivo de mejorar el abastecimiento de la corte virreinal. La constante presencia de agente virreinales para el traslado de fanegas, los abusos que éstos cometieron a la población diocesana, y el empeño del virrey por implementar un proyecto de tasación de precios a dichos granos y sus derivados, terminaron por ocasionar el malestar de Manuel Fernández de Santa Cruz y el desarrollo de una férrea defensa de su jurisdicción. Tras la declaración del obispo de defender su jurisdicción sin importar que su roquete y vestiduras terminaran manchadas de sangre, al virrey no le quedó más que abandonar sus pretensiones en el uso de los recursos del obispado poblano. Flores Sosa, Emmanuel Michel, *óp. cit.*, pp. 399-469 y Calvo, Thomas, “Algunas historias de granos en medio de fluctuaciones planetarias: México y Cartagena de Indias en 1690-1692,” en Arrijoa Díaz Viruel, Luís Alberto et. al. (eds.), *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica. Siglos XVII-XX*, Zamora: El Colegio de Michoacán-Universidad de Alicante, 2016, pp. 269-294.

20 Con esto se pone en evidencia lo señalado por Leticia Pérez Puente respecto a los constantes empeños de las autoridades regias por estar al pendiente de la situación de los fondos diezmales. Un aspecto interesante que resalta esta investigadora es que el carácter de regalía que poseían los diezmos hacía que su gestión perteneciera al fuero mixto. Por lo tanto, las autoridades seculares tenían facultades para poder intervenir en aquellos asuntos. En otras palabras: “aunque correspondía al juez eclesiástico conocer sobre si los diezmos eran debidos o no, el fuero secular podía al mismo tiempo

naron que se solicitase al prelado y cabildo noticias:

de los motivos y fundamentos en que hubiere consistido la demora y la forma con que [...] se han hecho y hacen hoy las cuentas y repartimientos, si en este atraso se incluyen también las distribuciones cotidianas, expresando muy pormenor aún a las más leves razones que habían podido persuadir a ella y el modo de administrarse y repartirse estas rentas, estado en que se halla y cuánto se debe actualmente a los capitulares y demás interesados en los diezmos y distribuciones cotidianas.²¹

Toda esa información debía ser presentada ante el Tribunal de Cuentas el cual, con asistencia de dos oidores y el fiscal de la Real Audiencia, reconocería y discurriría todo lo que así fuere conveniente. Finalmente, se ordenaba al virrey remitiese todos los testimonios y autos recabados al Consejo de Indias con la mayor brevedad posible.²²

En obediencia a las órdenes dadas por el consejo, Gaspar de la Cerda ordenó se remitiera la cédula real al fiscal de la Audiencia, Juan de Escalante y Mendoza, con el fin de que señalare lo más pertinente para dar inicio con las averiguaciones. Éste respondió, el 20 de octubre, que no había necesidad de pedir algún requerimiento previo y que bastaba tan solo con guardar, cumplir y ejecutar las órdenes del monarca. De esta manera, el

tratar sobre su pago y cobranza, e incluso por privilegio apostólico el juez secular podía ser facultado para conocer de las causas espirituales, es decir, sobre el mismo derecho de diezmar”. Pérez Puente, Leticia, “Diezmo eclesiástico (DCH),” en *Max Plack Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, N° 2023-02, Frankfurt: Max Plack Society, 2023, Recurso electrónico: <https://ssrn.com/abstract=4345926>

21 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 001 f – 001 v.

22 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 002 f.

fiscal solicitaba al virrey remitiese despacho, “de ruego y encargo”, al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y al contador de la iglesia catedral de la Puebla solicitándoles la remisión del informe y certificación que ordenaban los consejeros. Ya con la documentación en las manos, señala el fiscal, se podía proceder con las demás diligencias.²³ Siguiendo el parecer de su fiscal, el virrey ordenó se despachasen las solicitudes a la jurisdicción episcopal de la Puebla de los Ángeles el día 22 de octubre.

Pocos días pasaron para que los mandamientos del virrey arribaran al despacho de Manuel Fernández de Santa Cruz, causándole no poca sorpresa el saber que el Consejo de Indias había ordenado la realización de averiguaciones al interior de la catedral. Todo esto como consecuencia de los dichos y acciones del tesorero Juan de Mier y Salinas que, por esas fechas, ya había fallecido. Aquel personaje abrió las puertas del gobierno y de la administración de la iglesia poblana a la lupa de la autoridad secular, colocándola, además, en una posición vulnerable a posibles cambios en su interior. Situación de no poca importancia si consideramos que aquella sociedad corporativa era una férrea defensora del orden tradicional, así como una hostil enemiga de las novedades.²⁴ De la misma manera, es muy probable que el prelado interpretara aquellas órdenes como un señalamiento directo a su propia labor al frente del gobierno episcopal de Puebla. Aspecto que, durante el enfrentamiento con el prebendado, Fernández de Santa Cruz procuró siempre defender y reivindicar.

A pesar de su malestar, dadas las órdenes del monarca y su consejo, al obispo no le quedó más que atender las solicitudes que el virrey le hacía llegar. Y para ello, el día 30 de octubre, despachó un decreto al contador mayor de la catedral, Agustín de Miqueorena, para que “disponga y forme la certificación con toda especificación y claridad.”²⁵ De la misma manera le ordenaba re-

23 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 002 v.

24 Sánchez de Tagle, Esteban, *La fuerza de las costumbres. El poblamiento de Indias y la noción de ciudad; atando cabos*, México: Secretaría de Cultura, 2022, pp. 2550.

25 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder*

mitiera una copia de aquellos papeles a la ciudad de México y otra más a la secretaría del obispo. Dos semanas después, el 14 de noviembre de 1695, la documentación solicitada fue recibida en el palacio virreinal. Por lo tanto, aquel mismo día se mandó citar a Jacinto de Vargas Campusano y a Pedro de Labastida, oidores de la Real Audiencia, así como al fiscal de dicho sínodo, para que asistieran al Tribunal de Cuentas el día 16.²⁶



LXXX

Arribado el día, los personajes citados acudieron al llamado del virrey. Todos menos dos personajes. En primer lugar, el oidor Labastida, quien se ausentó de aquella sala por causas que no se especifican en el testimonio. En su lugar acudió el oidor Miguel Calderón de la Barca, personaje bien conocido en el obispado de Puebla-Tlaxcala por estar involucrado en algunas de las problemáticas que se suscitaron en aquella jurisdicción.²⁷ El segundo ausente fue el fiscal Juan de Escalante y Mendoza, quien dejó de participar en las averiguaciones sin que se refiera tampoco razón alguna de ello. Su lugar sería ocupado en adelante por Baltasar de Tovar, también fiscal de la Real Audiencia. Tras las debidas formalidades y protocolos, el Tribunal inició la sesión. Primero con la lectura de la real cédula y posteriormente de las certificaciones ecle-

del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 003 f.

26 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, 015 v. – 016 f.

27 Flores Sosa, Emmanuel Michel, *óp cit.*, pp. 399-467; Flores Sosa, Emmanuel Michel, *óp. cit.* pp. 289-322.

siásticas. Cabe señalar que estos últimos poseen notable información que nos ayuda a conocer algunas particularidades del gobierno y administración catedralicia, así como del estado material de aquella corporación durante finales del siglo XVII.

El parecer del contador mayor Agustín Miqueorena. Una visión al interior de la administración capitular.

Empecemos por referir los pormenores de la certificación hecha el 7 de noviembre de 1695. El primer punto que toca Agustín Miqueorena es el de los salarios. El contador señala que, a semejanza de las demás iglesias del reino, la de la catedral poblana estaba compuesta solamente de distribuciones cotidianas. Es decir, que los prebendados percibían sus respectivas rentas por horas y oficios asistidos, “y el que falta y no asiste a alguna de las del coro no entra en repartimiento de ella.” Uno de los capellanes de coro estaba encargado de llevar registro de las asistencias y ausencias de los capitulares. Con base en él se formaba la cuadrícula en la contaduría con la que se entregaban las pagas a cada beneficiario. Posteriormente, continúa Miqueorena refiriendo la organización de la gruesa diezmal. De acuerdo con el contador, en la iglesia catedral de la Puebla se estableció una recaudación anual cuyo alcance se repartía, posteriormente, de la siguiente manera: 1) una cuarta parte correspondía a la mitra o mesa episcopal, 2) otra cuarta parte a la mesa capitular, 3) el monto restante se fraccionaba en 9 partes y se repartía en cuatro rubros: 2 aplicadas al monarca en señal de reconocimiento del dominio temporal (los reales novenos), 1.5 a la fábrica espiritual de la catedral, 1.5 al Real Hospital de San Pedro, y los 4 restantes a la mesa capitular para el salario de los prebendados.²⁸ Como se podrá dar cuenta el lector,

28 El contador mayor afirmó que “debajo de estos principios, con que se ha corrido sin variación, [ha sido] la mejor forma de administración que se ha reconocido y actualmente se está observando de mucho tiempo a esta parte” en la iglesia catedral de la Puebla. De la misma manera, aseguró que no se había encontrado otra manera para la administración de las rentas eclesiásticas, a pesar de las repetidas juntas que tuvieron los obispos con los prebendados. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 003 f. – 003 v.

aquella organización de la gruesa diezmal era compartida por las demás iglesias catedrales en Nueva España y en el resto de las Indias Occidentales.²⁹ Esto a excepción de los últimos cuatro novenos, los cuales, por disposición de la Corona española, debían aplicarse para la erección de los beneficios simples. Sin embargo, en el caso particular de la Puebla, su cabildo catedral abogó con el monarca y su Consejo para que aquella parte de los diezmos pasaran a ser aplicados a su mesa capitular.³⁰

El siguiente punto referido por el contador, y en el que más se extiende, es el de la administración de la gruesa diezmal, la cual estaba organizada en cuatro ramos: *Número 1, el de pago en especie de granos y demás géneros cultivables*. Sostiene Miqueorena que éste se encontraba sin atraso alguno, lo que permitía a los interesados de su usufructo, disponer de él. Cabe señalar que aquellos montos representaban la mitad del beneficio de cada una de las prebendas. El ramo correspondía a las regiones cerealeras, donde la recolección se realizaba en las trojes de la ciudad de Puebla, Tepeaca, Nopalucan, Cholula, San Martín y Atlixco. En dichos almacenes, sus colectores llevaban registro de las cantidades que ingresaban, su respectivo alcance

29 Pérez Puente, Leticia, óp. cit.; Calderón, Francisco R. *Historia económica de la Nueva España: en tiempos de los Austrias*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 286-293; Calderón, Clímaco, *Elementos de Hacienda Pública*, Bogotá: Banco de la República, 2018, pp. 275-278.

30 En términos generales, Oscar Mazín señala que, entre los dilemas a los que se enfrentó el modelo de Iglesia diocesana en Nueva España se encontraba la repartición de la masa decimal entre los diferentes beneficiarios. De los conflictos más importantes se encontraba el que enfrentaron las iglesias catedrales con el clero secular menor por la adquisición de la porción de los cuatro novenos, equivalente al 22 por ciento de la recaudación. Nos dice este historiador que, aquella confrontación se desarrolló a partir de litigios en la Real Audiencia y el Consejo de Indias. Asimismo, refiere el investigador que en las sentencias intervinieron situaciones de lo más complejas, desde el influjo político de los obispos y su senado, hasta el grado de poblamiento hispano en las distintas comarcas. Por tal motivo, en cada diócesis se encontraron soluciones diferentes al dilema. Mazín, Oscar, *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y Agentes de las catedrales hispanas nuevas en la Corte de Madrid*, Vol. 1, México: El Colegio de México, 2007, p. 19.

y valor, así como el registro de todas las labores y desmatorios de cada partido.³¹ Reunida toda esta información en cuadernos especiales (que poseían las firmas de los jueces hacedores y del propio contador), se remitían a la contaduría de la catedral. Allí, se procedía a realizar el cálculo del alcance total de las cosechas, organizando la información por el tipo de grano y la troje de procedencia, así como su distribución entre los diferentes interesados. Para su cobro efectivo, explica el contador que a los beneficiarios se les hacía entrega de una boleta donde se especificaba las cantidades que le correspondían de cada troje “para que lo venda[n] por su mano o le de[n] orden al colector para que se lo venda y le remita los reales.” De la misma manera, Miqueorena hace una aclaración puntual. Que la distribución, se realizaba acorde con el registro anual de asistencias y ausencias de cada prebendado. Por lo tanto, en caso de ser un recién presentado no le correspondería parte alguna hasta que hubiese cumplido con el año de asistencia al coro.³²

Número 2, el de los partidos más lejanos; donde no hay trajín ni expedición y donde se producen semillas de poco valor. Señala Miqueorena que este ramo estaba conformado por aquellos lugares donde resultaba muy costoso para la iglesia el recolectar y almacenar sus simientes. Además de ser casi imposible su venta, pues eran lugares donde había pocos vecinos y labradores que pudieran hacer el pago al contado (por ser personas de cortos medios). De la misma manera, aseguró el contador, resultaba oneroso el traslado de dichas semillas al poblado o troje más cercana debido al elevado costo de fletes. Por lo tanto, en aquellos parajes, la única manera en la que se podía realizar la recaudación era a partir del nombramiento de administradores. Los cuales tenían como principal función

31 Estos registros se actualizaban año con año por los colectores, quienes acudían a las labores durante el tiempo de la cosecha para tomar la declaración de los contribuyentes.

32 Dicha aclaración se entiende en el contexto de las reclamaciones hechas por Juan de Mier y Salinas respecto a los atrasos que experimentó en el goce de sus beneficios como prebendado y tesorero de la catedral. Era una respuesta directamente a esos dichos. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 004 f. 005 v.

llevar el registro específico de las cosechas y de los compradores interesados en la adquisición de las semillas, el cual se llevaba en un cuaderno similar al de los colectores. Dicha información era remitida al cabildo catedral, el cual nombraba a un prebendado que acudía, personalmente, al valle de Huamantla para definir el valor de las semillas. Ajustándose éste, se remitía la información al cabildo catedral para que éste nombrase a otro capitular que procediese al remate de las fanegas.³³



LXXIII.

Número 3, la recaudación de ganados (porcino, cabrío y ovino). Ésta, señala el contador mayor, se realizaba usando el mismo tipo de administración que el anterior punto, “porque nunca se halla comprador para todos o cada partido, ni la iglesia los puede recoger porque nunca le tuviera conveniencia.”

Número 4, los diezmos de poca consideración y “caseros.” Señala Miqueorena que estos eran puestos en arrendamiento y los alcances recaudados eran puestos directamente en el cofre del cabildo. Apunta además que, en caso de no existir interés, se entregaba entonces la gestión a los curas de los diferentes partidos “con un tanto por ciento de

33 Señala Miqueorena que la venta se realizaba a través de escritura legal, en la que los agricultores se comprometían a pagar la cantidad de semillas acordadas en el plazo de un año. Aquellos instrumentos pasaban a manos del mayordomo de la catedral (en caso de poseerlo) o bien entre los prebendados comisarios del cofre. Quienes serían los encargados de recaudar el pago de las letras al momento de cumplirse el plazo estipulado. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 005 v. – 006 v.

premio, según el paraje.”³⁴ Prosigue el oficial señalando que de éstos últimos tres rubros procedían la segunda mitad de las rentas que percibían tanto prebendados como los demás beneficiarios, misma que se les entregaba “en reales por libramiento.” De la misma manera, puntualiza que estos eran los rubros que presentaban algún retraso, “de lo que siempre ha resultado el reclamo en los recién entrados al servicio de las prebendas”.³⁵ Explica Miqueorena que dichos diezmos se venden por necesidad y falta de compradores, así como por la imposibilidad de la Iglesia para poder recogerlos dado su elevado costo. Asegura también que los compradores interesados en adquirir aquellas simientes lo hacían por la conveniencia del pago por fiado. Sin embargo, el contador reconoce que son personas con recursos limitados que apenas y llegan “sobrados” a finales de año. Razón por la cual, en no pocas ocasiones, se veían en la necesidad de renegociar con el cobrador eclesiástico, pagando apenas una fracción del total del adeudo.³⁶ :

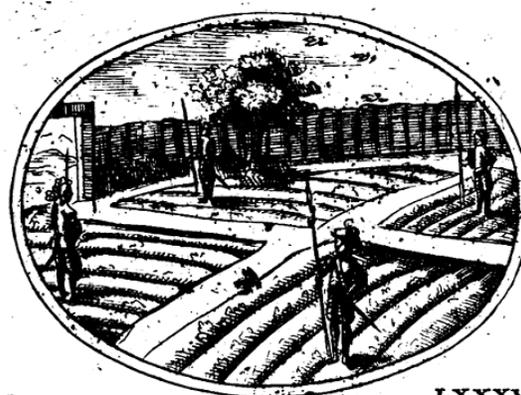
Con el objetivo de prevenir cualquier efecto negativo en los recursos percibidos, e incluso, para evitar la pérdida de dezmatorios, sostiene el contador mayor que la Iglesia había preferido tomar una actitud templada y suave, procurando realizar el cobro de los retrasos más antiguos con notificación de censura. No obstante, a pesar de reconocer los problemas que se tenían en la recaudación, Miqueorena afirma que las partes correspondientes a la mitra, los reales novenos, la fábrica espiritual y el hospital real, no experimen-

34 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 006 v.

35 Nuevamente haciendo referencia a los dichos de Juan de Mier y Salinas

36 Dada la delicada situación, continua Agustín de Miqueorena: “la Iglesia les va aguardando sin poder hacer otra cosa, porque si los ejecuta los más de sus labores y fijas están sujetas a mayores cantidades de censos que las que valen. Y [si] de la ejecución se siguiera un concurso, se perdiera el labrador, no beneficiará, y el año siguiente no hubiera diezmos de estas fincas.” AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 007 f. – 007 v.

taban variación alguna. Percibiendo el entero de sus rentas, tanto aquellas procedentes del rubro de “semillas” como por el de los “reales por libramiento.” Respecto a los prebendados y el resto de los beneficiarios, sostiene el contador que éstos siempre habían percibido los montos correspondientes al de las “semillas” (es decir, la mitad íntegra de su beneficio), habiendo únicamente retrasos en el de los “reales”. Por lo tanto, desmentía a las voces (otra vez Mier y Salinas) que aseguraron que los prebendados dejaron de percibir las pagas de cuatro años enteros (1692, 1693, 1694 y 1695). Siendo que, en la práctica, el alcance de los atrasos correspondía tan solamente a dos años.³⁷

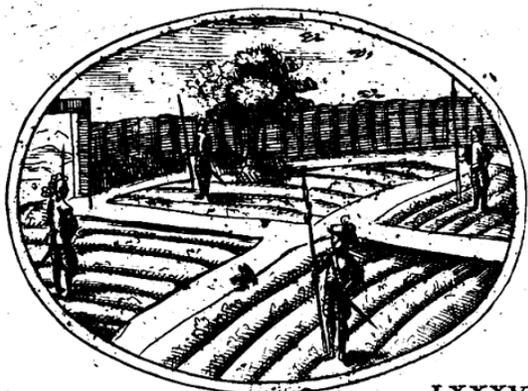


LXXXV

La parte final de la certificación se dedica a la posible implementación del arrendamiento de una parte de la administración. El contador refuta la proposición argumentando que la Iglesia ya había tenido malas experiencias con mayordomos seculares. Estos, o bien hacían ofrecimientos que nunca llegaban a ejecutarse, o bien no desarrollaban una correcta administración de la

37 Agustín de Miqueorena refiere, además, que dichas voces no habían tomado en consideración los gastos absorbidos por la catedral para realizar el pago de los beneficios durante aquellos cuatro años. Refiere así los suplementos hechos por la Iglesia para costear los fletes, embalajes, pago del arriero, salario de colectores y operarios de las semillas correspondientes a cada prebendado, mismos que tuvieron un alcance de 30 mil pesos anuales. Es decir, los gastos hechos por la catedral durante los años acusados para el pago de beneficios ascendieron a un total de 120 mil pesos. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 008 f. – 008 v.

gruesa decimal, al punto de dejarla al borde de la quiebra. Tales eran los motivos por los que el cabildo se empeñó a que fueran sus capitulares, los encargados de llevar a cabo la gestión de los fondos eclesiásticos. Los cuales se caracterizaron por su puntual atención, ya que la adquisición de sus beneficios dependía del aumento que tuviera la masa general. Como prueba de aquella atención y cuidado del cabildo el contador refiere el adelanto que había tenido la gestión en los últimos seis años. Tiempo en el que se había instaurado el cofre de la catedral, en el que se habían logrado reducir los atrasos (de un periodo de 7 años a tan solo 2), y en el que se habían incrementado los fondos correspondientes a los reales novenos (de 5 mil pesos entre 1647 y 1655, a 8 mil pesos a partir de 1656, y hasta los 12 mil pesos durante la prelación de Manuel Fernández de Santa Cruz).³⁸



LXXXV.
El obispo y su defensa de la gestión capitular.

Como hemos señalado ya, las diligencias que llevaba a cabo el Superior Gobierno de la Nueva España, por orden del Consejo de Indias, ocasionaron un fuerte malestar en Manuel Fernández de Santa Cruz. Mismo que se deja ver desde las primeras líneas de su misiva. El prelado, comienza afirmando que la única razón por la que se le había ordenado la relación sobre la administración catedralicia había sido, única y exclusivamente, por los dichos de Juan de Mier y Salinas, “que de Dios goce”. Lo que implicaba, entonces, una evidente descalificación a la labor que “en más de ciento

38 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 009 f. – 009 v.

cincuenta años han procurado establecer tan celosos prelados [incluido el propio Fernández de Santa Cruz] y tanto número de prebendados doctos y ejemplares.”³⁹ Esto sobrecogía al prelado, pues aseguraba que siempre había mantenido el debido cuidado en los asuntos tocantes al gobierno y administración de la Iglesia poblana. Prueba de ello, sostenía, era que a su arribo al obispado de Puebla tomó la tarea de averiguar y certificarse respecto a la particular administración de los recursos eclesiásticos. Llegando a la conclusión de que dicha gestión resultaba completamente útil y necesaria. A continuación, el obispo habla sobre los dos ramos que componían aquella gestión: 1) la recolección de semillas, azúcares y lanas (que conformaba el principal ingreso de la catedral), y 2) la recaudación de reales por concepto de semillas y efectos, puestos a remate y con pago en plazos.⁴⁰

Sobre el primero de ellos, refiere el prelado que éste conformaba la principal renta de los prebendados, pues cubría las dos terceras partes de su beneficio (más de lo que había referido el contador mayor Agustín de Miqueorena). De la misma manera, el prelado sostenía que el mencionado rubro no presentaba retrasos, siéndole entregadas a cada uno de los beneficiarios lo que le correspondía. En torno a la parte de los reales novenos, el prelado aseguró que siempre se le daba razón a su juez administrador sobre las cantidades que le correspondían de las especias de semillas almacenadas en cada una de las trojes. Trato similar recibía la mesa capitular, cuyo mayordomo recibía información sobre el alcance de los diezmos, para posteriormente ponerlos en venta y repartir el alcance entre los diferentes beneficiarios. Respecto al segundo rubro (el de los reales), señaló Fernández de Santa Cruz que resultaba imposible, repartir el alcance total anual de la forma en cómo se realizaba con el de los géneros, por las razones que ya había expuesto Miqueorena en la certifica-

39 En otras palabras, las medidas tomadas por las autoridades superiores son interpretadas como un perjuicio al prestigio y honra de la investidura episcopal y de la de su cabildo, por estar fundamentadas en las acusaciones de un personaje que el obispo califica de “poca inteligencia.”

40 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04,

ción⁴¹ Sin embargo, pese a estos contratiempos, refiere el obispo que las cantidades cobradas por este rubro se ingresaban inmediatamente en el cofre de la catedral, para posteriormente realizar su repartición. Cabe señalar que, a diferencia del primer rubro, el de los reales debía primero cubrir los gastos de recolección, flete, desgrano y traspalo de las semillas almacenadas. El sobrante era distribuido entre los interesados, incluyendo los reales novenos y la mesa capitular. “De suerte que no dura más el pagarse que haberse cobrado, que es el más exacto modo de pagar y el más seguro porque no se detiene, en poder del Cabildo, u otro interesado efecto alguno cobrado.”⁴²

A continuación, procede el prelado a tratar la posible puesta en administración de las rentas eclesiásticas por un mayordomo secular (tal y como lo hacían la iglesia metropolitana de México). Manuel Fernández de Santa Cruz aseguró que ésta no era necesaria porque la gestión de los capitulares había conseguido el aumento de las rentas eclesiásticas (incluidos los reales novenos, así como la mesa episcopal y capitular). Lo que en gran medida se debía al interés que tenían los capitulares por el acrecentamiento de las rentas de la iglesia, pues ello, implicaba también el aumento de su beneficio personal.⁴³ Asegura, además, que cualquier novedad en la administración podría ocasionar alteraciones en la recaudación de las rentas eclesiásticas. No obstante, el prelado se

41 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 011 v.

42 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 011 v. – 012 f.

43 “Y así no pueden -sostiene el prelado- padecer daño en su cobro sin que la renta del obispo y prebendados la padezcan mayor. Porque donde su Majestad perdiera dos [novenos], de necesidad han de perder dieciséis en sus emolumentos la mesa episcopal y capitular.” AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 014 f.

atreve a presentar una propuesta alternativa. Esta era que el monarca y su Consejo de Indias permitieran la separación de la gestión capitular y la de los reales novenos. Lo que permitiría que el obispo y su cabildo mantuvieran el estilo y administración que tradicionalmente usaba la Iglesia de Puebla. Mientras, por la parte de los regios intereses, se podría elegir la mejor forma de recolectar, cobrar y administrar los dos novenos del rey, así como seleccionar al personal más idóneo para tales menesteres.⁴⁴ Finalmente, el prelado concluye su misiva al reiterar su postura sobre el impacto negativo que podrían ocasionar las posibles novedades en la administración de las rentas eclesiásticas.⁴⁵



LXXRVI.

Un nuevo informe del cabildo catedral

Finalizada la lectura de los informes eclesiásticos en el Tribunal de Cuentas del 16 de noviembre de 1695, se dio la palabra al fiscal de la Real Audiencia Baltazar de Tovar. Dicho oficial consideró que lo señalado por el contador mayor de la catedral y el obispo de Puebla resultaba insuficiente para poder tomar una decisión acertada. Por tal motivo, solicitó al virrey despachase mandamiento al cabildo catedral de Puebla para que todos los prebendados “informasen si tenían que alegar en orden a la administración con que hoy corren las rentas y diezmos de ella.” Asimis-

44 Eso sí, dicha administración separada tendría que cubrir por su cuenta todos los gastos de la gestión, “como en la forma de las tercias de España,” interviniendo tan solamente el cabildo en la entrega de los registros de dezmatorios que le corresponden.

45 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 014 v.

mo, solicitó que los oficiales reales de la Corte de México entregasen una certificación sobre las formas de administración de los reales novenos, así como de los alcances de su recaudación. Todo ello con la mayor claridad y distinción posible. Conformándose con el parecer de Tovar, el Tribunal, encabezado por el virrey, acordó se ejecutasen las disposiciones solicitadas y que todos los testimonios se incorporasen a los autos de la materia. Finalizando así la sesión:⁴⁶

Una semana después, el 23 de noviembre de 1695, se reunió el cabildo catedral de la ciudad de Puebla para dar lectura al mandamiento del conde de Galve.⁴⁷ Tras la lectura verbo in verbum del ruego y encargo virreinal, hecha por el secretario del cabildo, Antonio de Torres, los capitulares votaron nemine discrepante y señalaron “no tener que oponer cosa alguna contra la recaudación y administración de dichos diezmos ni contra la forma en que se hacen.” No obstante,

46 Es preciso señalar que, a partir de ese momento sería el fiscal de la Real Audiencia quien ocuparía el papel protagónico dentro de las averiguaciones. Ya que será él quien, por comisión virreinal, posteriormente se encargará de la revisión de todos los testimonios y documentos y externará su parecer respecto a la situación de la gestión diezmal en la catedral de Puebla. Por el momento, el conde de Galve tan sólo se dedicará a remitir las debidas órdenes y solicitudes a los diferentes funcionarios y corporaciones de quien requiera algún pormenor.

47 Acudieron a dicha sesión el Doctor Gerónimo de Luna, Deán; el Doctor Diego de Victoria, Arcediano; el Licenciado Pedro de Angulo, Chantre; el Doctor José de Salazar Varona, Tesorero; los canónigos Licenciado Juan Sáenz de la Fuencaliente, Licenciado Diego Peláez Sánchez, Licenciado Alonso de Salazar Varona y Licenciado Domingo de Ballón Bandujo; así como los racioneros Doctor José Gómez de la Parra, Licenciado Alonso de Vargas, Licenciado Juan Cortés de Brito, Licenciado Ignacio de Asenjo y Crespo, Licenciado Pedro de la Hedsa Verastegui, Licenciado Bartolomé de Vargas Solorzano, Doctor Carlos López Torrija, Licenciado José de Cuellar y Licenciado Juan Pardo de Ulloa. Estuvieron ausente el Doctor Juan Jáuregui Bárcena (por estar en el oficio litúrgico) y el Licenciado Francisco Javier de Aguilar y Ferrer. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 019 f.-019 v.

acordaron se entregase el informe que solicitaba el Superior Gobierno, el cual sería elaborado por el canónigo doctoral Juan Jáuregui y Bárcena:⁴⁸

A diferencia de los primeros testimonios que se leyeron durante la sesión del Tribunal de Cuentas, el elaborado por Bárcena fue remitido directamente al despacho del fiscal de la Audiencia para que fuera este quien lo revisara. Con fecha del 25 de noviembre de 1695, el informe daba inicio haciendo explícita la votación y parecer del cabildo catedral, sosteniendo que la “administración de sus diezmos era la mejor y no ofrecerles otro que pueda adelantar.” En concreto, sostiene Jáuregui Bárcena que la forma en la que se estructuraba la administración eclesiástica de Puebla -explicada en el informe de su contador mayor- resultaba el mejor medio que se podía utilizar, considerando algunas de las características del obispado. A decir, el temperamento de la tierra, la relativa abundancia de semillas y la falta de compradores y seguros. Para el canónigo doctoral la prueba más significativa de lo benéfico de la gestión capitular era que la iglesia catedral había funcionado sin crisis durante un periodo de 160 años.⁴⁹ En este

48 No podemos dejar de señalar que el canónigo doctoral fue uno de los personajes señalados por el tesorero Juan de Mier y Salinas como miembro del círculo cercano del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Y, por lo tanto, uno de sus “introducidos” en el gobierno de la Iglesia poblana para mantenerla controlada y en sintonía con los pareceres del prelado. De hecho, Mier y Salinas lo llegó a señalar que la promoción de Bárcena a la canonjía doctoral de la catedral poblana había sido manipulada por Fernández de Santa Cruz para beneficiar a su allegado. Motivo por el cual Jáuregui y Bárcena fulminó proceso judicial en contra de Mier y Salinas en la audiencia eclesiástica ordinaria del obispado de la Puebla. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 019 v.- 023 f.

49 Tiempo “en que once prelados y tan innumerable concurso de capitulares, doctos y temerosos de Dios, con grande vigilancia, ha procurado el establecer el mejor corriente, mirando no solo a su utilidad sino al aumento de los reales novenos, fábrica y hospital [...]” AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001,

sentido, aseguraba el prebendado que resultaba imposible pensar que la mitra y la mesa capitular pudieran aventajar sin que los novenos reales y demás beneficiarios de la recaudación, no experimentaran un aumento similar (tal y como aseguraban Miqueorena y Fernández de Santa Cruz).

Al igual que en los informes anteriores, Jáuregui y Bárcena también refiere la forma en cómo se organizaba la administración capitular, referidos tanto en la certificación del Contador Mayor como en la misiva del prelado. No obstante, agrega el canónigo que la razón por la que el rubro de las “semillas” resultaba tan adelantado en su gestión era por los parámetros que seguía el cabildo catedral poblano para maximizar el valor de las simientes. El más importante de ellos, era “aguardar el plazo y dar el tiempo a la recaudación.” Argumenta Jáuregui y Bárcena que la iglesia prefería aguardar a que el grueso de las cosechas se hubiese recogido y consumido para poner a la venta las semillas de la recaudación diezmal que almacenaban en sus trojes. Esto con el fin de que el valor de las simientes alcanzase un precio adelantado. En este sentido, el capitular señala que la catedral de Puebla llegó a obtener ingresos hasta por el doble del valor de las semillas. Situación que le permitió cubrir los gastos de la administración y aún adquirir ganancias que acabaron en los bolsillos de los diferentes beneficiarios (incluyendo los reales novenos).⁵⁰

Doc. 04, ff. 023 f. – 023 v.

⁵⁰ Esto ponía en evidencia los notables empeños y diligencias que realizaba el cabildo de la catedral en la administración de los recursos diezmales. Los cuales ahora eran cuestionados por ciertos individuos descontentos pero inexpertos en torno a la materia (refiriéndose a Juan de Mier y Salinas). Lo que era peor, es que dichos reclamos habían puesto “en cuidado” al virrey y al Consejo de Indias, golpeando directamente al prestigio y honor de la corporación. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 024 f. – 024 v.



De acuerdo con el testimonio de Juan Jáuregui no era raro que la catedral tuviera alguna situación de adeudos con algunos particulares. Sin embargo, refiere el canónigo doctoral que la iglesia siempre procuró saldarlos, aunque esto le hubiese llevado algún tiempo.⁵¹ La última parte del informe es una respuesta en torno a la posible instauración de una administración de reales novenos separada de la masa diezmal. En este sentido, el prebendado se muestra en contra de aquella propuesta, señalando que los anteriores intentos por establecer una gestión de este tipo habían fracasado.⁵²

Los informes de los oficiales de la Real Hacienda y el parecer del Fiscal Escalante y Mendoza

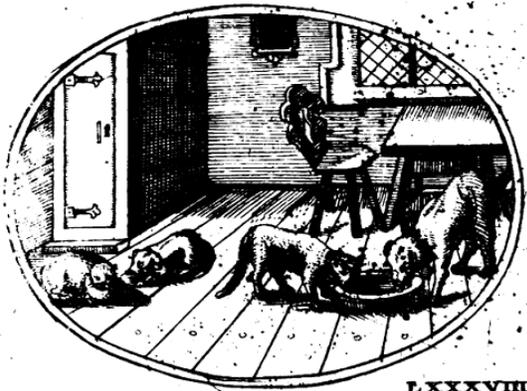
Poco tiempo después, a inicios de diciembre de 1695, arribaba también al despacho del fiscal de la Audiencia la certificación hecha por los oficiales de la Real Hacienda Sebastián de Guzmán y Córdoba, Antonio de Deza y Ulloa y José Fernández Canal. Dichos funcionarios declararon el tener constancia en los libros y papeles de su oficio (“ser gravamen y calidad, entre otras, del remate del ministerio de juez de reales novenos de los diezmos del Obispado de la Puebla de los Ángeles.”) De acuerdo con los oficiales reales, el juez tenía por obligación el presentar informes a

⁵¹ Cabe señalar que en caso de que el beneficiario hubiese fallecido, el cabildo mantenía su compromiso de pago, el cual negociaba ahora con parientes y deudos.

⁵² AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 025 f. – 025 v.

la Real Hacienda sobre el estado de la administración cada cuatro meses, así como remitir el alcance del gravamen a la Caja Real de México “por su cuenta y riesgo.” De la misma manera, el juez de reales novenos estaba obligado a presentar, a finales de cada año, relación jurada y cuenta de pago de toda la administración que había corrido a su cargo. Finalizan los oficiales señalando que aquellos interesados en ejercer el cargo de juez debían pagar una fianza de ocho mil pesos.⁵³ No obstante, Baltasar de Tovar consideró que la información de los oficiales no aclaraba las dudas en torno a cómo se hacían los enteros del impuesto. Es decir, si se realizaba de manera anual y puntual (“año cumplido, año pagado”), o bien si presentaba algunos adeudos de periodos anteriores.

De la misma manera, de acuerdo con el fiscal, lo referido, por los oficiales de la Real Hacienda, no explicitaba la posibilidad de riesgos en la gestión de los novenos en una única e indivisa administración de la masa diezmal. Por tal motivo, suplicó al virrey ordenase nuevamente a los oficiales reales remitiesen informe en donde especificaran “si la cuenta con pago que el juez de reales novenos les da cada año es del inmediato antecedente, de calidad que no haya atraso, o si le hay, y en qué conformidad.” Atendiendo a la solicitud de su fiscal, el conde de Galve ordenó se realizase el informe “como lo pide el señor fiscal.”⁵⁴



LXXXVIII.

53 AGI, Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 017 f.

54 AGI, Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 017 f. – 018 f.

De manera inmediata, los oficiales remitieron al fiscal el testimonio que se les solicitó. En este nuevo documento, Antonio de Deza y José Fernández Canal refirieron que la recaudación de los reales novenos del obispado de Puebla coincidía con “lo expresado en la certificación dada por el contador de aquella Santa Iglesia.” En otras palabras, los oficiales corroboraron que del ramo de recolección en especie no presentaba retraso. Sobre éste, refirieron que el juez de novenos recibía de la Iglesia catedral las boletas con las cantidades de granos y cultivos que le correspondían de cada una de las trojes. Para el canje de dichos papeles, a principios de cada año los jueces debían acudir con los colectores para que les hicieran libramiento “de lo tocante al repartimiento de lo causado en el [año] inmediato antecedente.” Con ello el juez de novenos podía disponer de aquellas simientes para su venta inmediata. Por otro lado, en cuanto al ramo de recaudación de reales por remate de semillas, los oficiales reconocen haber menoscabo en la congrua diezmal y, por tanto, en los reales novenos. Esto en particular por las razones esgrimidas por el contador mayor de la iglesia catedral y por el obispo Fernández de Santa Cruz, refiriendo además que dichos atrasos se venían arrastrando desde el año 1692. En cuanto a la repartición de lo recaudado, los oficiales señalaron que la iglesia entregaba al juez de novenos la cantidad en reales que le correspondía al monarca. Esto luego de haberse hecho el cálculo sobre el total del cobro anual del diezmo por este rubro. Finalmente, los oficiales refirieron que cayendo en poder del juez, el monto total de los novenos, éste procedía inmediatamente a presentar la cuenta anual en la Caja Real de México.⁵⁵

Ya con toda la información en su poder, el fiscal procedió a su debida revisión. Posteriormente remitió su parecer al virrey Conde de Galve. En dicho testimonio, con fecha del 28 de diciembre de 1695, tras una breve síntesis de la situación referida por el contador Agustín de Miqueorena, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y el canónigo doctoral Jáuregui y Bárcena. Baltazar de Tovar, sostuvo que no tenía, ni se le ofrecía qué decir respecto a la forma de adminis-

55 AGI, Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 018 f. – 018 v.

tración y recaudación catedralicia. En este sentido, el fiscal reconoció que la sala del cabildo poblano era dueña de sus derechos y acciones “de que puede usar y renunciar como le pareciere.”⁵⁶ Sin embargo, respecto a la parte que correspondía a los reales novenos, habiéndose reconocido el adeudo de dos años enteros, y teniendo la Real Hacienda necesidad de aquellas sumas de dinero, el fiscal señaló que resultaba conveniente se informase al monarca y su Consejo para que ordenase, se pusiera en arrendamiento la administración particular de dichos dos novenos. En otras palabras, Baltasar de Tovar sugería la separación de la gestión y recaudación de los novenos reales de la administración hecha por los prebendados de Puebla.

De esta manera, se respetaban las prerrogativas de la iglesia poblana para el manejo de sus recursos, al mismo tiempo que se hacían valer y respetar los intereses del monarca respecto a los capitales que le correspondían.⁵⁷ En cuanto a los adeudos, el fiscal recomendó se continuase “cobrando y enterando [tal y como] se ha practicado.” En este sentido, en lo tocante a los novenos, sería precisamente el arrendador el encargado de realizar dichas faenas, “pues más fácil sería lidiar con solo un arrendador de dicho ramo de diezmos, que no con muchos deudores que los causan como se está estilando.” El punto más destacable de la propuesta de Baltasar de Tovar es que la presenta como un experimento que debe mostrar su efectividad para poder ser implementada de manera permanente.⁵⁸

⁵⁶ AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 025 v. – 026 v.

⁵⁷ En adelante, los derechos del rey serían llevados por un particular “que hiciese asiento a pagar por tercios [tres meses] o años.” Aseguraba Tovar que en una provincia como la de Puebla no faltarían personas que estuvieran interesadas en hacer postura a la Real Hacienda para la señalada labor, en particular si se les llegaba a ofrecer “alguna conveniencia que les tuviere cuenta y utilidad de encargarse de esta administración.” AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 027 f.

⁵⁸ En otras palabras, “si la práctica manifestare

Finalmente, la propuesta del fiscal fue presentada al Tribunal de Cuentas, quien fue citado el día 31 de diciembre de 1695. Tras la revisión de las veintiocho fojas que conformaron los autos de las averiguaciones, el virrey -en común acuerdo con los oidores Jacinto de Vargas Campusano y Miguel Calderón de la Barca, así como de los contadores de la Real Hacienda- se conformó con el parecer de Baltasar de Tovar y ordenó, se lleven a cabo las medidas “tal y como pide el señor fiscal.”⁵⁹ En este tenor, se ordenó al escribano José de Angulo sacase testimonio de todos los autos del caso, mismos que entregó junto con los originales al contador Andrés Pardo del Lago el día 5 de enero de 1696 para su remisión al Consejo de Indias.



la conveniencia del arrendamiento se podrá proseguir con este medio, y de dar a entender, sin incomodidad, [que] resultara el fijo conocimiento de la mejor administración de los reales novenos en la parte donde la Santa Iglesia, por falta de trojes y de comercio, administra a reales sus diezmos.” AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 027 v.

⁵⁹ AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 028 f. – 028 v.

¿Un caso sin resolución?

No sabemos con exactitud la fecha en la que los autos de las averiguaciones virreinales arribaron a la sala del sínodo. No obstante, tenemos algunos indicios que nos permiten señalar que la correspondencia de las autoridades novohispanas estuvo en manos de los consejeros desde el verano de 1696.⁶⁰ De la misma manera, sabemos que aquellos documentos fueron remitidos al fiscal del tribunal (cuyo nombre no aparece en los testimonios) entre los meses de abril y mayo de 1697. El expediente remitido por el Superior Gobierno de la Nueva España estaba conformado por los autos y testimonios recabados en el proceso de averiguación, así como por dos cartas de Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, quien había fallecido en el mes de marzo de aquel año. En la primera de ellas, Gaspar de la Cerda (colocada al final del expediente) tan solo da cuenta de haber obedecido las órdenes del monarca, así como el estar remitiendo al Consejo el señalado expediente que daba cuenta de sus pesquisas.⁶¹ La segunda (colocada al principio del expediente) es una nueva síntesis de los testimonios dados por las autoridades eclesiásticas de la ciudad de Puebla así como la propuesta de Baltasar de Tovar sobre el arrendamiento de la gestión de los reales novenos.⁶²

60 Tal y como lo pone en evidencia el acuerdo del 26 de junio, donde el sínodo solicita al obispo de la Puebla y su cabildo el que discurrieran sobre los medios más convenientes para la recaudación y administración de los diezmos y los reales novenos, así como para la fundación de colecturías en la diócesis. AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 02, f. 001 f.

61 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 04, ff. 029 f. - 029 v.

62 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 01, ff. 001 f. - 002 v.

El fiscal del Consejo hizo la revisión de todos los documentos referidos y posteriormente externó su parecer a los miembros del sínodo. Tras un breve resumen que pretendía informar a los consejeros, grosso modo, sobre el asunto, el fiscal señala no haber noticias sobre los nuevos informes solicitados al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y al cabildo catedralicio. Por lo tanto, el fiscal señala no haber “providencia alguna que dar que el que se tenga presente en la Secretaría por si no llegase a la ocasión que corresponde.” A estas novedades, el oficial real también explicita una notificación del Tribunal de Cuentas en donde avisa que no halló los autos originales para poder remitirlos a Madrid. Si bien señala que en el archivo del Consejo se resguardaba una copia de los testimonios, remitidos por el Conde de Galve, sorprendía al fiscal el que en el gobierno de Nueva España no hubieran quedado los autos originales y que el virrey no hubiese notificado al Tribunal del envío de los testimonios.⁶³

Aquella situación originó un estado de impasse en el que el Consejo carecía de los elementos necesarios para dar una resolución adecuada a la problemática. Por lo tanto, no le quedó más que acordar, el 13 de mayo de 1697, se “aguardase los informes pedidos y escríbase al Tribunal en la forma que propone el fiscal.” Esta fue la última anotación colocada en el expediente. Lo que ocurrió después nos es difícil de precisar. Aquellos informes solicitados no se encuentran en el expediente y, por lo tanto, tampoco aparece una resolución por parte del Consejo. Si bien se han encontrado algunos otros documentos que dan cuenta de la problemática generada a partir del conflicto entre Manuel Fernández de Santa Cruz y el prebendado Juan de Mier y Salinas (origen de estas averiguaciones), estas son de años precedentes y no dan noticia sobre la resolución de esta compleja situación. Es muy probable que existan noticias sobre este particular resguardadas en el archivo histórico de la catedral poblana. Sin embargo, para nuestra mala fortuna, es un acervo que está restringido para los historiadores.

63 AGI, *Cartas y expedientes en torno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentas y reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México 471, Expediente 001, Doc. 01, ff. 003f. - 004 v.

Consideraciones Finales

A finales del siglo XVII la catedral de Puebla de los Ángeles fue una corporación que estuvo bajo la mirada de las autoridades superiores de la monarquía. Dado que, durante la década de 1690, arribaron a la sala del Consejo de Indias algunas noticias que advertían de posibles afectaciones a los intereses del rey en aquella corporación. En concreto, los informes daban cuenta del enfrentamiento que mantenían Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de aquella diócesis, y el prebendado Juan de Mier y Salinas. Más allá de los pormenores, hechos y acciones de la confrontación, los consejeros tuvieron noticia acerca de una posible mala gestión de los recursos económicos que percibía la iglesia catedral poblana y que eran administrados por su cabildo. Fondos entre los cuales se encontraban los dos novenos de la gruesa diezmal que le correspondían al monarca (los reales novenos). Aquella situación no pasó desapercibida en el sínodo ya que, por aquella época, entre los principales intereses de las autoridades de la monarquía hispánica se encontraba mejorar la situación de la Real Hacienda.

En este sentido, podemos observar que la determinación del Consejo de Indias por conocer la situación real de la administración diezmal en la catedral de la Puebla se insertaba precisamente en aquel contexto de reformas que la historiografía más reciente ha vislumbrado en el reinado de Carlos II. Aquella misión sería encomendada por los consejeros al virrey de la Nueva España, Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, Conde de Galve. Personaje que mostró, durante su gobierno, notables empeños por optimizar los recursos económicos del reino septentrional para atender las obligaciones y demandas de la monarquía. Esto a partir de una notable política de centralización en la que el virrey procuró intervenir directamente en la recaudación y gestión de dichos fondos (sin importar que esto conllevara la transgresión de las jurisdicciones de otras corporaciones y autoridades). Sin embargo, la nueva tarea encomendada por los consejeros traía consigo ciertos retos al virrey. En primer lugar, para el año de 1695 el poder del Conde de Galve había mermado considerablemente, como resultado del motín de la ciudad de México en el verano de 1692. Situación que se hizo palpable en el cambio de la conducta del

virrey, quien asumió una postura mucho más moderada y pasiva en lo sucesivo. Tal y como lo pone en evidencia su desinterés en intervenir directamente en la confrontación del obispo de la Puebla con uno de sus prebendados. En segundo lugar, porque las averiguaciones debían realizarse en torno a la jurisdicción de Manuel Fernández de Santa Cruz, personaje de notable poder y con quien, por aquellos años, Gaspar de la Cerda ya mantenía ciertas fricciones de las que no salió bien parado. Dichos aspectos podrían hacernos pensar que la encomienda del Consejo de Indias podría ser un escenario que propiciaría un nuevo enfrentamiento entre autoridades secular y eclesiástica. O en su defecto, podría hacernos creer que prácticamente fue una misión infructuosa en la que Fernández de Santa Cruz impidió las diligencias del virrey, obstaculizando todo intento de averiguación en torno a la catedral poblana. No obstante, la realidad fue, para fortuna del Conde de Galve, muy diferente.



xc.

Como se ha podido constatar a lo largo de este escrito, las averiguaciones virreinales, a través del Tribunal de Cuentas, se realizaron sin mayores pormenores. En este sentido, es de destacar la colaboración de las autoridades eclesiásticas en todo el proceso. Y es que tanto el prelado como el cabildo catedral procuraron remitir toda la información que el virrey les solicitaba “de ruego y encargo,” sin poner alguna traba, remitiéndola en el menor tiempo posible. Dos particulares podemos destacar de los informes entregados por la autoridad eclesiástica de Puebla de los Ángeles. En primer lugar, el contenido resulta del todo relevante, pues nos permite conocer la forma en cómo estaba estructurada la organización interna de la catedral, en particular de su contaduría. Esto debido a que los diferentes informantes proporcionaron detalles sobre el funcionamiento de aquel despacho. Aspectos como la organización de la gruesa diez-

mal, la gestión de la recaudación, los rubros que la componían, la forma de hacer la distribución de los fondos, el pago de salarios, así como los funcionarios que estaban implicados en dichas acciones, los cuales son referidos de manera amplia. En segundo lugar, es interesante observar cómo las autoridades eclesiásticas utilizaron aquellos informes como una plataforma para defender el prestigio de la corporación catedralicia. Misma que había quedado comprometida por el conflicto del obispo Fernández de Santa Cruz con Juan de Mier y Salinas, y de manera particular por los dichos del tesorero. Como ha podido constatar el lector, en todo momento los informantes procuraron exaltar la labor que los capitulares desempeñaron en la administración de las rentas eclesiásticas.

Esta quizá sea la razón por la cual el cabildeo y Manuel Fernández de Santa Cruz mostraron facilidades a lo largo de las averiguaciones virreinales. Pues para ellos resultaba más importante el reivindicar los logros de la gestión capitular como una evidencia del lustre y honor de la corporación eclesiástica. Por lo tanto, procuraron utilizar todos aquellos espacios y recursos a su disposición para conseguir limpiar el buen nombre de la iglesia catedralicia. Y en gran medida lo consiguieron pues, tras las deliberaciones, el Tribunal de Cuentas, encabezado por el virrey Conde de Galve, no mostraron opinión en contra de la labor administrativa de los prebendados de la iglesia catedral de Puebla de los Ángeles. Si bien reconoció la existencia de un adeudo (con alcance de dos años) en la recaudación de los reales novenos, no responsabilizó a la gestión capitular como la causante. Por lo tanto,

su recomendación para el Consejo de Indias (sínodo que daría la resolución final a la problemática) se centró en respetar la estructura administrativa de la contaduría de la catedral de Puebla, separando, única y exclusivamente, el ramo de los novenos del rey en una gestión particular (que, es preciso señalar, tendría que mostrar su efectividad para ser aplicada de manera permanente).

Para nuestra mala fortuna, la falta de documentación respecto a las determinaciones del Consejo de Indias, no nos permite conocer la resolución del sínodo. Por lo tanto, desconocemos si los concejeros compartieron la misma opinión que el virrey Conde de Galve y el Tribunal de Cuentas y si siguieron su recomendación. Esperamos que futuras investigaciones nos permitan conocer sobre este particular.



Bibliografía

Archivo General de Indias

Cartasy expedientes entorno al proceder del virrey y Tribunal de Cuentas sobre el modo de recaudación de los diezmos, rentasy reales novenos de la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles, México 471, Expediente 001, Doc. 04, f. 001 f–029 v.

El Licenciado Juan de Mier y Salinas da cuenta del estado en el que se halla la Iglesia catedral de la ciudad de Puebla..., México 312, Expediente 007, Doc. 2, 16 de enero de 1693.

El obispo de la Puebla de los Ángeles da cuenta a V.M. de las gravísimas injurias y calumnias que contra su dignidad y persona escribió el Tesorero de aquella Iglesia..., Microfilm, SRD_C_10629, 27 de julio de 1692.

Sentencia del caso judicial fulminado por el cabildo catedral de la Puebla de los Ángeles en contra de Juan de Mier y Salinas, tesorero y prebendado de aquella iglesia, Microfilm, SRD_C_10629, Diciembre 1692.

Bibliografía

Vilar, Pierre, *Catalunya dins l'Espanya moderna: recerques sobre els fonaments econòmics de les estructures nacionals*, Barcelona: Edicions 62, 1986;

Reglá, Joan, Aproximació a la Història de *Aragò*, Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1966;

Kamen, Henry, *La España de Carlos II*, Barcelona: Crítica, 1981.

Elliot, John, *La España Imperial*, Barcelona: Vicens-Vives, 1965.

Sanz Ayan, Carmen, “Los estímulos reformistas y sus límites: Fiscalidad, moneda y deuda en el reinado de Carlos II,” en *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, N° 29, Francia: Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 2018, pp. 1-20.

Torres-Sánchez, Rafael, “La insoportable carga de Leviathan. Deuda pública y alivio fiscal de los vasallos en el reinado de Carlos II,” en *Espacio, Tiempo y Forma*, N° 33, España: Universidad Nacional de Educación a Distancia, Serie IV, 2020, pp. 65-88.

Gutiérrez Lorenzo, María del Pilar, *De la corte de Castilla al virreinato de México: El Conde de Galve (1653-1697)*, Madrid: Gráficas Dehon, 1993, pp. 75-100.

Gutiérrez Lorenzo, María del Pilar, “La Real Hacienda en la época del Conde de Galve, 1688-1696,” en *Novohispania*, N° 2, México: Instituto de Investigaciones Filológicas- Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 283-378.

Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México: El Colegio de México, 2007, 645 p.

Flores Sosa, Emmanuel Michel, “Un dechado del Príncipe Eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)”, en *Humanidades, Ciencias, Tecnología e Innovación en Puebla*, Vol. 5/ N° 1, San Antonio Texas: Academia Journals, 2023, Recurso Electrónico, URL: <https://www.academijournals.com/2023-humanidades-ciencia-tecnologia-e-innovacion-en-puebla>

Pérez Puente, Leticia, “El obispo. Político de institución divina,” en Martínez López Cano, María del Pilar (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 151-184.

Mazín, Oscar, “Una Jerarquía Hispánica. Los obispos de la Nueva España”, en Gayol, Víctor (coord.), *Formas de Gobierno en México. Poder Político y Actores Sociales a través del Tiempo*, Zamora: El Colegio de Michoacán, A.C., 2012, pp. 121-142.

Iglesias Ortega, Arturo, "El Curriculum Vitae de los capitulares en el siglo XVI: El ejemplo del cabildo catedral de Santiago," en *Historia y Genealogía: Revista de estudios históricos y genealógicos*, Núm. 2, España: Universidad de Córdoba, 2012, pp. 143-170.

Torres Domínguez, Rosario, "Teólogos, canonistas y legistas: Los saberes como estrategia de promoción al cabildo de la catedral de Puebla, siglo XVIII," en Pérez Puente, Leticia, et. al. (coord.), *Poder y privilegio: Cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Investigación-UNAM, 2016, pp. 151-171.

Traslosheros, Jorge E., "Audiencia Episcopal (DCH)," en *Max Plack Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, N° 2021-12, Frankfurt: Max Plack Society, 2021. Recurso electrónico: <https://ssrn.com/abstract=3869661>

Flores Sosa, Emmanuel Michel, "Un obispado bajo la mira del virrey y un prelado celoso de su jurisdicción. Los pareceres del conde de Galve y Manuel Fernández de Santa Cruz ante el Consejo de Indias: 1696-1697," en *Allpanchis*, N° 87/ Año XLVIII, Arequipa: Universidad Católica de San Pablo, 2021, pp. 289-322.

Celaya Nádez, Yovana, *Alcabalas y situados. Puebla en el sistema fiscal imperial. 1638-1642*. México: El Colegio de México, 2010, pp. 61-66 y 113-115.

Vázquez Delgado, Sarahy, "Puebla: un centro abastecedor de víveres para la Armada de Barlovento y la Nao de China, 1640-1658," en *Analéctica*, Vol. 7/ N° 44, Argentina: Arkho Ediciones, 2021, pp. 1-18.

Alfaro Ramírez, Gustavo, "El abasto de cereales en la Puebla del siglo XVII. El trigo blanquillo, la alhóndiga y el 'pósito' tocinero", en Cervantes Bello, Francisco (coord.), *Las dimensiones sociales del espacio en la historia de Puebla (XVII-XVIII)*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001, pp. 91-110.

Alfaro Ramírez, Gustavo, "Administración y poder oligárquico en la Puebla borbónica, 1690-1786", tesis de doctorado en Historia, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, 507 p.

Calvo, Thomas, "Algunas historias de granos en medio de fluctuaciones planetarias: México y Cartagena de Indias en 1690-1692," en Arrijoa Díaz Viruel, Luís Alberto et. al. (eds.), *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica. Siglos XVII-XX*, Zamora: El Colegio de Michoacán-Universidad de Alicante, 2016, pp. 269-294.

Pérez Puente, Leticia, "Diezmo eclesiástico (DCH)," en *Max Plack Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, N° 2023-02, Frankfurt: Max Plack Society, 2023, Recurso electrónico: <https://ssrn.com/abstract=4345926>

Sánchez De Tagle, Esteban, *La fuerza de las costumbres. El poblamiento de Indias y la noción de ciudad; atando cabos*, México: Secretaría de Cultura, 2022, pp. 25-50.

Francisco R. *Historia económica de la Nueva España en tiempos de los Austrias*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 286-293.

Calderón, Clímaco, *Elementos de Hacienda Pública*, Bogotá: Banco de la República, 2018, pp. 275-278.

Mazín, Oscar, *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y Agentes de las catedrales hispanas nuevas en la Corte de Madrid*, Vol. 1, México: El Colegio de México, 2007, p. 19.



LA CIUDAD DE PUEBLA DESPIDE CON TRISTEZA A SU PASTOR

Guadalupe Pérez Rivero Maurer

Doctorante ICSYH-BUAP

Resumen

Durante el Virreinato, en los siglos XVI, XVII y XVIII mientras el Trono y el Altar caminaban al unísono, las ceremonias realizadas alrededor de la muerte y sepelio de los obispos fueron acontecimientos de gran relevancia religiosa, social y política, ya que aquí en la ciudad Episcopal de la Puebla de los Ángeles estaba la sede del obispado. Las ceremonias como ésta, hechas al Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún seguían un protocolo previamente establecido desde el III concilio Provincial Mexicano, hasta la Real Pragmática.

Palabras clave: obispo, ceremonias fúnebres, túmulos, exequias, posas, féretro, responsos.

Abstract

During the Viceroyalty, in the 16th, 17th and 18th centuries, while the Throne and the Altar are joined, the ceremonies held around the death and burial of bishops were events of great religious, social and political relevance since the seat of the bishopric was located here in the Episcopal city of Puebla de los Ángeles. Ceremonies such as this one, held for Bishop Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún, followed a protocol previously established from the Third Mexican Provincial Council to the Royal Pragmatic.

Keywords: Bishop, funeral ceremonies, burial mounds, coffin, responses,

La ciudad de Puebla despi- de con tristeza a su pastor

Dentro del coloquio intitulado “El Mundo Eclesiástico Indiano en tiempo de Manuel Fernández de Santa Cruz” no podía faltar el ritual de las honras fúnebres de tan egregio personaje, razón por la cual nos decidimos a narrarlas, no desde el punto de vista de las honras que el cabildo catedralicio le tenía que hacer, sino desde el gobierno de la ciudad, es decir, del cabildo civil ¿Qué obligaciones tenía el cabildo o regimiento de la ciudad episcopal de la Puebla de los Ángeles para su obispo el día de su muerte y el día del funeral? ¿Participaba en la ceremonia luctuosa de su entierro y en el novenario o todo lo organizaba el cabildo catedralicio?

Para responder utilizamos las fuentes primarias de las *Actas del Cabildo*, donde en cada junta se escribían los asuntos y los acuerdos, y el maravilloso *Libro de Patronatos*, donde al buscar los Santos Patronos de esta ciudad nos habíamos encontrado con las especificaciones para los entierros de los obispos, así como la narración de este funeral. En las Actas del Cabildo Civil Libro # 34 foja 405 y siguientes, del 3 de febrero de 1699, encontramos la noticia de la muerte del Señor don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún descrita así:

ese día la Nobilísima ciudad dijo que en atención a que el Ilustrísimo y Rev. y Exo. señor, don Manuel Fernández de Santa Cruz, meritísimo Obispo de este obispado del Consejo de su Majestad su amantísimo prelado falleció y pasó de esta presente a mejor vida el domingo próximo pasado que se corre primero de este mes de febrero de 1699 en el pueblo de Tepeojuma a tres leguas de la Villa de Atlixco andando en el cumplimiento de la obligación pastoral de la vicaría, beneficios y curatos de su obispado y a lo mucho que honró y favoreció a esta Ciudad, es necesario de adelantar las demostraciones del gran sentimiento y pesar con que en común y cada uno en particular se haya a pérdida de tan gran consideración y que mediante ...

El acta reporta el deceso ocurrido el 1ero de febrero de 1699 en el Pueblo de Tepeojuma. Su cuerpo, previamente embalsamado fue trasladado a la ciudad donde el escribano del cabildo reporta que había llegado a las 5 de la mañana, el día de la Candelaria, dos de febrero. No se nota en las actas que los regidores estuvieran sorprendidos, ya que era una noticia esperada, porque las campanadas de la catedral habían llamado a “rogativas”, los días anteriores pidiendo oraciones para su salud. El primero de febrero, día de su muerte, ésta había sido anunciada a la ciudad con campanas fúnebres en un ritual específico, establecido desde el III Concilio Provincial Mexicano de 1585, que la Doctora Montserrat Galí describe con sumo detalle, cuando abordó el tema de los entierros de Obispos de Puebla, incluyendo noticias sobre las Capillas Musicales de la catedral, la música y los músicos de la Catedral Angelopolitana¹, (que “se toque muy pausadamente la campana mayor sesenta veces, después todas las campanas mayores y menores, se toquen tres veces solemnísimamente con sonido fúnebre.”²). El ritual establecía tocar campanas fúnebres durante todo el novenario, tanto al medio día como al caer la noche, sin contar el día del entierro, donde el ceremonial exigía más sonoridad.

Desde su llegada a la ciudad en la madrugada del lunes 2, el Excelentísimo Señor Obispo fue llevado a su Palacio y colocado en una amplia sala, donde también se habían colocado tres altares para officiar la santa misa. El cuerpo del Obispo fue revestido con el ornamento pontifical de color morado y... “colocado sobre una cama dorada con colgaduras de damasco azul con igual rodapié tendidas las manos sobre dos cojines de terciopelo morado guarnecidos de galón de oro con el ornamento de tela morada, calzado con chinelas de tela del mismo color amorta-

1 Gali Boadella, Montserrat, “Ritual y música en las honras fúnebres de los obispos poblanos” en el coloquio Musical organizado por el Seminario Nacional de Música de la Nueva España y el México independiente, *Lo sonoro en el Ritual catedralicio, Iberoamérica siglos XVI-XIX*, México, UNAM, Musicat, 2005

2 Estatutos Ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en el año del Señor de MDLXXXV, Barcelona, imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 1870, Capitulo V p 542 y siguientes. Citado por Galí Boadella

jado con sus vestiduras pontificales moradas”.³

Momentos más tarde, todos los capitulares del Cabildo Catedralicio revestidos con las capas pluviales, acompañados por el resto del clero, sin faltar uno, llegaron en procesión a la sala donde estaba el cuerpo de su Ilustrísima para los primeros responsos. Todo el clero y los religiosos congregados en catedral pasaban a oficiar misa y cantar los responsos. Mientras todo esto ocurre en el Palacio Episcopal, las casas reales o casas del ayuntamiento también han tenido movimiento. El portero del cabildo Joseph de Zumaya había llamado con el billete usual a todos los regidores a sesionar para resolver su participación en estos tristes sucesos. Ellos como ciudad debían participar en las ceremonias luctuosas a su amado prelado



Aunque el ceremonial fúnebre era llevado a cabo por el gobierno eclesiástico con su cabildo catedralicio, las ciudades, por ser unidad política de base, sede del Obispo y su gobierno, así como por el papel que tenían dentro de la monarquía, debían asistir y participar, mostrarse en esas ceremonias barrocas, donde el lugar en la procesión hacia visible su poder y, por ende, el poder del rey.

La participación en los duelos y en los en-

³ AHMP, Libro de Patronatos # 1, fojas 260 y siguientes

tierros estaba reglamentada, tanto por las Ordenanzas, como por la Real Pragmática, y por supuesto por la piedad y las buenas costumbres de una ciudad Episcopal que despide con tristeza a su prelado. El cabildo acuerda dar el pésame al sobrino del Señor Obispo, don Matheo Fernández de Santa Cruz, marqués de Buenavista y alto funcionario de la Real Hacienda, quien acababa de llegar a la Angelópolis para participar en el funeral. Para ello se comisiona a los capitanes y regidores Don Alonso Díaz de Herrera y a don Manuel Alfonso de Mozárabe, para que “en nombre de la ciudad manifiesten el grave pesar y sentimiento en la que se haya esta ciudad...y que están prestos con la atención debida para asistir a todo lo que convenga a su desempeño⁴”. Se nombró también al escribano del cabildo don Miguel Cerón Zapata para que a nombre del ayuntamiento vea a los señores Doctores Don Carlos López Farfán y don Ignacio Díaz de la Barreda, prebendados de la Catedral, para acordar las disposiciones del entierro y ver en lo que se puede ayudar. El escribano Don Miguel Cerón Zapata también debía encontrarse con el Licenciado Nicolás Álvarez, macero de la catedral, para acordar el modo en que había de hacerse. En realidad, era confirmar el lugar que el ayuntamiento, en cuerpo de ciudad, ocuparía en el cortejo fúnebre en los espacios designados para la celebración de la misa y del entierro. Por ende, se comisionó también al portero del cabildo Don Joseph de Zumaya para que trasladase los sitiales del cabildo a la catedral (“se dispondrá el modo con que ha de asistir la ciudad que ha de ser conforme a la costumbre yendo después del preste y sus acompañados, inmediatamente la ciudad en forma, con sus maceros con las masas descubiertas⁵”).

El cabildo en esta sesión del día 3 acordó pregonar auto, advertir al Gobernador de los Naturales para que las calles por donde había de pasar el féretro con sus posas estuvieran limpias y barridas, levantados los puestos y perfumadas con enramadas de albahaca. Los regidores encargados, debían ver que estuviesen erigidos los 9 templetos para reposar el féretro de su excelencia durante el recorrido fúnebre. A esos lugares se les denominaba “posas,” que según Montserrat Galí y Galia Greta Hernández variaron en número, conforme la

⁴ AHMP, Actas del Cabildo Civil Libro, # 34 foja 405 y siguientes

⁵ *Ídem*

época y las circunstancias del Obispo⁶. Sabemos que para Don Manuel se erigieron 9, pintadas en el mapa, que se expondrá al final del texto, muy parecidas a la procesión de Corpus Christi que año con año celebraba gustoso Fernández de Santa Cruz.

El cabildo civil, en esa reunión del martes 3 de febrero, acordó que el mayordomo de propios, Don Joseph Pulgarín y Salgado mandara hacer unos capotillos morados de luto para los maceros, mismo acuerdo que encontramos en el libro de Patronatos escrito por don Basilio de Arteaga y Solórzano: “mande fabricar dos gorras con sus capas en color morado y no el rojo acostumbrado⁷”. Estos maceros presidían siempre las procesiones formales de los regidores cuando el cabildo asistía en “cuerpo de ciudad”.

El momento culminante de esta ceremonia fúnebre, de gran relevancia tanto religiosa como social y musical, lo constituía el desfile por las calles con el cuerpo, que culminaba en la Iglesia Catedral para su entierro en la cripta de los Obispos. Esta procesión, como todas las que se llevaron a cabo en la Nueva España, mostraba la organización social de todo el reino, escenificando el papel y el estatus de cada uno de los estamentos, tanto religiosos como políticos. Además, este ritual fúnebre a cargo del Cabildo Catedralicio exhibía el gran poder convocador de la religión, así como el papel fundamental de la Iglesia en la sociedad Novohispana.

El día del entierro jueves 5 de febrero a las 3 de la tarde salió el cortejo fúnebre desde el Palacio Episcopal. La procesión perfectamente organizada bajo el repique de las campanas fúnebres mostraba claramente el orden de prelación en una sociedad perfectamente estratificada y vertebrada como eran todas estas sociedades estamentales del Antiguo Régimen. El documento del *libro de Patronatos* nos narra:

todos los estandartes de las cofradías de esta ciudad siguiéndose a esto la cofradía de la Santa Caridad

6 Hernández Rivero, Galia, “La capilla de música en el entierro de un obispo: el efecto sonoro en una ciudad episcopal”, en Gali Boadella, Montserrat, (coord.) , *Rituales sonoros en una ciudad episcopal, Puebla siglos XVI-XIX*, México CIESAS-BUAP, 2013

7 AHMP, Libro 34, *Ibidem*.

con sus hachas en la mano inmediatamente la 3era orden de nuestro padre Señor San Francisco con sus velas en mano (como es costumbre) luego siguió la Cruz del Curato de la Santa Iglesia Catedral bajo la cual iba el colegio de San Pedro y San Juan en orden de comunidad y al fin el del Emo. y teólogo de San Pablo con los actuales colegiales y los pasados parados en habito clerical , incorporaciones con dicho colegio siguiendo a esto las Santísimas Religiones y sus cabezas (sus rectores) por su antigüedad remudándose en cada esquina a cargar el cuerpo conforme su graduación⁸.

En realidad, iban primero los menos importantes: los gremios y las cofradías con sus estandartes y campanillas multicolores observados por todos los vecinos, que se congregaban en la Plaza Mayor y las calles aledañas para observar, pero también para despedir a su amado pastor. Seguían los colegios Mayores, con sus llamativas togas, cada uno con sus respectivas hachas de cera de Venecia de cuatro pabilos encendida, después la tercera orden, es decir, los franciscanos de la Tercera Orden y luego, el clero regular con sus cruces altas ciriales y candelas cantes y prestes. Aquí hablamos de Dominicos, Agustinos, Franciscanos, Dieguinos etc. Le seguía la clerecía (todo el clero secular de vicarios, párrocos etc.) y el cabildo catedralicio “*vestido de pontifical*”, con las capas doradas pluviales cargando el cuerpo del Obispo y al final el cabildo secular (todos de luto con sus candelas encendidas). Iba el Alcalde Mayor don Pedro Fernández de Santillana, caballero de la Orden de Santiago, los dos alcaldes Ordinarios, y toda la “muy Noble, Cesárea, Augusta y leal ciudad” representada por los regidores, así como la familia del prelado.

El cortejo fúnebre salió del Palacio Obispal, se dirigió rumbo al Portal de Borja para doblar en la Calle de los Herreros. Allí estaba la 2da posa en donde el Cabildo Civil con los regidores tomaba el turno de cargar el féretro hasta la tercera posa, colocada en el Convento de la Santísima Trinidad, enseguida, se dirigía al convento de Santa Catalina donde torcía hacia la calle de la Carnicería (hoy 2 Oriente-poniente), salien-

8 AHMP, Patronatos, *Ibidem*, p. 265

do hasta la calle de mercaderes (hoy dos sur), para atravesar la Plaza mayor, momento en que los padres Jesuitas cargaban el cuerpo. En cada posa la Capilla Musical de la catedral entonaba los responsos y cantaban las honras fúnebres.



Ruta del sepelio con las 9 posas

Ya en la Catedral el cuerpo fue colocado en un túmulo ordenado por el Virrey pese a que el Obispo Santa Cruz había dispuesto que no lo quería. Los regidores se sentaban en sus lugares previamente trasladados por el mayordomo de cabildo. Al terminar la Santa Misa, el féretro con el cortejo daba la vuelta al Altar de los Reyes, para ser depositado en la cripta para los Obispos.



Grabado del interior de la Catedral de Puebla.

A esta ceremonia del entierro le seguía el novenario y honras fúnebres, durante nueve o diez días, donde los sermones, impresos todos ellos para este obispo, son signo de las relaciones humanas entre el Pastor y su rebaño, ya que fueron hechos por contemporáneos del prelado. Por ejemplo, el día de las exequias, el Dr. Joseph Gómez de la Parra, canónigo magistral de la catedral fue el encargado de pronunciar el sermón, que

más tarde se imprimiría, donde se observa otras facetas del prelado: la manera como enfrentó la enfermedad, su celo para el cumplimiento de sus deberes obispales, su caridad para los pobres, así como su cariño para determinadas congregaciones. Es sabido que Fernández de Santa Cruz regaló su corazón a las monjas agustinas recoletas de Santa Mónica y que al beaterio de Santa Magdalena lo convirtió en las dominicas de Santa Rosa.



Reliquia con el corazón del Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Ex Convento de Santa Mónica, Puebla, hoy Museo INAH.

El panegírico de Gómez de la Parra es muy conmovedor, narra también cómo en el momento de conocerse la gravedad de la enfermedad, se organizaron rogativas, mientras las campanas de la catedral, de las iglesias y de los conventos “clamaban” al cielo por su salud. Dentro del Novenario, celebrado con la asistencia de todos los estamentos de la ciudad, una debía estar a cargo del ayuntamiento civil. Es por eso, que en el libro de Actas del Cabildo el jueves 12 de febrero de 1699, se acuerda que se celebren las honras fúnebres en la Iglesia del Espíritu Santo. Siendo los responsables, para invitar al Cabildo Catedralicio y a todas las órdenes religiosas, los regidores Don Alonso Díaz de Herrera y don Manuel Alonso de Mozárabe, quienes además tenían la comisión de invitar a Fray Diego de Gorospe e Irala, electo Obispo de Nueva Segovia para que se encargara de predicar el sermón. Al final del Acta se pide se agradezca al padre jesuita Juan de Estrada, cuyas facilidades que dio para estas honras fúnebres que organizó el cabildo civil.

Bibliografía

Archivo Histórico Municipal de Puebla: Libro de actas del cabildo # 34

Archivo Histórico Municipal de Puebla: Libro de Patronatos 1

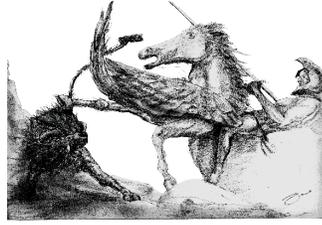
Báez Hernández Montserrat, “*El corazón del obispo entre la pluma y el pincel. Correspondencias del texto a la imagen en el retrato del obispo Manuel Fdez. de Sta. Cruz*”. Encrucijadas interdisciplinarias. València: Universitat de València, 2023, sacado de Academia edu. 30 de mayo de 2024 <https://doi.org/10.7203/PUV-OA-621-1>

Flores Sosa, Emmanuel Michel, *Un dechado del príncipe eclesiástico: Puebla de los Ángeles durante la gestión del Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*, Tesis doctoral el Colegio de México, México 2020

Gali Boadella, Montserrat, (2015) “Ritual y música en las honras fúnebres de los obispos poblanos” en el coloquio Musical organizado por el Seminario Nacional de Música de la Nueva España y el México Independiente, *Lo sonoro en el Ritual catedralicio, Iberoamérica siglos XVI-XIX*, México: UNAM, Musicat., 2015

Gali Boadella, Montserrat, (coord.) *Rituales sonoros en una ciudad episcopal, Puebla, siglos XVI-XIX*, México: CIESAS-BUAP, 2013

Salazar Andreu, Juan Pablo, *Algunos aspectos jurídicos y políticos de los Obispos de Puebla periodo de los Austrias*. México: Ed. Porrúa 2018



El Dechado de príncipes dibujado por Miguel De Torres: Propuesta para una lectura figurativa

Concepción Zayas

Resumen

El *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa, y ajustada vida el ilustrísimo y excelentísimo señor don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún*, vida hagiográfica escrita por el mercedario Miguel de Torres, repite una serie de tropos literarios que reiteran una significación bajo la apariencia de ser un ornamento estilístico. ¿Qué mensaje en torno a la religiosidad y pensamiento de la época se entreteje por tales tropos literarios y por qué el autor recurrió a ellos? Más que dar respuestas, este artículo abre preguntas; y la invitación a considerar el análisis del lenguaje alegórico como una herramienta historiográfica para un mejor conocimiento de la historia cultural novohispana.

Palabras clave: lenguaje alegórico, Nueva España, filosofía y religión.

Abstract

El *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa, y ajustada vida el ilustrísimo y excelentísimo señor don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún* is a hagiographic life written by the Mercedarian Miguel de Torres who repeats a series of literary tropes that reiterate the semantic under the stylistic ornament's appearance. What's the messages about the religiosity and thought of the time by such literary tropes and why did the author resort to them? More than giving univocity's answers, this article raises up questions; and it's the reading invitation to consider the analysis of allegorical language as a historiographical tool to approach the cultural history of New Spain.

Keywords: Allegorical language, New Spain, Philosophy and religiosity.

En homenaje a Montserrat Galí Boadella

Durante dos décadas, mi línea de investigación ha analizado cómo el lenguaje alegórico pudo emplearse por algunos autores novohispanos para transmitir mensajes que aludían a una religiosidad heterodoxa.¹ Una lectura más allá de la mera literalidad, desentraña dimensiones semánticas que subyacen bajo la figura retórica. Las cuales apelaban a una interpretación simbólica, que exigía el conocimiento de una cultura de referencias compartidas. El uso de figuras y metáforas se utilizó, en no pocas ocasiones, como velo para ocultar, buscando proteger al grupo que los emitía y recibía.²

De las diferentes funciones a las que el lenguaje alegórico invita a meditar, la breve muestra que aquí presento analiza los posibles sentidos no literales que se hallan detrás de ciertas figuras del lenguaje, reiteradas por el mercedario Miguel de Torres en el *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa, y ajustada vida el ilustrísimo y excelentísimo señor don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún*.³

1 Zayas, Concepción, *Ana de Zayas escritora y maestra de espíritu*, Puebla: BUAP, 2017. También Zayas, “Fuentes neoplatónicas y hermetismo en la heterodoxia de la seglar Ana de Zayas (Puebla de los Ángeles, 1690-1696)”, *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, Vol. LXXI-2, Sevilla, 2014. Zayas, Concepción, “Catarina de san Juan: Filósofa” (Puebla de los Ángeles, s. XVII), *Trayectos del Fulgor. Libros y Viajes en la circulación de saberes s. XVI al XXI*, Llián Illiades y Ana Ma. Huerta (editoras), Puebla, University of Delaware, Ins. Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego BUAP, 2017, pp. 233-262.

2 Vermeir, Koen, “Openness versus Secrecy Historical and Historiographical Remarks”, *The British Journal for the History of Science*, Vol. 45, N° 2, Reino Unido: Universidad de Cambridge, 2012, pp. 165-188.

Cf. Zayas, “Fuentes neoplatónicas...”, ob. cit. En España Vega, María José, “Leyendo entre líneas”, *Revista de Literatura*, No. 120, Madrid: Fundación Caja Madrid, 2006, 1337.

3 Aquí me basaré en el impreso de la segunda edición: Torres, Miguel de, *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa, y ajustada vida el ilustrísimo y excelentísimo señor don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún*, Madrid, Manuel Román, 1709. Escrita por el sobrino de sor Juana Inés de la Cruz, el mercedario Miguel de Torres (1678-1737).

Como intento demostrar, en esta Vida el ramaje de alegorías recrea un reflejo de la unidad cosmológica y sus correspondencias, evocando una concepción filosófica de lo sagrado, una moralidad o doctrina, según el significado del propio término *tropología*. Tal concepción se remonta a las filosofías recopiladas por escrito en los *Diálogos* platónicos, transmitidas a lo largo de los siglos con sus variaciones, maquillajes, y adaptaciones a la reinterpretación cristiana, dependiendo del momento histórico y su circunstancia. Tanto en la Península como de la Nueva España⁴ se manifiesta, en una parte importante de su producción escrita, que las imágenes alegóricas de la época tenían el valor de figuraciones de las ideas platónicas.⁵ No en balde en numerosas ocasiones los escritores novohispanos se refieren al filósofo ateniense como “el divino Platón”.



Para Platón y su tradición a lo largo de la historia, la unidad de todo lo que existe es regida por la causa primera, se cree que todo posee un sentido, gracias a la Causa que ha dejado signos en cada ser.⁶ Plotino (205-270) iniciará en Egipto la escuela neoplatónica de Alejandría, y específicamente Proclo (412-485), transmite el sistema filosófico

4 Consúltese la erudita investigación de Serés, Guillermo, *Historia del alma (Antigüedad, Edad media, Siglo de oro)*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 2019.

5 Gombrich, E., *Imágenes simbólicas*, Madrid: Alianza Forma, 1994. Cf. Méndez Bañuelos, Sigmund Jadmar, “Ingenio y construcción alegórica en dos arcos triunfales novohispanos”, en Mayer, Alicia (Coord.), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2018, Vol. I, p. 35-66.

6 *Alsina Clota, José, Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona: Anthropos, 1989.

al Dionisio Areopagita (s. V-VI)⁷ Quien, desde su versión cristianizada, ejercerá una gran influencia durante la Alta Edad Media. Juan Escoto Erígena (810-877) traduce los escritos del Areopagita, el llamado *Corpus Dionisiaco*, y las obras de los neoplatónicos cristianos Gregorio de Nisa (335-394) y Máximo Confesor (580-662).⁸ La tradición platónica cristianizada del Dionisio seguirá viva a través de autores como Nicolas de Cusa (1401-1464), Tomás de Kempis (1380-1471), y el heterodoxo Meister Eckhart (1260-1328), entre otros menos conocidos. En la temprana Edad Moderna, Marsilio Ficino bajo el patrocinio de Cósimo Medici traducirá a todo Platón y su escuela, sentando la base filosófica del Renacimiento con la llamada escuela neoplatónica florentina. La cual seguirá influyendo en los novohispanos a través de los humanistas, que tradujeron al latín prácticamente todos los clásicos griegos, teniendo en primer orden a Platón y Proclo.⁹

Una síntesis de corrientes heterogéneas encontradas en puntos comunes se funde en los autores novohispanos del XVII. Gran influencia ejercieron las plumas jesuitas, tanto las ortodoxas como las que no lo fueron tanto, la espiritualidad carmelita y franciscana, la herencia humanista, reflejada en las literaturas que se produjeron durante el Siglo de Oro, entre otros eslabones importantes.¹⁰ Hay que recalcar la fluida frontera entre las fuentes patrísticas y las filosóficas clásicas, la abierta vocación de reconciliarlas heredada del Renacimiento y el Humanismo produce, en gran medida, el sincretismo de fuentes que caracterizó a la época.¹¹ Cada caso específico merece un

7 Proclo, *Lecturas del Cratilo de Platón*, Madrid: Akal, 1999.

8 Harrington, Michael, "Eriugena and the Neoplatonic Tradition", en Guiu, Adrian, *A Companion to John Scottus Eriugena*, Boston: Brill, 2020, pp. 63-91.

9 Schmitt, Charles B. Skinner, Quentin (eds.), "Humanism", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 113-138, p. 135. Con relación a la nueva España, amplia bibliografía sobre el tema: Zayas, Ana de Zayas: *maestra de espíritu...*, ob. cit.

10 Stolzenberg, Daniel, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press, 2013. Consúltense bibliografía en Zayas, *Fuentes neoplatónicas...*, ob. cit.

11 También sobre sor Juana, ver la perspectiva de Rocío Olivarez Zorrilla, en su abundante producción académica se hallarán las fuentes de diversas influen-

minucioso análisis para poder determinar, con la mayor precisión posible, el grado de influencia que una u otra veta tiene en cada escrito.

Este artículo aplica la línea de interpretación que he venido trabajando; y pretende abrir preguntas sobre lo que Miguel de Torres podría estarnos diciendo acerca de su sociedad, religiosidad y cultura a través del lenguaje figurativo empleado en la Vida del obispo Fernández de Santa Cruz. Extiendo a esta hagiografía la propuesta de Galí Boadella sobre analizar los sermones como fuente histórica, desentrañando su máscara figurativa mediante el conocimiento del contexto bibliográfico, acudiendo a las fuentes intertextuales.¹²



Alumbrada por la tradición platónica, mi investigación analiza la polisemia de los tropos literarios como una herramienta que contribuirá a las diversas investigaciones historiográficas sobre este periodo. Parfraseo a Angus Fletcher, en su propuesta de realizar una aproximación histórica que comprenda la evolución, y la función, de la literatura alegórica¹³ para entender periodos y sociedades concretas. Dada la complejidad del tema y la brevedad a la que aquí debo ceñirme, presento a continuación sólo la primera parte, de un trabajo más amplio, sobre la interpretación no literal del Dechado de príncipes.

Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún (Palencia, 1637- Puebla, 1699) fue obispo de la Angelópolis de 1677 a 1699. Se le estudió durante el

cias.

12 Galí Boadella, Montserrat, *Estudios acerca de una ciudad episcopal, Puebla siglos XVII a XIX*, Puebla: BUAP-ICSyh, 2023, p. 37.

13 Fletcher, Angus, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*, Madrid: AKAL, 2002.

siglo XX, predominantemente como un satélite que obstaculizó la luz del gran genio de sor Juana Inés (Nepantla, 1648 - Ciudad de México, 1695). Por no reiterar información que ya he publicado, sólo puntualizaré aquí que la monja jerónima no fue la única mujer notable con quien el prelado tuvo una relación cercana. Además de las monjas de los conventos que él apoyó, dos cultivadas seglares, Ana de Zayas y Luisa de Herrera Peregrina;¹⁴ cuyos casos prueban la empatía de Fernández de santa Cruz por otras mujeres letradas, quienes desarrollaron su intelecto de forma autónoma, o fuera de los centros educativos oficiales para la población femenina.

Actualmente, diversos investigadores intentamos completar el rompecabezas sobre don Manuel y los grupos intelectuales relacionados o, incluso, amparados bajo su mitra. Mujeres y hombres, religiosos y seglares que estuvieron en estrecha comunicación con el prelado durante las dos últimas décadas del siglo XVII, sus casos están siendo desenterrados de los archivos históricos y bibliotecas antiguas para derrumbar muchos supuestos infundados.¹⁵ Ejemplo de ello es el legajo que hallé en el Archivo de Indias donde se comprueba que el arzobispado de México fue ofrecido a Fernández de santa Cruz antes que a Aguiar y Seijas. Y que el obispo tuvo ocasión en dos ocasiones de ser nombrado arzobispo, a lo que declinó. Esto desmantela una divulgada afirmación de Octavio Paz, quien supuso una rivalidad entre ambas jerarcas por el arzobispado, arguyendo que tal enemistad tuvo una repercusión fatal contra sor Juana.¹⁶

14 Zayas, *Ana de Zayas...*, ob. cit. Galí Boadella, *Ciudad episcopal...*, ob. cit., p. 484.

15 Principalmente divulgados por Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México: Seix Barral, 1982. El resto de los autores afines a esta perspectiva son analizados rigurosamente por Soriano Vallès, Alejandro, *Sor Filotea y sor Juana*, Toluca: Gobierno del Edo. de México, 2014. Algunos también referidos en mi artículo: Zayas, Concepción, "Vieira no Mexico", en *Dicionário Padre António Vieira*, Vol. VI, Lisboa: Universidad de Lisboa y Círculo de Lectores, 2017, pp. 222-231.

16 Zayas, Concepción, "La escritora alumbrada Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz", *Anuario de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos*, LVIII-I, Sevilla: 2001, pp. 61-81. Revítese también a la erudita Bénassy-Berling, Marié-Cecile, "Sobre el hermetismo de sor Juana Inés de la Cruz", en Monika Bosse, et. al. (eds.), *La creatividad femenina en el*

Vale la pena hacer una mención especial a la investigación de Alejandro Soriano Vallès, quien en sus numerosas publicaciones ha sido pionero y el principal investigador que replanteó la figura de Fernández de santa Cruz y su relación con la genial sor Juana Inés. El desarrollo de la argumentación de Soriano se ha basado en documentos de archivo y un acucioso conocimiento de las fuentes patristicas.¹⁷ Además de haber hallado dos cartas que demuestran la relación afectiva entre la monja jerónima y el prelado de Puebla, Soriano ha desarmado acuciosamente ésta y otras imprecisiones de Paz.¹⁸

Hoy existe una nueva línea de análisis,¹⁹ abordada desde la historiografía con extensos trabajos monográficos como los de Montserrat Galí Boadella y Emmanuel Flores Sosa.²⁰ O el acercamiento filológico que realicé para obtener el grado; también los artículos de Pedro Rueda, Iván Escamilla y Jesús Joel Peña.²¹ Así como las investigaciones de Adriana Alonso, Lidia Gómez,²² entre otros

mundo barroco hispánico, Erfurt: Edition Reichenberger, 1999, vol. 2, pp. 629-638.

17 Soriano Vallès, Alejandro, *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, México: UNAM, 2000.

18 Soriano, *Sor Filotea y sor Juana...*, ob. cit.

19 Véase la favorable actitud del obispo para la conversión no violenta de los indígenas en el estudio introductorio de Manuel Pérez y Ana Silvia Valdés Borja, "Estudio Introductorio," en Ricardo Villavicencio, *Diego Jaimés, Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2021.

20 Galí Boadella, *Estudios acerca de una ciudad episcopal...*, ob. cit. Flores Sosa, Emmanuel Michel, *Un dechado del príncipe eclesiástico: Puebla de los Ángeles durante la gestión del obispo Manuel Fernández de santa Cruz (1675-1699)*, tesis doctoral, México: COLMEX, 2020.

21 Escamilla González, Iván, "El Siglo de Oro vindicado, Carlos de Sigüenza y Góngora, el conde de Galve y el tumulto de 1692", en Mayer, Alicia (Coord.) *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 2002, pp. 179-203. Véanse los trabajos de Rueda, Pedro, "Libros y lecturas portuguesas del obispo poblano Manuel Fernández de santa Cruz", *Historia*, 36, Sao Paulo: 2017, pp. 1-29; Peña, Joel, "Autores portugueses del siglo XVII para un obispo de Nueva España", en *Lusitania Sacra* 25, Lisboa: Enero-Junio, 2012, pp. 3351.

22 Alonso Rivera, Adriana, *La imagen en el con-*

historiadores que han hecho innovadoras aportaciones para entender la complejidad del obispo de Puebla y su mundo. En lo que se refiere a mi investigación, debo a los acervos inquisitoriales, el haberme encontrado con el obispo. Éste fungió como protector de Ana de Zayas, escritora seglar procesada por alumbradismo; ella le dedicó varios textos con un sentido oculto, titulados “Anillo de topacio” o “círculo perfecto”. Habla del prelado en varios de sus escritos, lo cual resulta comprensible ya que Fernández de santa Cruz salvó su vida dos veces. La primera, separándola de su marido, quien la tenía amenazada de muerte; la segunda ocasión fue interviniendo por ella para que el Santo Oficio de la ciudad de México no la tomara presa.²³

El obispo Manuel era entonces uno de los hombres más poderosos de la Nueva España, cuando salva a Ana de Zayas de la Inquisición acababa de ser nombrado, por segunda vez, virrey; cargo al que declinaría para seguir ocupando la mitra poblana, como ya referí.²⁴ Este prelado, a quien conocí a través de la mirada de aquella heterodoxa, tenía poco que ver, o nada, con el retrato que reprodujo la versión de Paz. Tan dispares concepciones sobre el carácter del mismo personaje, y su relación con Zayas, la heterodoxa, y la poeta sor Juana, fue el inicio de mi investigación encausada a saber más sobre Fernández de santa Cruz. Parte de tal labor es mi planteamiento sobre una lectura no literal sobre su Vida, recreada por Miguel de Torres en el *Dechado de príncipes*.



texto agustino femenino: *Modelos de espiritualidad y filiación corporativa, Puebla, siglos XVII-XIX*, Tesis doctoral, México: UNAM, 2022. URL: https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/8422

²³ Zayas, “La escritora alumbrada Ana de Zayas...”, ob. cit.

²⁴ Ibidem

Los diversos impresos como sermones²⁵ y hagiografías generados en la Nueva España son fuentes documentales valiosas para adentrarnos al pensamiento y la espiritualidad de esta sociedad compleja; porque en ellos se plasman las redes de poder generadas a partir, no sólo de aspectos económicos, sino del capital cultural compartido o enfrentado entre ciertos grupos.²⁶ Tema que cada día se estudia con mayor interés desde la historiografía.²⁷

Desde la multidisciplinariedad, mi propuesta es un intento por complementar los estudios historiográficos con un análisis de las diferentes esferas semánticas del lenguaje figurativo.²⁸ Trascender así la interpretación literal, comprendiendo mejor a una élite empapada de referentes humanistas, y su gusto por las infinitas posibilidades de

²⁵ Rigurosa investigación a la cual remito también para consultar la amplísima bibliografía sobre el tema. Urrejola Davanzo, Bernarda, *Retórica sagrada y representación de la monarquía católica en Nueva España (1621-1759)*, Tesis doctoral: México, COLMEX, 2013.

²⁶ En lo relativo a los sermones, aproximadamente dos mil fueron impresos en la Nueva España, con lo que puede inferirse la importancia de este género. Ibarra Ortiz, Hugo, “Argumentación metafórica en los sermones barrocos novohispanos”, en *Estudios del Pensamiento novohispano*, 12, México: UNAM, 2011, pp. 105-124. Una epistemología sobre la complejidad de las metáforas y símbolos: Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995.

²⁷ Con relación a Puebla, Galí Boadella estudió los sermones en su calidad de argumentación para reforzar al poder eclesiástico, y reiterar los mitos fundantes de la Angelópolis. Galí Boadella, *Estudios acerca de una ciudad episcopal...*, ob.cit. p. 331. Hernández González, ofrece una rica investigación y bibliografía, es útil aun centrándose en el XVIII. Adrián Hernández González, *Catalogación y Estudio de los Sermones Poblanos (primera mitad del siglo XVIII)*, Tesis de licenciatura, Puebla: Colegio de Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018.

²⁸ Una interpretación más allá de la literalidad, Sánchez Cárdenas, Eloy, “La hermenéutica simbólica de Ricoeur”, en *Revista de Filosofía: Hermenéutica intercultural*, 33, Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez, 2020, pp. 134-155. Concretamente con relación al XVII novohispano, ver Zayas, “Catarina de San Juan”, ob. cit.

la alegoría. Una cultura de símbolos, familiarizada con la reflexión filosófica detrás de la metáfora, el enigma, el epigrama o el emblema.²⁹ Tal cosmovisión tuvo frutos exquisitos, la pluma de sor Juana Inés de la Cruz es prueba de ello y de un contexto donde -precisamente por sus frutos- se comprueba que hubo símbolos, claves de comunicación, que evidencian sistemas hermenéuticos comunes.

Filosofía y religión constituían dos caras de una misma moneda, sentenció Henry Kamen³⁰ y el gran estudioso del alumbradismo, Antonio Márquez, también afirmó “cuando la herejía se examina al microscopio, sus tejidos celulares son todos filosóficos”.³¹ Por sólo dar un ejemplo: Calderón de la Barca, en su nutriente clásica grecolatina y filosófica, se proyecta sobre las obras dramáticas elaboradas con alegorías y simbolismo cristiano. Calderón -quien viviera bajo los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos II- es digno representante de un periodo histórico, y su obra engloba diferentes caras del pensamiento del siglo XVII en España.

El *Dechado de príncipes* es un fruto más de esa gran raíz que, desde la Península, había venido a germinar en las élites cultas novohispanas. Y Miguel de Torres, sobrino de la gran sor Juana, en su hagiografía nos deja ver esa raíz madre, ofreciéndonos su propio fruto. La estructura del *Dechado* reproduce el esquema básico del género,³² del cual aquí tocaré sólo la primera parte que se desarrolla en España. A grandes rasgos temáticos recrea: el nacimiento de Manuel Fernández de santa Cruz, la línea genealógica, los pasajes de la infancia en los que la Divina Providencia lo salva de peligros mortales, el inicio de su educación con los jesuitas, la fuerte inclinación por el conocimiento y la espiritualidad, los años universitarios en Salamanca, las tentaciones y los padecimientos antes de ordenarse sacerdote, la forma-

ción intelectual en Cuenca, el ejercicio de canónigo en Segovia y finalmente el ofrecimiento de ocupar la mitra de Chiapas y viajar al nuevo mundo.

Las *Vidas* proporcionan una dinámica de *representación* histórica involucrada en la escritura de la hagiografía misma, a través de estas formas de ver la santidad que comunican el pensamiento³³ y los valores de la sociedad donde se han generado. El lenguaje figurativo invita a una hermenéutica que trasciende el nivel anecdótico, para mostrarnos una red de túneles entre la filosofía y la religiosidad que se intercomunican a través de símbolos. El tiempo de la narración se teje en función de la misión excelsa del protagonista, y la exaltación del personaje. Los hechos se concatenan en una especie de signos proféticos que irán cumpliéndose a lo largo de la Vida. Siguiendo a Paul Ricoeur, y en concordancia con el sistema platónico, el protagonista como elemento central refleja una concepción de unidad metafísica.³⁴ Desde tal unidad, espiritual o trascendente, el espacio cobra también esta dimensión; de ahí que se valorase como lugar sagrado el sitio donde el personaje central nace o desarrolla su labor. Elemento que suele repetirse en la tradición hagiográfica, y esta Vida novohispana no es la excepción. Así, la palabra Palencia abre el *Dechado*:

Palencia, noble ciudad de Castilla la vieja, y solar ilustre de su más esclarecida nobleza, fue la dichosa patria, que dio al ilustre y excelente señor don Manuel Fernández de Santa Cruz la cuna en que centellearon las primeras luces de su ejemplar vida, o la esfera en que amanecieron los resplandores de su gloria

3

5

Tan grandilocuente descripción, plagada de adjetivos excelsos, tanto para el obispo como para su patria, corresponden a una concepción del mundo que ahora ya no tenemos: la manifestación de lo sagrado en la tierra. El mundo donde florece el lenguaje alegórico está ligado a sociedades ancladas fuertemente en ideales de sacralidad. Para

29 He tratado ampliamente el tema en Zayas, Concepción, *Ana de Zayas...*, ob. cit., y “Fuentes neoplatónicas”..., ob. cit.

30 Kamen, Henry, *La Inquisición española*, México: CNCA, 1990.

31 Márquez, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid: Taurus, 1980, p. 31.

32 Para no repetir información sobre este género en la Nueva España, consultar mis trabajos sobre otras hagiografías como la de Catarina de san Juan y Gregorio López, Zayas, Ana de Zayas..., ob. cit. Zayas, Catarina de san Juan..., ob. cit.

33 Brook, Erick, “Hagiography, modern historiography, and historical representation”, en *Fides et Historia; Terre Haute*, Tomo 42, No. 2, Texas, Baylor University, 2010, pp. 1-26.

34 Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 1995, pp. 91.

35 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., p. 1.

Fletcher la alegoría se sitúa como una expresión propia del orden teológico, y cuyo contenido se encuentra precisamente en lo religioso.³⁶

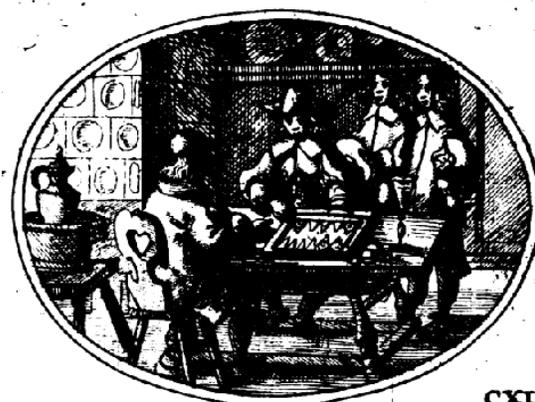
Explica Harrington en su análisis sobre el neoplatonismo de la temprana Edad Media que existió entonces un referente del que todo místico habla: la unicidad de lo existente. Y, paralela, la unión íntima de lo humano y lo divino. Un pensamiento profundo acerca de la realidad trascendente se plasma en los autores de las hagiografías, que conciben a Dios como la unidad de todo lo existente y todo lo existente como una manifestación de Dios. Tales autores heredan desde tiempos remotos la concepción del lugar sagrado como medio de unión con nosotros mismos, otros seres, el cosmos y lo divino.³⁷

Una idea afín en sus contenidos llega a la temprana Edad Moderna en el *Corpus Hermeticum* renacentista, donde puede leerse: “Cuando hablo de las cosas que existen, estoy hablando de Dios. Pues Dios contiene en sí mismo las cosas que existen; ninguna de ellas se halla fuera de Él; y Él no se halla fuera de ninguna”.³⁸ Pero, aunque la unidad comprenda a todo lo creado y seamos parte de ella, la mente humana la olvida. Por ello, la función del lugar sagrado es hacernos recordar. Recordar, en el sentido platónico, es el conocimiento experiencial de recuperar la dimensión divina del alma humana y su origen: Dios. Llámese el Uno por Plutarco, la Nada de la teología negativa del Areopagita, la Causa, el origen, “como quiera que te llames” dijera Boecio, citado por Manuel Fernández de santa Cruz en su famosa carta a sor Juana.³⁹

En el *Dechado de príncipes eclesiásticos* Palencia se une con otro término clave para los filósofos, esfera. La definición nos remite al concepto de unidad platónica ya revisado, todo está unido al centro: en su *cuerpo geométrico por cuya superficie curva equidistan todos los puntos con otro interior llamado centro*. En esta simple palabra se proyecta una dimensión filosófica, sagrada y cosmológica. No se trata de una mera floritura, sino una visión del mundo vigente en la Nueva España; donde repetidamente aparecen metáforas y com-

paraciones que hablan del cosmos esférico como creación divina. Esferas celestes pueblan la obra de Juana Inés de la Cruz, recurriendo también a la socorrida polisemia de esta figura geométrica; y Dios, como un círculo en los jeroglíficos antiguos, refiere la monja en su *Neptuno Alegórico*.⁴⁰ Miguel de Torres, no sólo por ser su sobrino, sino por pertenecer a un grupo de intereses intelectuales comunes, comparte estas cosmovisiones, como evidencia en la hagiografía que escribió.

Regreso al término esfera, en su significado de círculo donde giran las manecillas del reloj, y que evoca el tiempo. Otra acepción: el ámbito donde se desenvuelve una persona. Poéticamente esfera es el cielo y, por extensión, la tierra. Así, los diferentes significados del vocablo remiten a la reina de las figuras geométricas, al cosmos, su representación, el tiempo y el espacio. Para Platón y sus seguidores, a lo largo de los siglos, los astros tuvieron un carácter divino; estuvieron ligados a la astrología, una ciencia revitalizada durante el Renacimiento por las teorías neoplatónicas desarrolladas por el pensamiento humanista, vigentes en la Nueva España.⁴¹



40 Dos eruditas interpretaciones. La de Soriano, desde las fuentes tomistas: Soriano Vallès, *El Primero sueño...*, ob. cit. Y Olivares Zorrilla, “El enigma emblemático del «Primero sueño», de Sor Juana Inés de la Cruz”, en *Espéculo: revista de estudios literarios*, N° 28, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, nov. 2004, Versión Digital: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-enigma-emblematico-del-primero-sueo-de-sor-juana-ins-de-la-cruz-0/html/e75ec552-4ccc-43b5-88bf-b8101fd7ef86_5.html#I_0_

41 Consúltese Ávalos, Ana, *As Above, So Below. Astrology and Inquisition in Seventeenth Century New Spain*, Tesis doctoral, Florencia: European University Institute, 2007.

36 Fletcher, *Alegoría...*, ob. Cit.

37 Harrington, Michael, *Sacred place in early medieval Neoplatonism*, NY: McMillan, 2004, p. 12.

38 Copenhaver, Brian (edit.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid: Siruela, 2000

39 Soriano, *Sor Filotea...*, ob. cit., pp. 55 y 185.

Como ya mencioné, una interpretación no literal del Dechado de príncipes es congruente con la visión que tuvieron los propios autores del Siglo de Oro, y posteriormente nuestros novohispanos. Según observa Thompson, en su reconocido estudio sobre el *Cántico espiritual*:⁴²

Cada uno de los lugares debe tener otro significado aparte del literal (...) donde se desarrolla un suceso extraordinario al que debemos aproximarnos de distintas maneras debido a su carácter trascendental.⁴³ En trabajos ya publicados he analizado ampliamente a los autores que, desde el XVI en España,⁴⁴ hablaban de los diferentes niveles de sentido o intencionalidades de una obra, no me extenderé aquí en ellos. ⁴⁵

42 Como se sabe, san Juan de la Cruz fue un autor admirado y leído en la Nueva España: Zayas, Concepción, “Extraordinaria fama de san Juan de la Cruz en Puebla de los ángeles (s. XVII)”, en J. Moncayo y S. Rosas (ed.), *Patronatos y rituales en una ciudad episcopal*, s. XVI-XVII Puebla: ICSH-BUAP, 2021, pp. 127-141.

43 Thompson, Colin P., *El poeta y el místico. Un estudio sobre el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Madrid: Swan, 1985, p. 29.

44 Filón y Platón como piedras fundantes de esta tradición fueron muy conocidos en España. Actualmente se siguen hallando más vetas que continúan demostrando la influencia de los ideales platónicos en la literatura de la Península, durante los siglos que nos conciernen: Guillermo Serés, *Historia del alma (Antigüedad, Edad Media, Siglo de Oro)*, Madrid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Galaxia Gutenberg, 2018. Para la divulgación de los ideales clásicos, recuérdese que la tradición histórica greco-romana fue conocida también a través de recopilaciones y colecciones literarias y filosóficas, que junto con los libros religiosos, constituían las bibliotecas españolas del XVI y XVII. Rey Castela, Ofelia, “El peso de la herencia: la influencia de los modelos en la historiografía barroca”, en *Pedralbes: revista d’història moderna Núm. 27*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2007, pp. 35-57, p. 40. Versión Digital: <https://raco.cat/index.php/Pedralbes/article/view/122940>

45 Me he apoyado anteriormente en Hebreo, León, *Diálogos de amor, Garcilaso de la Vega, el Inca (trad.)*, Sevilla: Padilla-libros, 1989. Cf., Zayas, Ana de Zayas..., pp. 112. Este autor en sor Juana: Olivares Zorrilla, “El enigma emblemático...”, ob. cit. De la misma autora, “Sor Juana y la tradición mística”, versión digital: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_4_061.pdf. También el acercamiento literario de Buxó, Pascual, *Sor Juana Inés de la Cruz, amor y conoci-*

Me centraré sólo en el humanista matemático, astrónomo y mitógrafo Juan Pérez de Moya, autor de la *Filosofía secreta* (1585) quien habla de cinco niveles del discurso escrito: Literal, Alegórico, Anagógico, Tropológico y Físico o natural.

Sentido literal, que por otro nombre dicen Histórico o Parabólico, es lo mismo que suena la letra de la tal fábula o escritura: **Sentido alegórico** es un entendimiento diverso a lo que literalmente dice. Derívase de *alseon*, que **significa diverso**, porque diciendo una cosa la letra, se entiende otra cosa diversa. **Anagógico** se dice de anagoge, que se deriva de ana, que quiere decir hacia arriba, y goge, guía, que quiere decir **guiar hacia arriba, a cosas altas de Dios**. **Tropológico** significa palabra u oración que convierte el ánimo a buenas costumbres. **Físico o natural**, es sentido que declara alguna obra de naturaleza.

Ejemplo de una interpretación en estos cinco niveles:

Hércules, hijo de Júpiter concluidos sus trabajos fue colocado en el Cielo. Tomando esto según sentido literal, no se entiende otra cosa más de lo que la letra suena. Y según alegoría o moralidad, por Hércules se entiende la victoria sobre los vicios. Y según sentido Anagógico significa el levantamiento del ánimo que desprecia las cosas mundanas por las celestiales. Y según sentido Tropológico, por Hércules se entiende un hombre fuerte, habituado en virtud y buenas costumbres. Y según sentido Físico o natural, por Hércules se entiende el Sol, y por sus doce trabajos o hazañas, los doce signos del Zodíaco, sobrepujados por pasar por ellos en un año.⁴⁶

miento, México: UNAM, 1996, pp. 129 Y 130. Consúltese Serés, Guillermo, “El enciclopedismo mitográfico de Baltasar de Vitoria”, en *La Perinola*, 7, Pamplona: Universidad de Navarra, 2003, pp. 397-421 y 414-416.

46 Pérez de Moya, *Philosophia secreta: donde debaxo de historias fabulosas, se contiene mucha doctri-*

Aquí se aprecia la polisemia del lenguaje figurativo; concretamente, Pérez de Moya equipara alegoría con moralidad, ésta enunciada en un sentido diverso al literal. Es decir, que diciendo una cosa apela a que se entienda otra. Con lo anterior se reivindica el valor semántico, de contenido ético, de la alegoría. Dicho por un autor de la época que, como demuestran los estudios de Serés, da voz a una tendencia antigua y medieval que se revitaliza en el Siglo de Oro.⁴⁷ Considerar la *Filosofía secreta*, entre numerosos tratados sobre los diferentes niveles de interpretación del lenguaje figurativo, permite constatar y trascender el prejuicio que actualmente puede tenerse al concebir los tropos literarios como un furtivo adorno. Los historiadores no haremos más taxonomías sobre dichos tropos, sino aprenderemos a leer lo que veladamente nos dicen de la sociedad que los produjo.

Cabe puntualizar que los tratados de matemáticas de Pérez de Moya se reeditaron muchas veces hasta finales del siglo XVIII, por su fama es muy probable que sus libros pudieran haber llegado hasta la Nueva España. Aunque hoy en las bibliotecas no se halle registro de esta obra, lo cual frecuentemente ocurrió con grandes autores. Es el caso de los aproximadamente 200 ejemplares del *Quijote* (primera edición) que se enviaron en 1605 a las Indias y que no queda ni uno solo en las bibliotecas latinoamericanas.⁴⁸

Pérez de Moya es uno de los muchos autores que, como ya mencioné, abordó los diferentes niveles de interpretación de un texto, como prueba Serés al analizar a numerosos exégetas de la época.⁴⁹ En la Nueva España, la *Breve Instrucción y Suma*

na, prouechosa a todos estudios con el origen de los Idolos, o Dioses de la Gentilidad es materia muy ne cessaria, para entender Poetas, y Historiadores, Madrid: Francisco Sánchez impresor, 1635, p.3.

47 Serés analiza la tradición exegética desde Lactancio hasta diversos autores del siglo de Oro. Serés, Guillermo, “Antecedentes exegéticos de la “*Filosofía secreta*” de Juan Pérez de Moya (1585)”, en B. Pellistrandi, Ch. Couderc, J. Canavaggio (hom.) (coord.) “Por discreto y por amigo”: mélanges offerts à Jean Canavaggio, Madrid: Casa Velazquez, 2005, pp. 633-648.

48 Rueda Ramírez, Pedro, *Libros e imprentas en Andalucía, una breve historia cultural*, Granada: Editorial Comares, 2022, pp. 81-90.

49 Para este artículo tomo las referencias de los propios autores de la época, como Pérez de Moya. Men-

de Retórica de Predicadores de Dominico Velásquez habla igualmente de sentidos histórico, alegórico, anagógico o sublime y tropológico o moral.⁵⁰ Los diversos niveles semánticos de interpretación descritos en la *Filosofía secreta*, me inclinan a plantear que el verbo “dibujar” del título del Dechado no es un recurso estilístico sino una invitación a interpretar esta hagiografía más allá de su literalidad. El término *iconología*, cuya raíz griega es retrato o imagen, en Platón se equipará al lenguaje figurado.⁵¹ Éste recrea imágenes con las palabras. Lo cual corresponde a un ejercicio común de gran parte de los letrados de aquel periodo histórico. Donde se fusionó la reinterpretación de la tradición alegórica occidental; desde las formas clásicas y las cristianas de la edad media, las revitalizaciones platónicas del renacimiento, hasta los descubrimientos de las interpretaciones herméticas,⁵² divulgadas -entre otros- por el jesuita Athanasius Kircher.



Como ya vimos, Miguel de Torres inicia la hagiografía con Palencia, describiendo los honores que la ciudad gozó en el orden terrenal; sin embargo, deja claro que no es la estimación del mundo

ciono que mi análisis giraría en torno a lo que en la Antigüedad y la Edad Media sería la alegoría o *translata*, según analiza Certeau, Michel de, *La fábula mística*, México: Universidad Iberoamericana, 1993.

50 Para este artículo tomo las referencias de los propios autores de la época, como Pérez de Moya. Menciono que mi análisis giraría en torno a lo que en la Antigüedad y la Edad Media sería la alegoría o *translata*, según analiza Certeau, Michel de, *La fábula mística*, México: Universidad Iberoamericana, 1993.

51 La referencia la extraje de la presentación de Gonzalo M. Borrás a Esteban Lorente, J.F., *Tratado de Iconografía*, Madrid: Itsmo, 1990, p. 4.

52 Méndez Bañuelos, “Ingenios y construcción alegórica” ..., ob. cit.

lo que vale sino el otro orden, el ultraterreno. El nacimiento del prelado pareciera ser la finalidad de infinitos hechos que, concatenados, llegaron a su máxima expresión con el obispo. Para alcanzar este punto culminante, De Torres refiere antecedentes importantes que, podemos interpretar ahora, han legitimado a Palencia desde el mito, y es el mito el elemento que otorga a este lugar una dignidad propicia al nacimiento del excelso personaje.⁵³

Así, la esfera de Palencia se presenta como una matriz donde se sucedieron una serie de acontecimientos míticos; como el que un discípulo del propio apóstol Santiago, Néstor, haya convertido a los palencianos al cristianismo. Posteriormente, tras un periodo de decadencia y el haberse vaciado la ciudad, ésta revive gracias a que se halló en una cueva el cuerpo sagrado de san Antolín. En la concepción de unidad platónica nada es casualidad, así san Antolín fue un mártir del que no se sabe si era visigodo o sirio, pero en su leyenda se pregona que fue discípulo del padre de la teología negativa: Dionisio el Areopagita, quien fue un autor fundamental para transmitir los conceptos platónicos al cristianismo. Con estos referentes se completa un mosaico de hechos míticos que sirven para enaltecer, como el propio Miguel de Torres escribe: la *esfera* de lo inmortal. O aquella unidad donde no es el azar la causa sino una geometría perfecta, cuyo punto de origen es Dios. Y dentro de esta geometría perfecta, recreada por las palabras, se introducen ciertos guiños textuales, como el misterioso san Antolín, *que más allá de lo que suena*, da una clave con relación al Dionisio Areopagita y lo que significó -él o sus comentaristas, como Buenaventura- y la teología mística en la vida del obispo.⁵⁴

Otro rasgo de legitimación del lugar sagrado, o propicio, es el Estudio General de Palencia, importante escuela medieval por donde pasó Santo Domingo. Tanto el supuesto discípulo como el Estudio General son dos símbolos que representan la complementación del conocimiento teológico con el místico. Así, Miguel de Torres va tejiendo una red que reproduce la concepción de unidad,

53 Harrington, *Sacred place...*, ob. cit. La importancia del espacio para las hagiografías también en Cerneau, Michel, *La fábula mística...*, ob. cit.

54 Tema sobre el que abundaré en futuras publicaciones y que he trabajado con relación a la heterodoxia, ver Zayas, *Ana de Zayas...*, op. cit

donde cada factor tiene una importancia, comprobable o no, porque su valor no está en la materialidad sino en el símbolo que representa. Como arguye Jean Hani: el mundo exterior conduce al interior, buscando hacer conciencia de la inmanencia de lo divino en el mundo visible y, ello mediante la armonía entre el hombre, el mundo y la divinidad.⁵⁵ Según Harrington, para los neoplatónicos como Jámblico (quien fue citado por Sigüenza)⁵⁶ y el Areopagita, multicitado por los novohispanos,⁵⁷ el lugar sagrado es necesario porque la mayoría de los seres humanos solo son capaces de interactuar con lo material; así, los templos aparecen en ubicaciones ya santificadas previamente por el mito.⁵⁸ Palencia es recreada como un templo metafórico, materialidad, esfera física, espacio terrestre propicio por sus cualidades para que allí se geste el héroe, el santo o el consumado filósofo, como llama Miguel de Torres al protagonista de su hagiografía.



55 Hani, Jean, *Mitos, ritos y símbolos. Los caminos hacia lo invisible*, Barcelona: Sophia Perennis, 1999, p. 202.

56 Sigüenza, *Teatro de virtudes políticas, cf. Zayas, Ana de Zayas...*, p. 128. Influencia de Jámblico en sor Juana: Olivares, Rocío, "El modelo de la espiral armónica de sor Juana entre el pitagorismo y la modernidad", en *Literatura Mexicana XXVI. I*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 13-69.

57 "San Dionisio Areopagita, primer maestro de esta divina sabiduría" (la mística). Francia Vaca, José de, "Parecer," en Gisela von Wobeser (Coord.), *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la Venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, México: UNAM, 2017, Tomo I p. 127

58 Harrington, *Sacred place...*, ob. cit., pp. 88 y 89.

El lugar sagrado se confirma a través de sus reliquias, templos e historia con un legado material que revela directamente características inmateriales: el otro orden, el invisible y más importante. Dentro de un referente contextual de rito y sacralidad, el cuerpo material adquiere un significado más allá de su naturaleza, y permite al creyente experimentar el reino divino en el reino visible, o lleva al adorador a la contemplación de lo divino a través del reino visible.⁵⁹ Por extensión, en el *Dechado* esta fórmula se repetirá también cuando el autor hable de Puebla, pero en tal caso, la sacralidad se afianzará a partir de la obra del príncipe excelso Fernández de Santa Cruz. Según se aprecia en la carta de un consejero de Indias: “que la promoción al obispado de la Puebla debió nuestro príncipe a la providencia de Dios, y no a diligencias de algún humano interés”.⁶⁰ Este espacio será el de una ciudad recién nacida, señalada por los ángeles en un mundo nuevo, según narra el mito fundante. Como Galí Boadella analiza, se trata de una sacralización del espacio urbano que se sostiene por elementos simbólicos rituales.⁶¹ Regresemos a España, a la noble estirpe del obispo, cuyo antiguo linaje se remonta a los romanos y la Numancia soriana. Una vez más, el hecho sagrado está reflejado en la materialidad, que es tan sólo un medio para recordar el orden inmaterial. En este caso, se cuenta que hay unas piedras en Soria que, al partirlas a la mitad, muestran una cruz: “esta maravilla se hace a los vecinos de Soria cada día manifiesta”.⁶² De esta señal toma su nombre el linaje del que proviene por vía paterna el obispo, por la materna cuenta con la ilustre rama del gloriosísimo -recalca De Torres- San Juan de Sahagún (1430?-1479).⁶³ Durante el corto papado de Alejandro VIII (1689-

59 *Ibidem*, pp. 201-203.

60 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., p. 37. Su amigo era José Ponce de León, Consejero de Indias y embajador en Alemania. Ver Fernández García, Matías, *Parroquias madrileñas de San Martín y San Pedro el Real*, Madrid: Caparrós ed., 1995, p. 299.

61 Galí Boadella, *Estudios acerca de una ciudad episcopal...*, ob. cit., pp. 86-95.

62 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., p. 7.

63 Conocido también como Juan de san Facundo, nacido en Sahagún, cerca de León. Educado en el monasterio benedictino de su pueblo, posteriormente estudió en Salamanca. Canonizado en 1691. Farmer, David, *Oxford Dictionary of Saints*, Oxford: Oxford University Press, pp. 207-208.

1691), y siendo obispo Fernández de Santa Cruz, su pariente Juan de Sahagún fue declarado santo. En el *Dechado* se legitima la nobleza de los ancestros:

Estas dos líneas, que separadas antes una de la otra, tuvieron por sí solas tan esclarecidos principios, unidas ya con tan estrecho vínculo, las fue tirando la mano poderosa por aquella esfera en que las había unido hacia el centro que es Dios; en quien terminaron como en punto fijo su curso.⁶⁴



CKVIII.

Además de la belleza poética de estas palabras, nótese cómo aquí el término *esfera* describe geoméricamente a este cuerpo, que además representa a la causa primera, ese centro que es Dios y cuya mano poderosa unió en un punto fijo, ¿eternamente? Una eternidad que coincide con la descrita en el *Corpus Hermeticum*: “y el Padre tomó la materia que deseaba, la apartó y le dio a toda ella forma de cuerpo y, tras darle volumen, le confirió forma esférica. La materia a la que confirió esta característica esférica es inmortal, y su materialidad es eterna”.⁶⁵ Si, como afirma Pérez de Moya, las mismas palabras pueden tener diversas significaciones, entonces, en una escala no cósmica sino humana, en el sentido Físico o Natural descrito en la *Filosofía secreta*, la unión de los padres de don Manuel también es eterna. La propia hagiografía que, en el siglo XXI, estamos interpretando ahora es prueba de esa trascendencia en el tiempo; en efecto, los padres del obispo eternizaron su unión, ya no sólo biológicamente al engendrar a su hijo, sino además en lo que su vida inspiró y se plasmó en el impreso del *Dechado de príncipes eclesiásticos...*, tema sobre el que casi 400 años

64 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., p. 9

65 *Corpus Hermeticum...*, ob. cit., p. 141.

después aquí nos convoca.

Además, como ha documentado Galí Boadella, el obispo de Puebla en su papel de mecenas y patrón apoyó la realización de obras artísticas y la impresión de numerosos libros. Financió la construcción de templos, hospitales y escuelas,⁶⁶ en todo ello se inmortalizó; si lo apreciamos a la luz del *Banquete* platónico, donde la sacerdotisa, Diótima, revela que los seres materiales buscan la inmortalidad por la reproducción, y los hombres sabios o dotados del genio creador a través de su ejemplo u obras de arte.⁶⁷ Esencialmente la misma idea proclamó en el púlpito de la catedral angelopolitana el insigne escritor José Gómez de la Parra:⁶⁸ el obispo vivirá en la muerte gracias a sus obras, gracias a sus escritos. Méndez Bañuelos en su análisis del *Neptuno alegórico* de Sor Juana Inés de la Cruz y el *Teatro de virtudes políticas* de Sigüenza y Góngora -arcos triunfales realizados para la entrada del virrey conde de Paredes en 1680- arguye las implicaciones de estos *simulacros políticos* recreado con ideas alegóricas. Los cuales invitaban a descifrar “otra cosa, diversa a lo que literalmente dice”, que es el significado del término alegoría.⁶⁹ En lo no literal se hallaba el mensaje político, el heterodoxo, o todo aquello que no podía exponerse abiertamente.

Sor Juana y Sigüenza, por mencionar los ejemplos más reconocidos, no estuvieron solos en la recurrente práctica de esta escritura, cuya fuerte carga de contenido filosófico se ampara -o enmascara- detrás del recurso estilístico. Con relación a posturas heterodoxas y conflictos inquisitoriales, la escritora procesada por alumbradismo, Ana de Zayas, especifica en uno de sus textos requeridos por el santo Oficio: “este papel sí puede andar de mano en mano”. Mientras que en otros de sus textos afirmaba “yo hablo a oscuras”. La declaración de Zayas sobre el lenguaje velado al que ella recurría intencionadamente es una cues-

tión que he analizado en publicaciones previas.⁷⁰ Su confesor, el jesuita Alonso Ramos, escribió la obra más extensa publicada en la Nueva España, bajo el patrocinio de nuestro prelado. La Vida de la esclava hindú Catarina de san Juan, que fue totalmente prohibida, también advierte que “hablaba Cristo a sus discípulos con claridad y distinción y a los demás del pueblo con parábolas y enigmas”.⁷¹



CXIX.

Estos ejemplos dan testimonio de algunos notables novohispanos que compartieron el gusto -o la necesidad- por jugar a esconderse entre los laberintos del lenguaje alegórico. Miguel de Torres no es ajeno a tal simpatía (nunca mejor dicho), al describir al obispo como un precoz amante del conocimiento:

retirado a un cuarto solo, sin salir de él sino a lo más necesario, daba bien a entender cuan prendadas le tenía las potencias el amor a la sabiduría. Con este tesón y estudio empezó el señor don Manuel desde tierno niño la tarea laboriosa en las menores escuelas, y las siguió infatigable su aplicación, cursando después las mayores universidades, sin levantar mano de ella toda su vida. Ya entramos siguiendo a nuestro príncipe los pasos en los atrios de Minerva.⁷²

66 Flores Sosa, *Un dechado del príncipe...*, ob. cit.

67 Platón, “El banquete”, en *Diálogos, México*: Editorial Porrúa, 1991, p. 367.

68 Gómez de la Parra, Joseph, *Penegórico funeral de la vida en la muerte del ilustrísimo y excelentísimo señor doctor don Manuel Fernández de santa Cruz*, Puebla: Herederos del capitán Juan de Villareal, 1699. Lo analiza Galí, *Ciudad episcopal...*, ob. cit., pp. 4752.

69 Méndez Bañuelos, “Ingenio y construcción...”, ob. cit.

70 Zayas, Ana de Zayas..., ob. cit., p. 161.

71 Ramos, Alonso, *Prodigios de la omnipotencia...*, ob. cit., p. 167. Lenguaje velado e Inquisición en Alonso Ramos y Catarina de san Juan: Zayas, “Catarina de san Juan...”, ob. cit. Un ambiente enrarecido en torno a la obra de Alonso Ramos: Myers, K., “La china poblana Catarina de san Juan. Hagiografía e Inquisición”, en García Loaeza (trad.) *Ni santas ni pecadoras*. Mujeres, vida y escritura en Hispanoamérica colonial, Puebla: BUAP, 2017, pp. 79-118.

72 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., p. 13. “Llaman

Las frases *amor a la sabiduría y atrios de Minerva* corresponden al campo semántico de la filosofía y resumen una tendencia de la cultura de la época. Serés nos recuerda que, tras haber recorrido los siglos con luminarias como Lactancio, san Agustín, San Isidoro, Alfonso el Sabio... la tradición exegética cristiana llegará al Siglo de Oro para revitalizar al mito pagano y sus dioses. Quienes regresarán como guardianes de un conocimiento que habrá de desentrañarse detrás de sus símbolos y alegorías. Se especificarán entonces, como se anotó en el autor de la *Filosofía secreta*, los distintos niveles interpretativos, labor que corresponderá al filósofo y al teólogo.⁷³ O en este contexto, labor para el bifronte Jano cuyo rostro se conformaría de filosofía y teología, como ha señalado Kamen. Tales afluentes alimentan a Miguel de Torres cuando describe a Puebla como una “floridísima Atenas en la que cada día se están admirando héroes insignes de la sabiduría”.⁷⁴ Donde se reitera la semántica relativa al conocimiento filosófico, su diosa guardiana y el héroe clásico.



CXX.

En esta misma línea, hemos planteado con Montserrat Galí Boadella una nueva interpretación de dos íconos femeninos; los cuales se hallan hasta hoy en espacios del saber poblanos: la virgen de Trapana (Biblioteca Palafoxiana) y, por otro lado, la virgen que representa el Pentecostés o Descendimiento del Espíritu Santo a los Apóstoles (Colegio jesuita del Espíritu santo).⁷⁵ Nuestra

Minerva a la sabiduría, derivada en el ánimo del sabio”, Pérez de Moya, *Filosofía secreta...*, ob. cit., p. 4.

73 Serés, Guillermo, “Antecedentes...”, ob.cit.

74 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., p. 65.

75 Galí Boadella, Montserrat y Zayas Concepción, “Imágenes marianas en espacios del saber (Puebla de los Ángeles, s. XVII y XVIII), en Pulido Echeveste, et. al., *Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo*

propuesta se documentó en la bibliografía que ha analizado a las deidades femeninas de la Antigüedad cuyo atributo fue la Sabiduría; y su posterior cristianización a lo largo del Medievo, retornando a sus nombres originales tras el neoplatonismo renacentista. Referentes con los que ahora podrían contextualizarse y entenderse mejor las reiteradas alusiones a Minerva, Atenas, y la filosofía de Miguel de Torres. Sirvan estos pasajes para reflexionar sobre otras explicaciones acerca de la reiteración de tropos relacionados con campos semánticos de la filosofía antigua y sus deidades.

De Torres afirma al hablar de Palencia: “porque pensó el filósofo que importaba mucho a los hombres para su fortuna nacer en lugares nobles”.⁷⁶ La valoración del conocimiento filosófico es una constante a lo largo de la hagiografía: “pasa el señor don Manuel a la universidad de Salamanca a estudiar filosofía y teología”⁷⁷ en que se aventajó a todos sus condiscípulos”. También: “Empezó a estudiar la filosofía, y desde luego comenzó a llamar la admiración de sus maestros, y la atención de sus condiscípulos (...) porque era tanta la agudeza de sus argumentos (...) y en la claridad de sus respuestas, que aun siendo principiante lógico parecía ya filósofo consumado”. La filosofía y la teología como valores supremos de la sabiduría -por encima de la poesía-, es una herencia escolástica que prevalece en el *Dechado*.⁷⁸ Idea que se origina en Platón y que describe dramáticamente Boecio, autor citado por el obispo santa Cruz en su carta a sor Juana.

De Torres afirma que el ingenio del prelado provenía de una *luz superior que la Providencia* había enviado para bien de su Iglesia,⁷⁹ frase que engloba la idea incuestionable de la época, a la cual corresponde igualmente el concepto de unidad y causa suprema ya referido. Que Serés, recordando a Bodin, señala como una “indisoluble coherencia y el perfecto concierto de los elementos de la realidad,

hispánico, México: UNAM, 2019, pp. 245-262. Versión Digital: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8200166>

76 De Torres, *Dechado...*, op.cit., pp. 25.

77 Dos caras de una misma problemática, según Kamen y Antonio Márquez. Ver nota 30.

78 Serés, “Antecedentes...”, ob. cit

79 Referencias en De Torres, *Dechado...*, ob. cit., pp. 26 y 27.

en virtud de que todo se corresponde con todo”.⁸⁰

Se trata de la firme convicción de un orden supremo, donde nada es dejado al azar; o, lo que el autor de la hagiografía llama: “el cuidado que tiene Dios en la conservación de sus criaturas”. Un Dios que no castiga la sed de conocimiento del niño Fernández de santa Cruz; quien, al quedarse dormido estudiando, provoca un incendio en su habitación. Sin embargo, el pequeño es rescatado mientras dormía como “Fénix sin consumirse en las llamas”. En otra ocasión, no fue el fuego, sino el agua. Casi muere ahogado en el río, “pero Dios, que quiso manifestarse en este suceso, quería se ensayase (el futuro obispo) para gobernar algún galeón de su Iglesia, en el mar grande del mundo su noble nauta, lo sacó del ahogo con su soberana providencia”.⁸¹

De Torres no puede evitar comparar a Fernández de Santa Cruz con Moisés sacado de las aguas. Esto parecería una obviedad; sin embargo, según Russell, de acuerdo con las cuatro maneras que tiene el alma para ascender a Dios en la propuesta de Filón. Precisamente Moisés representa al místico-filósofo que, saliendo de sí mismo se convierte en una encarnación de la sabiduría.⁸² Por último, citaré un ejemplo más, de las muchas claves que Miguel De Torres proporciona para invitar a una lectura no literal.

entre otros metafóricos incendios, hecho salamandra de constelación superior, su espíritu discurría por ellos sin quemarse, y aún fue su virtud tan vigorosa, que los venció y apagó con invencible constancia, sin que tiznase el humo su pureza.⁸³

Obsérvese que *metafóricos incendios*, en el adjetivo *metafóricos* de forma explícita se dice que no debe entenderse literalmente. No es poca cosa comparar al obispo con una *salamandra de constelación superior*, una bellísima licencia que,

80 Bodin, J., *Universae naturae theatrum in quo rerum omnium effectrices causae et fines contemplantur, et continuae series quinque libris discutiuntur*, Lugduni, Jacobum Roussin, 1596. Cf. Serés, “El enciclopedismo...”, ob. cit.

81 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., pp. 15 y 16.

82 Russell, *The Doctrine of Deification* ..., op. cit., p. 15

83 De Torres, *Dechado...*, ob. cit., p. 131.

además de poética,⁸⁴ remite a la visión cosmológica y sagrada de las esferas. En el jesuita español Eusebio Nieremberg (1595-1658): “Muchos Padres antiguos, como Orígenes, San Agustín y San Jerónimo, siguiendo la opinión de los gentiles, principalmente de Aristóteles, admitieron la opinión de que los globos celestes estaban animados por alguna forma inteligente. Anaximandro llamó a las estrellas Dioses celestes”.⁸⁵



CXXII.

El motivo de la salamandra redonda en una cultura letrada compartida entre personas cercanas al obispo, como sor Juana. También la heterodoxa Ana de Zayas, quien usa este seudónimo para firmar algunos de sus escritos. Las fuentes paganas de donde surge este animal fantástico se remontan a Plinio; con semánticas positivas y negativas desde entonces. En el periodo que nos concierne, la emblemática, los autores del Siglo de Oro, y tratadistas espirituales como Ozuna y López de Úbeda recurrieron frecuentemente a la salamandra; estos últimos relacionándola con el símbolo del fuego divino. Piccinelli la presenta como virtud e integridad.⁸⁶

84 Sirve de referente contextual el erudito estudio de Manuel Pérez, perspectiva predominantemente aristotélica, sobre autores cercanos al prelado de Puebla. También la libertad poética como una función, no sólo estilística, sino argumentativa del lenguaje escrito en *figuraciones*. Pérez, Manuel, *Retórica del exemplum en la Nueva España del siglo XVII. Deliberación, encomio y discurso judicial*, México: Grupo Destiempos (Colección Retórica, 3), pp. 15, 57-104. (<https://grupodestiempos.com/>)

85 Nieremberg, Juan Eusebio, *Obras Filosóficas. Éticas, Políticas y Físicas que contienen lo principal de la Filosofia moral, civil y natural, todo conforme a la piedad cristiana*, Sevilla, Lucas Martín de Hermosilla, 1686, vol. III, f. 310. Cf. Zayas, *Ana de Zayas*, p. 96.

86 Ver las referencias que doy en *Ana de Zayas...*,

Comenta Galí Boadella que Manuel Fernández de Santa Cruz fue más allá que el común de los obispos y fue tratado como un verdadero príncipe barroco, al dedicársele emblemas solares y astronómicos.⁸⁷ En trabajos futuros me detendré al análisis del sol y el obispo, por el momento, en el pasaje citado el prelado es *salamandra de constelación superior*, es decir de esferas o astros; y con este atributo que lo eleva a los dioses o planetas, vuelve a la tierra para salir victorioso en las muchas batallas que tendrá que librar contra las envidias y la injusticia.⁸⁸ Planetario, virtuoso, con su propio fuego apagará los incendios de la infamia al ser fénix y salamandra.

Para entender semánticamente a qué contenidos filosóficos pudo referirse esta bella figura poética de Miguel de Torres, es necesario recordar la definición de Frances Yates: La principal característica del movimiento hermético del Renacimiento era su visión del cosmos en conexión con una red de fuerzas mágicas con las que el hombre podía operar. Se creía en la influencia del mundo supra - celestial sobre el elemental por medio de la intervención de los astros. En esta dimensión cosmológica, he analizado el lenguaje figurativo para el caso de Ana de Zayas; considerando que el ocaso de 1500 y los inicios del siguiente siglo se conocen como la edad de oro del hermetismo religioso en Europa.⁸⁹

En la misma línea de símbolos, revisemos el ejemplo del *gran príncipe de Ginebra* San Francisco de Sales (1567- 1622), a quien el obispo *tuvo por patrono y maestro de todas sus acciones*. Una hagiografía simbólica sobre este santo perteneció al convento de san Antonio de Puebla; en el emblema XLV se compara a De Sales con el ave

fénix: “De la misma ardiente pira/ que le sirvió sepultura/ sobreviviendo a la muerte/ él se fabrica su cuna”. La referencia anterior confirma el interés que el lenguaje alegórico despertó en las altas esferas católicas de finales del XVII, y cómo este tipo de hagiografía emblemática gozó de un lugar en las estanterías de las bibliotecas de Puebla.

Con las referencias, que a lo largo de este breve artículo he presentado, invito a reflexionar sobre el valor semántico del verbo dibujar en el título del *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujo con su ejemplar vida...* Con relación a la historia cultural, las cuestiones a plantear serían ¿Qué repercusión en las cosmovisiones de los lectores de esta Vida, en sus prácticas religiosas, tendrían esas posibles significaciones diversas a lo que muestra la literalidad? Desde el origen sagrado de la esfera geográfica de Palencia, la concepción del prelado como un diseño marcado en la eterna esfera del tiempo de Dios, su formación en las esferas del conocimiento de la teología y la filosofía de Minerva, hasta su transformación en salamandra de las esferas celestes, del cielo a la tierra y del micro al macrocosmos. ¿En sus diversos niveles de significación, qué nueva faz (¿o habría que decir, qué nueva esfera?) del pensamiento novohispano puede contemplarse entre los claroscuros del lenguaje figurativo recreado en esta hagiografía por Miguel de Torres?



ob. cit., p. 166. Pulido Rosa, María Isabel, “Adaptaciones de un motivo literario: la salamandra”, Anuario de estudios filológicos, Vol. 21, 1998, pp. 307318.

87 Galí Boadella, *Ciudad episcopal...*, ob. cit.

88 Véase el problema que tuvo el obispo con su tesorero en Flores Sosa, Emmanuel, “El enfrentamiento del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz con el prebendado Juan de Mier y Salinas. Una lucha por el control de la catedral de Puebla de los Ángeles a finales del XVII”, *Historia Mexicana*, No. 298, México: El Colegio de México, octubre-diciembre 2025. En prensa.

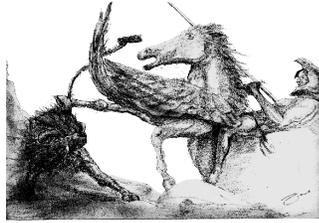
89 Remito a la obra de los autores Brian Copenhaver, Frances Yates, Jafe Wirttkower, Stephen Gersh, cf. Zayas, *Ana de Zayas...*, ob. cit.

Bibliografía

- Adrián Hernández González, *Catalogación y Estudio de los Sermones Poblanos (primera mitad del siglo XVIII)*, Tesis de licenciatura, Puebla: Colegio de Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018.
- Alonso Rivera, Adriana, *La imagen en el contexto agustino femenino: Modelos de espiritualidad y filiación corporativa, Puebla, siglos XVII-XIX*, Tesis doctoral, México: UNAM, 2022. URL: https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/8422
- Alsina Clota, José, *Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona: Anthropos, 1989
- Ávalos, Ana, *As Above, So Below. Astrology and Inquisition in Seventeen Century New Spain*, Tesis doctoral, Florencia: European University Institute, 2007.
- Bénassy-Berling, Marié-Cecile, “Sobre el hermetismo de sor Juana Inés de la Cruz”, en Monika Bosse, et. al. (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*, Erfurt: Edition Reichenberger, 1999, vol. 2, pp. 629-638.
- Brook, Erick, “Hagiography, modern historiography, and historical representation”, en *Fides et Historia; Terre Haute*, Tomo 42, No. 2, Texas, Baylor University, 2010, pp. 1-26.
- Buxó, Sor Juana Inés de la Cruz, *amor y conocimiento*, México: UNAM, 1996.
- Certeau, Michel de, *La fábula mística*, México: Universidad Iberoamericana, 1993
- Copenhaver, Brian (edit.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid: Siruela, 2000.
- Escamilla González, Iván, “El Siglo de Oro vindicado, Carlos de Sigüenza y Góngora, el conde de Galve y el tumulto de 1692”, en Mayer, Alicia (Coord.) *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 2002, pp. 179-203.
- Esteban Lorente, J.F., *Tratado de Iconografía*, Madrid: Istmo, 1990
- Farmer, David, *Oxford Dictionary of Saints*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Fernández García, Matías, *Parroquias madrileñas de San Martín y San Pedro el Real*, Madrid: Caparrós ed., 1995.
- Fletcher, Angus, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*, Madrid: AKAL, 2002.
- Flores Sosa, Emmanuel Michel, *Un dechado del príncipe eclesiástico: Puebla de los Ángeles durante la gestión del obispo Manuel Fernández de santa Cruz (1675-1699)*, tesis doctoral, México: COLMEX, 2020.
- Flores Sosa, Emmanuel, “El enfrentamiento del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz con el prebendado Juan de Mier y Salinas. Una lucha por el control de la catedral de Puebla de los Ángeles a finales del XVII”, *Historia Mexicana*, No. 298, México: El Colegio de México, octubre-diciembre 2025. En prensa.
- Francia Vaca, José de, “Parecer,” en Gisela von Wobeser (Coord.), *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la Venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, México: UNAM, 2017, Tomo I.
- Galfí Boadella, Montserrat y Zayas Concepción, “Imágenes marianas en espacios del saber (Puebla de los Ángeles, s. XVII y XVIII), en Pulido Echeveste, et. al., *Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico*, México: UNAM, 2019, pp. 245-262. Versión Digital: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8200166>
- Galfí Boadella, Montserrat, *Estudios acerca de una ciudad episcopal, Puebla siglos XVII a XIX*, Puebla: BUAP-ICSYH, 2023
- Gombrich, E., *Imágenes simbólicas*, Madrid: Alianza Forma, 1994.
- Guillermo Serés, *Historia del alma (Antigüedad, Edad Media, Siglo de Oro)*, Madrid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Galaxia Gutenberg, 2018.
- Hani, Jean, *Mitos, ritos y símbolos. Los caminos hacia lo invisible*, Barcelona: Sophia Perennis, 1999.

- Harrington, Michael, "Eriugena and the Neoplatonic Tradition", en Guiu, Adrian, *A Companion to John Scottus Eriugena*, Boston: Brill, 2020, pp. 63-91.
- Harrington, Michael, *Sacred place in early medieval Neoplatonism*, NY: McMillan, 2004.
- Hebreo, León, *Diálogos de amor*, Garcilaso de la Vega, el Inca (trad.), Sevilla: Padilla-libros, 1989.
- Ibarra Ortiz, Hugo, "Argumentación metafórica en los sermones barrocos novohispanos", en *Estudios del Pensamiento novohispano*, 12, México: UNAM, 2011, pp. 105-124.
- Kamen, Henry, *La Inquisición española*, México: CNCA, 1990.
- Manuel Pérez y Ana Silvia Valdés Borja, "Estudio Introductorio," en Ricardo Villavicencio, Diego Jaimes, Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías, Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2021.
- Márquez, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid: Taurus, 1980
- Méndez Bañuelos, Sigmund Jadmar, "Ingenio y construcción alegórica en dos arcos triunfales novohispanos", en Mayer, Alicia (Coord.), Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2018, Vol. I, p. 35-66.
- Myers, K., "La china poblana Catarina de san Juan. Hagiografía e Inquisición", en García Loaeza (trad.) *Ni santas ni pecadoras. Mujeres, vida y escritura en Hispanoamérica colonial*, Puebla: BUAP, 2017, pp. 79-118.
- Olivares Zorrilla, "El enigma emblemático del «Primero sueño», de Sor Juana Inés de la Cruz", en *Espéculo: revista de estudios literarios*, N° 28, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, nov. 2004, Versión Digital: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-enigma-emblematico-del-primero-sueo-de-sor-juana-ins-de-la-cruz-0/html/e75ec552-4ccc-43b5-88bf-b8101fd7ef86_5.html#l_0_
- Olivares, Rocío, "El modelo de la espiral armónica de sor Juana entre el pitagorismo y la modernidad", en *Literatura Mexicana XXVI.1*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 13-69.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México: Seix Barral, 1982.
- Peña, Joel, "Autores portugueses del siglo XVII para un obispo de Nueva España", en *Lusitania Sacra* 25, Lisboa: Enero-Junio, 2012, pp. 33-51.
- Platón, *Diálogos*, México: Editorial Porrúa, 1991.
- Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, Madrid: Akal, 1999
- Ramírez Trejo, Arturo, "Retórica novohispana origen desarrollo y doctrina", *Nova Tellvs*, 30-1, México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 149-165.
- Rey Castela, Ofelia, "El peso de la herencia: la influencia de los modelos en la historiografía barroca", en *Pedralbes: revista d'història moderna* Núm. 27, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2007, pp. 35-57, p. 40. Versión Digital: <https://raco.cat/index.php/Pedralbes/article/view/122940>
- Ricoeur P., *Tiempo y narración*, México Siglo XXI, 1995.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995.
- Rueda Ramírez, Pedro, *Libros e imprentas en Andalucía, una breve historia cultural*, Granada: Editorial Comares, 2022, pp. 81-90.
- Rueda, Pedro, "Libros y lecturas portuguesas del obispo poblano Manuel Fernández de santa Cruz", *Historia*, 36, Sao Paulo: 2017, pp. 1-29.
- Sánchez Cárdenas, Eloy, "La hermenéutica simbólica de Ricoeur", en *Revista de Filosofía: Hermenéutica intercultural*, 33, Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez, 2020, pp. 134-155.
- Schmitt, Charles B. Skinner, Quentin (eds.), "Humanism", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Serés, Guillermo, “Antecedentes exegéticos de la “Filosofía secreta” de Juan Pérez de Moya (1585)”, en B. Pellistrandi, Ch. Couderc, J. Canavaggio (hom.) (coord.) “Por discreto y por amigo”: mélanges offerts à Jean Canavaggio, Madrid: Casa Velazquez, 2005, pp. 633-648.
- Serés, Guillermo, “El enciclopedismo mitográfico de Baltasar de Vitoria”, en *La Perinola*, 7, Pamplona: Universidad de Navarra, 2003, 397-421, pp. 414-416.
- Serés, Guillermo, *Historia del alma (Antigüedad, Edad media, Siglo de oro)*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 2019.
- Soriano Vallès, Alejandro, *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, México: UNAM, 2000.
- Soriano Vallès, Alejandro, *Sor Filotea y sor Juana*, Toluca: Gobierno del Edo. de México, 2014.
- Stolzenberg, Daniel, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Thompson, Colin P., *El poeta y el místico. Un estudio sobre el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, Madrid: Swan, 1985.
- Urrejola Davanzo, Bernarda, *Retórica sagrada y representación de la monarquía católica en Nueva España (1621-1759)*, Tesis doctoral: México, COLMEX, 2013.
- Vermeir, Koen, “Openness versus Secrecy Historical and Historiographical Remarks”, *The British Journal for the History of Science*, Vol. 45, N° 2, Reino Unido: Universidad de Cambridge, 2012, pp. 165-188.
- Zayas, Concepción, “Catarina de san Juan: Filósofa” (Puebla de los Ángeles, s. XVII), en Llián Illiades y Ana Ma. Huerta (edit.) *Trayectos del Fulgor. Libros y Viajes en la circulación de saberes s. XVI al XXI*, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego BUAP, 2017, pp. 233-262.
- Zayas, Concepción, “Extraordinaria fama de san Juan de la Cruz en Puebla de los ángeles (s. XVII)”, en J. Moncayo y S. Rosas (ed.), *Patronatos y rituales en una ciudad episcopal, s. XVI-XVII* Puebla: ICSH-BUAP, 2021, pp. 127-141.
- Zayas, Concepción, “Fuentes neoplatónicas y hermetismo en la heterodoxia de la seglar Ana de Zayas (Puebla de los Ángeles, 1690-1696)”, *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, Vol. LXXI-2, Sevilla: 2014
- Zayas, Concepción, “La escritora alumbrada Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz”, *Anuario de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos*, LVIII-I, Sevilla: 2001, pp. 61-81.
- Zayas, Concepción, “Vieira no Mexico”, en *Dicionário Padre António Vieira*, Vol. VI, Lisboa: Universidad de Lisboa y Círculo de Lectores, 2017, pp. 222-231.
- Zayas, Concepción, *Ana de Zayas escritora y maestra de espíritu*, Puebla: BUAP, 2017.



Ámbitos de Monarquía en un litigio de las catedrales de Indias ante el rey (Siglo XVII)

Óscar Mazín
El Colegio de México

Resumen

La Monarquía de España adoptó expresiones diferentes según los rasgos de cada reino, aunque de acuerdo con una cultura común que discernía esas diferencias en la corte del rey. La apretada síntesis de un estudio de caso, el largo litigio de diezmos de las iglesias catedrales de las Indias Occidentales, contra las órdenes religiosas, ejemplifica aquí esa afirmación para el Perú y la Nueva España.

Palabras clave: Diezmos, Perú, Nueva España, Catedrales, Órdenes religiosas.

Abstract

The Spanish monarchy took on different expressions according to each one of its dominions. A common culture permitted, however, to discern and establish those differences at court. This statement is here illustrated through the brief account of a case study the long litigation of cathedral churches against religious orders in Peru and New Spain over the payment of tithes.

Key words: Tithes, Peru, New Spain, Cathedrals, Religious Orders.

I.- Propuestas

Me interesa proponer a los actores sociales, quienes con sus acciones suscitaban y configuraban la monarquía. Por eso, esta última tuvo expresiones necesariamente diferenciadas. No es menos cierto, sin embargo, que los mundos ibéricos compartieron una cultura que permitía consignar esas diferencias¹. De ahí que la entidad de dimensiones planetarias llamada Monarquía de España me haga imaginar un inmenso poliedro.

También deseo evocar una ficción jurídica propia de esa cultura común antigua de origen mediterráneo. Ella refiere que la máxima virtud de la corte del rey era ser conocida en cada latitud por hallarse atribuida a los vasallos, ahí mismo, es decir, en su propia tierra. ¿Por qué? por ser, el rey, señor natural de esa tierra². La corte, entonces, adquiere por lo menos un sentido doble: el sitio donde radica la persona del monarca y aquel que resultaba de sentar la tierra plaza en cada uno de los dominios; lo que hace de aquella monarquía un espectro de situaciones y de prácticas irradiadas desde los más diversos horizontes. Las recibían los consejeros en Madrid por “relación y noticia”³.

Me gustaría validar estas propuestas retomando mi estudio de los procuradores y agentes, gestores de un largo litigio de proporciones continentales: el entablado por las principales iglesias catedrales de las Indias Occidentales durante el siglo XVII contra las órdenes religiosas⁴. Las primeras pugnaban por hacer que numerosas haciendas de labor y ganados de las segundas, les pagaran diezmo. Un mismo expediente judicial repercutió,

1 Ruiz Ibáñez, José Javier y Óscar Mazín, *Historia Mínima de los Mundos Ibéricos*, México: El Colegio de México, 2021, parte segunda.

2 Rucquoi, Adeline, “Tierra y gobierno en la Península ibérica medieval”, en Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación a las Monarquías ibéricas*, México: El Colegio de México, Red Columnaria, pp. 45-69.

3 Berthe, Jean-Pierre y Óscar Mazín, *Reinar por ‘relación y noticia’. Cinco informes de la diócesis de Michoacán*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2018, Introducción.

4 Mazín Óscar, *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II.- El ciclo de las Indias (1632-1666)*, México: El Colegio de México, 2017.

pues, durante varias décadas, en diversos ámbitos. Consecuentemente abre la puerta a dinámicas corporativas regionales que interactuaron con dinámicas insospechadas de poder en la corte del rey.



II.- Dos ámbitos diferenciados

La secuencia y altibajos del litigio hacen de la villa y corte de Madrid un escenario necesario, aunque no siempre “supremo”. ¿Por qué? Primero, la monarquía tenía expresiones geopolíticamente diferenciadas; segundo, se daba “asiento” a las corporaciones a las que pertenecían o con las que se identificaban (los actores pusieron por obra estrategias judiciales acomodadas a sus reinos y señoríos).

De esta manera, la catedral metropolitana de Lima insistió con vehemencia en que el pleito de los diezmos fuese sustanciado de manera local y no en España. Es decir, no en el Consejo de Indias, sino ante las Reales Audiencias por vía de gobierno. De acuerdo con esta modalidad, el clero catedral limeño consideraba que “sin dilación y ambages” y sin dispendio de recursos, los tribunales locales podían obligar a cada orden religiosa a pagar el diezmo de sus haciendas a las iglesias, según el distrito judicial que les correspondiera.

La sensatez de esta propuesta de Lima, su porfía, pone en la mesa de discusión el viejo tema del centro y la periferia, así como el más reciente del “poli-centrismo” de las monarquías Ibéricas: ¿fue la de España una monarquía de muchos centros o estuvieron necesariamente sujetas a uno solo?⁵ Para cualquier respuesta, me permito recordar que aquel no era un mundo de normas generales

5 Un recuento bibliográfico en Ruiz Ibáñez José Javier y Óscar Mazín Gómez, *Historia Mínima...*, op. cit., pp. 279-294.

aplicables de manera uniforme. La sola presencia en el orden social de corporaciones con privilegios sancionados por una jurisdicción daba lugar a ámbitos siempre desiguales. En otras palabras, no prevalecían criterios rígidamente legales, fijos o de tabla rasa, de “una vez por todas”. Si hacemos el esfuerzo de ver las cosas en los términos de la época que estudiamos, cobran sentido numerosas salvedades en los expedientes judiciales.

Es este el caso de la situación que manifiestan las catedrales de Nueva España, ubicadas en las antípodas de la modalidad defendida por la iglesia de Lima. Al menos las iglesias centrales de México, Puebla y Valladolid de Michoacán experimentaron un fuerte proceso de circulación e intercambio entre ellas, sintomático de la integración geopolítica del reino del cual formaban parte. Para litigar contra las órdenes religiosas determinaron, en consecuencia, valerse de la vía del Consejo de Indias y no de los ámbitos judiciales locales. De ahí que la propuesta de Lima no haya tenido posibilidad de prosperar en las iglesias septentrionales.

Esa segunda modalidad consistente en conducir el litigio en Madrid, desde luego, acogida y reforzada por el interés fiscal creciente de la Corona. Sin embargo, la determinó una tendencia local de fuerte color episcopal. A saber, que desde el último tercio del siglo XVI el arzobispo de México, el obispo de Puebla o ambos, buscaron mediatizar a los virreyes de Nueva España, tan a menudo inclinados a favorecer a las órdenes religiosas y sus intereses. Como esa tendencia perdurará, acabó por ser sancionada e implementada en Madrid como estrategia de equilibrio o contrapeso a corto, mediano y largo plazo en lo tocante a las Indias de Nueva España. Su expresión más conspicua consistió en favorecer el poder de los obispos e incluso en designar prelados virreyes cada vez que se enfrentaron crisis graves de autoridad⁶. Uno de sus momentos culminantes correspondió al liderazgo de Juan de Palafox y Mendoza, quien llegó a concentrar una gran dosis de autoridad: consejero de Indias, visitador general del reino, obispo de la Puebla de los Ángeles y virrey interino durante algunos meses de 1642. Todo ello coadyuvó a que las principales catedrales de Nueva España se pronunciaran

6 Mazin Óscar, “Dominio real y patronato eclesiástico en las Indias Occidentales (siglos XVI y XVII)”, *Autoctonía*, vol. 8-2 (julio-diciembre 2024) [Páginas a corroborar].

por litigar concertadas ante el tribunal madrileño⁷.

El problema es que, de manera inexorable, esa segunda modalidad acabó por serle impuesta desde la Corte de Madrid a las iglesias meridionales: Lima con sus sufragáneas, Los Charcas o La Plata con las suyas, Quito y Santa Fe de Bogotá. Por fortuna -no hay mal que por bien no venga para la posteridad- de esa imposición resultó un documento portentoso dispuesto por el Consejo de Indias. En él constan las “probanzas” o comprobaciones que cada iglesia catedral mandó hacer ante escribano público. Debían demostrar el importe del diezmo adeudado por las órdenes religiosas. También se asentaron ahí las réplicas o argumentos de estas últimas en defensa de sus intereses. El enorme volumen, un “memorial ajustado” dado a la imprenta, consigna la producción agropecuaria y el valor de los diezmos, es decir, la riqueza de las partes en litigio de un extremo a otro de las Indias Occidentales⁸.

Pese a ello, el desconcierto y resentimiento de las iglesias de Suramérica no pasó inadvertido. Con razón, en sus “probanzas”, prevalece un tono de displicencia. Es decir, apenas les interesó pormenorizar montos (cuantificar), o sea que cumplieron a regañadientes con la orden de “recibir a prueba”. Repugnando de la imposición del Consejo de Indias, cada vez que pudieron las iglesias meridionales reforzaron su convicción de seguir el pleito

7 Mazin Óscar, “Laberintos cortesanos: proyección madrileña de un consejero-obispo-visitador (1632-1653)”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, (ccords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, Puebla y México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 201-224.

8 *Memorial del pleito que en gobierno y justicia siguen el señor fiscal y las iglesias metropolitanas y catedrales de las Indias Occidentales con las religiones de Santo Domingo, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced, Compañía de Jesús y las demás que tienen haciendas de labor y ganados en aquellos reinos y provincias; sobre que las dichas religiones paguen diezmo de las dichas haciendas que han adquirido y en adelante adquirieran*, sp1, Madrid, 1653, xii+794 folios. La Biblioteca Nacional de España no cuenta con un ejemplar impreso, en cambio sí se consigna en la Biblioteca del Palacio Real bajo la signatura XIV/2982 (I) y el código de barras 1172475. También hay un ejemplar en el Archivo del Cabildo Catedral del Burgo de Osma.

en los ámbitos locales conforme a lo propuesto originalmente por la iglesia metropolitana de Lima.

III.- Dinámicas judiciales de poder

Como anticipé, el gran litigio de las catedrales de Indias se hace eco de numerosos efectos locales. Pero también despliega entretelas cortesanías. Es lógico: al extenderse durante varias décadas, ese tipo de contenciosos permite discernir procesos, mecanismos e implicaciones que van más allá de reinados, valimientos, gestiones de virreyes o de obispos. De ahí que una frase de don Juan de Palafox resulte bastante elocuente: “hay pleitos cuyo remedio consiste en la dilación”⁹.

Efectos locales

Consideremos primero una serie de repercusiones incumbentes a los ámbitos locales. Se hizo sentir al final del litigio, al ponerse por obra las sentencias de 1655 y 1657 mediante su correspondiente ejecutoria del año 1662. El Consejo falló en favor de las iglesias catedrales y condenó a las órdenes religiosas a pagarles diezmo, incluido el adeudado a partir de la sentencia definitiva. Sin embargo, las dificultades para cumplirlo fueron numerosas. Al grado que hacen pensar en un efecto de búmerán en relación con la propuesta original de Lima y la actitud ulterior de las iglesias meridionales. En cambio, como veremos, el proceso análogo en Nueva España sería exactamente el inverso.

En primer lugar, el conde de Santisteban, virrey del Perú, detuvo con vigor las sentencias¹⁰. No se hallaba sujeto a una mediatización semejante a la que a su homólogo de México le imponía el episcopado de Nueva España. Es decir, actuó antes de que la catedral de Lima intentara poner aquellas por efecto y fortaleció así la posición de las órdenes, sobre todo de la Compañía de Jesús. Solamente futuras investigaciones podrán explicar por menudo los obstáculos surgidos. Como se

9 Expresión de Juan de Palafox en “apuntamientos...” que envió a Juan Grao, Puebla de los Ángeles, Ca. abril de 1643 en *Manuscritos e impresos del Venerable Señor Don Juan de Palafox y Mendoza*, León (España): Arzobispado de Puebla-Junta de Castilla y León, Gobierno de Navarra, 2000. p. 113, documento 28.

10 Bermúdez José Manuel, *Anales de la catedral de Lima: 1534 a 1824*, Lima: Imprenta del Estado, 1903, 28 de septiembre y 5 de diciembre de 1663.

imaginará, las Reales Audiencias fueron ahora las principales protagonistas. Tanto en Lima, como en Quito, Santa Fe de Bogotá, La Plata o Charcas y Santiago de Chile, esos tribunales estuvieron ya en posibilidad de ejercer la actividad que antes habían visto cercenada o limitada por haberse sustanciado el pleito principal en la corte de Madrid.

Con razón, el obispo Palafox había advertido que nada era tan riesgoso como que la parte contraria ganara una resolución de gobierno y que los agravios y quejas se remitieran a las Audiencias. De ahí la porfía, con la cual el prelado visitador se había esforzado en mantener ese y otros pleitos en el seno del Consejo. Su pertinacia era proporcional a la desconfianza que le inspiraban esos tribunales instalados por toda la Monarquía. En efecto, las Audiencias darían ahora cabida a nuevos y viejos litigios de diezmos en los ámbitos locales. Pero también abrieron la puerta a los recursos de fuerza con que los religiosos pretendieron, casi siempre con éxito, desautorizar las censuras de los provisos eclesiásticos cuando estos intentaban cobrar los diezmos de las haciendas en nombre de las catedrales. Como se ve, no sólo abundaron las causas locales, sino que muchas fueron pausadas y aun detenidas. Otro tanto ocurrió, desde luego, con los adeudos¹¹.

Las reacciones a una “cédula de composición general” que la Compañía de Jesús ganó en Madrid en 1669, nos permiten entender mejor el proceso y ver su diferencia con la Nueva España. Esa cédula era de tenor voluntario, pues a esas alturas la Corona no podía ya desconocer las sentencias definitivas y su ejecutoria. Sin detrimento, pues, de estas últimas, la “composición general” dejaba en libertad a las catedrales para negociar por separado con las órdenes religiosas las condiciones de pago de los diezmos. Es curioso que para las iglesias meridionales optar por esta nueva alternativa fuera preferible, a querer poner por obra un pleito sentenciado a su favor; aunque ellas no se habían empeñado en ganar ante el Consejo de Indias. A causa de la diversidad e inmensidad andinas, el camino ordinario de la ejecutoria hubiera estado sembrado de obstáculos no sólo implacables, sino incontenibles. En cambio, las iglesias de México, Puebla y Michoacán terminaron por rechazar la cédula de composición general¹².

11 Mazín Óscar, *Gestores... op.cit.*, vol. II, 434.

12 La cédula de composición, su aceptación por

Como se ve, esta última es consecuente con la actitud de las iglesias suramericanas desde el inicio del litigio. Pero también es elocuente de la mayor autoridad e influjo de la Compañía de Jesús en los Andes que en Mesoamérica. Es, por último, una maniobra que da cuenta del ascendiente de los jesuitas en Madrid en aquel momento. Para urdir y ganar la expedición de la cédula de composición general, esos religiosos contaron con el respaldo de uno de los suyos, el padre Juan Everardo Nithard S.J., valido de la reina regente Mariana de Austria (1666-1669).



CII.

Entretelas cortesanas

Dirijamos ahora, pues, la mirada a la corte del rey. Al insistir en el recurso a esta, Palafox había explicado que, si los contenciosos no se mantenían en el foro del Consejo de Indias, la parte de las iglesias no podía disponer de la transcripción de los alegatos de la parte contraria. Por lo tanto, concluía, se las privaba de un instrumento, especie de brújula o de astrolabio que conducía a buen puerto la redacción de los memoriales.

Algunos aspectos de alta política cortesana probaron ser definitivos. Tanto Juan de Palafox como el celeberrimo jurista Juan de Solórzano Pereyra, ex oidor de Lima promovido a consejero, contaban con experiencia directa en asuntos del Nuevo Mundo. El primero la tuvo luego de su desempeño

como consejero (1639-1649) y la del segundo precedió a su llegada al Consejo de Indias (1610-1627). Pero al coincidir en Madrid durante la década de 1630 intercambiaron enseñanzas y convicciones de gobierno y justicia. Además, ambos eran muy cercanos a don García de Avellaneda y Haro, el conde de Castrillo, presidente gobernador de ese sínodo durante veintiún años continuos (1632-1653)¹³.

Esos dos Juanes formaban parte de una pléyade de letrados ministros. Acometieron la descomunal empresa de reconocimiento, inventario y recopilación legislativa de los dominios del Nuevo Mundo como conjunto. Con todo, lo más relevante para mi propósito radica en que el conde de Castrillo, al fin jurista experto en cánones, se mostró sensible a la concertación jurídica de las iglesias catedrales Indianas. Por eso, alentó desde 1643 la impresión del portentoso memorial del pleito. Es probable que le hiciera evocar una concertación análoga de las catedrales de la Península ibérica en un pleito también de diezmos contra la Compañía de Jesús de finales del siglo XVI, zanjado en 1605¹⁴.

Pero los efectos en las cúpulas cortesanas no paran ahí. Ya adelanté que la parte litigiosa contraria a las catedrales también contaba con valedores en Madrid. Al poseer el mayor número de haciendas de las Indias, la Compañía de Jesús fue la orden más proclive a negociar y obtener facilidades y exenciones para el pago del diezmo. Hasta el grado de que, tanto antes, como después de la proclamación de las sentencias, los jesuitas atizaron el litigio. Lo hicieron aprovechando los cambios sobrevenidos a la caída del conde duque de Olivares como valido de Felipe IV en 1643. Sobre todo, porque don Luis Méndez de Haro, su sucesor como nuevo valido, formado por los padres de la Compañía, era protector declarado de esta¹⁵.

Examinemos la dinámica de poder subyacente. Las causas de justicia vistas o sustanciadas en los Consejos del rey eran incumbentes al pleno de consejeros. No obstante, la elaboración de las sentencias recaía sobre cuatro o no más de seis de

la catedral de Lima y las condiciones negociadas con las órdenes (1669-1678) constan en Carreño Alberto María, *Cedulario de los siglos XVI y XVII. El obispo Juan de Palafox y el conflicto con la Compañía de Jesús*, México: Ediciones Victoria, 1947, apéndice 2, núms. 35 y 36, pp. 686-705.

13 Mazin Óscar, "Laberintos cortesanos...", *art. cit.*

14 Mazin Óscar, *Gestores...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 136 y ss.

15 Malcolm Alistair, *Royal Favouritism and the Governing Elite of the Spanish Monarchy, 1640-1665*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

ellos, además intervenía el criterio del presidente o gobernador. Como veremos, en el caso presente, este último tampoco pudo librarse de cierta presión del valido real en turno. Por eso, en su correspondencia Íñigo de Fuentes, procurador de las catedrales de Indias, aludió a “los demás ministros que pueden influir en la determinación de la causa”¹⁶.

Mediante la integración de una clientela en la que figuraban miembros de varios Consejos, el conde de Castrillo, gobernador presidente, había llegado a ser un personaje influyente en la Corte. Era, además, tío carnal de Luis Méndez de Haro. Sin embargo, este, receloso del ascendiente alcanzado por su tío, pretendió removerlo de la presidencia de Indias. Primero convenció a Felipe IV de “promover” a Castrillo al prestigioso cargo de presidente del Consejo de Castilla. A lo cual el conde se rehusó. Pero como se le presionará, acabó por aceptar la designación que el rey le hizo en 1653 como virrey de Nápoles. Castrillo fue sustituido al frente del Consejo de Indias por don Gaspar de Bracamonte el conde de Peñaranda, figura estelar del nuevo equipo gobernante.



Ahora bien, para deslindarse del régimen caído del conde duque de Olivares, el de don Luis de Haro se cimentó en la tónica del disimulo-ocultación. Lo que quiere decir que, por todos los medios a su alcance, el nuevo valido intentó convencer a propios y a extraños de que el rey fincaba su autoridad en sus Consejos, o sea, de que ahora reinaba según los cauces más legítimos y convencionales del poder¹⁷.

16 Mazin Óscar, *Gestores...*, op. cit., vol. II, p. 242.

17 Mazin Óscar, “‘Hombres de prudencia y grandes partes’. EL conde de Castrillo y don Luis Méndez de Haro”, en Rafael Valladares Ramírez, (ed.), *El mun-*

De acuerdo con esta tónica, el litigio de los diezmos fue sentenciado a favor de las iglesias catedrales por los jueces-consejeros en 1655 y 1657. Efectivamente, Peñaranda, el nuevo presidente del Consejo de Indias, difícilmente pudo intervenir de manera directa, ocupado como estaba en asuntos diplomáticos de primera importancia para la Monarquía en Europa central¹⁸. Y por lo que toca al nuevo valido, este tampoco se interpuso en la mecánica de las sentencias.

Fue unos años después, con motivo de la elaboración de la carta ejecutoria para hacerlas cumplir, cuando el proceso desbordó los márgenes del “disimulo-ocultación”. Entonces sí que tuvo lugar la irrupción de personajes ubicados en esferas superiores del poder. En un primer momento Íñigo de Fuentes, procurador de las iglesias, albergó la esperanza de que el conde de Castrillo, a quien se esperaba en la Corte “por horas” en 1659, a su regreso de Nápoles, volviera a ser nombrado presidente del Consejo de Indias. Lo cual no se verificó.

Enseguida, cuando el procurador Fuentes estaba por hacer imprimir la ejecutoria de los diezmos, se la pidió José González, gobernador interino del Consejo de Indias en ausencia del conde de Peñaranda. Fuentes creyó que la quería para hacerle una revisión de rutina. Pero se equivocaba. Pese a que la ejecutoria estaba ya firmada por los jueces, el gobernador la retuvo por un tiempo indefinido que alcanzó los nueve meses. Esta dilación convenció al procurador de las iglesias de que al asunto “se le estaba poniendo embarazo superior” y así lo comunicó a sus poderdantes en las Indias¹⁹.

Al fin conocedor de la tónica de disimulo-ocultación, Íñigo de Fuentes se determinó a activar los mecanismos y cauces convencionales de la justicia que al régimen de don Luis de Haro tanto le interesaba hacer ostensibles. De esta suerte logró hacer que el clero catedral de México expresara

do de un valido, don Luis Méndez de Haro y su entorno, 1643-1661, Madrid: Marcial Pons Historia, 2016, pp. 153-192.

18 Mazin Óscar, *Gestores de la Real Justicia...*, op. cit., pp. 195-213.

19 Íñigo de Fuentes al Deán y cabildo de México, Madrid, s/f., ACCMM (Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México), *Correspondencia*, vol. 21. Citado en Mazin, *Gestores de la Real Justicia...*, op. cit., vol. II, p. 242.

una vehemente y retórica queja por el retraso con la ejecutoria. Pero, de pronto, tuvo lugar un relevo inesperado. A finales de 1662 fue designado nuevo gobernador interino del Consejo el célebre jurista Francisco Ramos del Manzano quien, en tan sólo unos días, firmó la ejecutoria del pleito de diezmos²⁰.

¿Qué había sucedido? Dos hechos determinantes: primero, el valido don Luis de Haro murió el 6 de noviembre de 1661; segundo, el 12 de enero de 1662 el rey designó a su tío, el conde de Castriello presidente del Consejo Real de Castilla. Corroboremos la repercusión de ambos. Tocante al primero, el retraso de la ejecutoria fue orquestado para hacer ganar tiempo a los jesuitas, quienes se acogieron a una instancia judicial llamada de las “1500” que intentó apelar de la sentencia de revista del pleito, preservando así la protección que Luis de Haro prodigaba a la Compañía de Jesús. El segundo tiene que ver con un proceso de interacción creciente entre los Consejos de Indias y Castilla. Consistía en la intervención de la Cámara del segundo en la designación de los miembros de la de Indias. Pero también radicaba en la promoción y circulación de consejeros de un sínodo al otro. Esa especie de capilaridad se nos revela como clave imprescindible de comprensión si consideramos la llegada del conde de Castriello a la presidencia de Castilla²¹. Su designación no pudo sino potenciar su propia cuota de poder, que en un primer momento refluyó hacia él, luego de la desaparición del valido, su sobrino.

Conclusiones

Como anticipé, los intentos de hacer cumplir la ejecutoria del litigio de diezmos testimonian de los límites de la corte del rey como instancia “suprema”. El larguísimo pleito, que el procurador Fuentes alcanzó a ver sentenciado y ejecutoriado a su muerte en 1666, estaba lejos de haberse concluido. Incluso en Nueva España, donde la ejecutoria tuvo mejor fortuna que en el Perú, su aplicación enfrentó dificultades iniciales. También corroboramos que los jesuitas sacaron provecho del encumbramiento de uno de ellos para hacer que la Corona concediera una “cédula de composición general”. Esta no pudo menos que poner en relieve una mayor fragmentación judicial en las Indias meridionales.

Con todo, la “concertación” continental de las iglesias no pasó inadvertida en la Corte. ¡Quién me hubiera dicho que el tiempo largo de una causa contenciosa me revelaría ámbitos insospechados de la monarquía!: primero, que en las Indias los cuerpos constituidos podían resistir a la imposición de políticas generales a causa de la presencia de situaciones regionales bien diferenciadas. Segundo, que el calibre de ciertos litigios podía repercutir en los altos mandos; hasta el grado de permitirnos incursionar en los laberintos de poder en Madrid. Y, tercero, que, como principal atributo del rey, la justicia nunca zanjaba situaciones de manera definitiva. Mediante el derecho se intentaba ajustar en todo momento las realidades humanas a la equidad superior de orden sobrenatural que esa virtud tenía por referente. Por eso su impartición daba lugar a equilibrios sumamente precarios, siempre sujetos a la recepción de nuevas instancias de apelación, a la introducción permanente de enmiendas y desagravios desde el ámbito más local, por remoto que fuera, hasta la corte del monarca. La Monarquía era configurada así en cada sitio y la corte atemperaba situaciones extremas.



²⁰ Mazin Óscar, *Gestores...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 245-246.

²¹ Mazin Óscar, *Idem*.

Bibliografía

Bermúdez José Manuel, *Anales de la catedral de Lima: 1534 a 1824*, Lima: Imprenta del Estado, 1903.

Berthe, Jean-Pierre y Óscar Mazín, *Reinar por 'relación y noticia'. Cinco informes de la diócesis de Michoacán*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2018.

Carreño Alberto María, *Cedulario de los siglos XVI y XVII. El obispo Juan de Palafox y el conflicto con la Compañía de Jesús*, México: Ediciones Victoria, 1947.

Malcolm Alistair, *Royal Favouritism and the Governing Elite of the Spanish Monarchy, 1640-1665*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Mazín Óscar, "Laberintos cortesanos: proyección madrileña de un consejero-obispo-visitador (1632-1653)", en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, (ccords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana, Puebla y México*: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 201-224.

Mazín Óscar, "'Hombres de prudencia y grandes partes'. El conde de Castrillo y don Luis Méndez de Haro", en Rafael Valladares Ramírez, (ed.), *El mundo de un valido, don Luis Méndez de Haro y su entorno, 1643-1661*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2016, pp. 153-192.

Mazín Óscar, *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II.- El ciclo de las Indias (1632-1666)*, México: El Colegio de México, 2017.

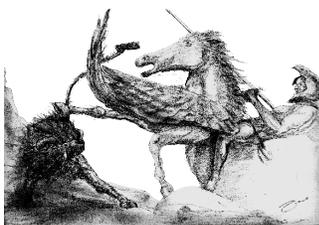
Mazín Óscar, "Dominio real y patronato eclesiástico en las Indias Occidentales (siglos XVI y XVII)", *Autoctonía*, vol. 8-2 (julio-diciembre 2024) [Paginación a corroborar].

Manuscritos e impresos del Venerable Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, León (España): Arzobispado de Puebla-Junta de Castilla y León, Gobierno de Navarra, 2000.

Memorial del pleito que en gobierno y justicia siguen el señor fiscal y las iglesias metropolitanas y catedrales de las Indias Occidentales con las religiones de Santo Domingo, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced, Compañía de Jesús y las demás que tienen haciendas de labor y ganados en aquellos reinos y provincias; sobre que las dichas religiones paguen diezmo de las dichas haciendas que han adquirido y en adelante adquirieran, spi, Madrid, 1653, xii+794 folios.

Rucquoi, Adeline, "Tierra y gobierno en la Península ibérica medieval", en Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación a las Monarquías ibéricas*, México: El Colegio de México, Red Columnaria, 2012, pp. 45-69.

Ruiz Ibáñez, José Javier y Óscar Mazín, *Historia Mínima de los Mundos Ibéricos*, México: El Colegio de México, 2021.



«Hablar corazón a corazón».

La amistad de Sor Juana Inés de la Cruz y Manuel Fernández de Santa Cruz

Alejandro Soriano Vallès

Resumen

La relación del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, con Sor Juana Inés de la Cruz ha sido tergiversada por un amplio sector de la crítica especializada. Ésta suele mostrar al prelado descontento con la labor y la vida de la poetisa, volviéndolo, así, su enemigo. El presente artículo, basado en la documentación histórica y no en especulaciones, prueba la falsedad de dicha versión biográfica y exhibe la amistad que unió a ambos personajes.

Palabras clave: Sor Juana Inés de la Cruz, obispo de Puebla, Respuesta a Sor Filotea, amistad, persecución

Abstract

The relationship of the bishop of Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, with Sor Juana Inés de la Cruz has been distorted by a large sector of specialized critics. This usually shows the prelate dissatisfied with the work and life of the poetess, thus making him her enemy. This article, based on historical documentation and not on speculation, proves the falsehood of said biographical version and exhibits the friendship that united both characters.

Keywords: Sor Juana Inés de la Cruz, bishop of Puebla, Response to Sor Filotea, friendship, persecution

A inicios de marzo de 1691 el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, recibió una carta de la madre Juana Inés de la Cruz. En ella, la poetisa le narra su vida, su vocación y las peripecias de la misma. Con el tiempo, al hacerse del dominio público, dicha carta sería conocida como *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. La monja, según se lee en sus páginas, la había escrito siguiendo el mandato del prelado.¹ No obstante, ahí mismo le confiesa:

Pero quiero que *con haberos franqueado de par en par las puertas de mi corazón*, haciéndoos patentes sus más sellados secretos, conozcáis que no desdice de mi confianza lo que debo a vuestra venerable persona y excesivos favores.²



Pocos días después don Manuel tenía lista la contestación. Está fechada el 20 de marzo en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Por esta razón, cuando la di a conocer al mundo en 2010 la lla-

¹ Efectivamente, en la *Respuesta* su autora, poniendo en duda su propio talento, le asegura a su correspondiente que, si por ella fuera, «esto mismo no escribiera. Y protesto que *sólo lo hago por obedeceros*» (cf. Soriano Vallès, Alejandro, *Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz*. Segunda edición. Toluca: FOEM, 2019, pp. 76-77 y Apéndice 3, pp. 312-313; la cursiva es mía). A finales de 1690 Fernández de Santa Cruz había publicado en Puebla la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, nacida de su pluma y dirigida a Sor Juana. Es a esta epístola a la que él le ordenó dar contestación (acerca del contenido de la *Carta de Sor Filotea*, cf., *passim*, *ídem*. y Soriano Vallès, Alejandro, *Aquella Fénix más rara. Vida de Sor Juana Inés de la Cruz*, México: Minos III Milenio, 2012, Apéndice 1).

² Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, p. 292; la cursiva es mía.

mé *Carta de Puebla*.³ Desde las primeras líneas el obispo le manifiesta a Sor Juana haber recibido su epístola «con suma estimación por venir llena de erudición en todo y esmero de letras y de favores hacia mi persona»⁴ A partir de este afecto y de la confianza con que la jerónima se dirige a él, el mitrado reconoce verse «obligado a hablar corazón a corazón con V. md».⁵ El tono, entonces, de su misiva será, de amical intimidad.

Esta amistad⁶ se desarrolló (hasta donde sa-

³ Cf. Soriano Vallès, Alejandro, *Sor Juana Inés de la Cruz. Doncella del Verbo*, Primera edición. Hermosillo: Editorial Garabatos, 2010, Apéndice 2.

⁴ Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, p. 187.

⁵ *Ibidem*, p. 189.

⁶ Hace poco Carla Anabella Fumagalli puso en duda la palmaria amistad de Sor Juana y don Manuel. Refiriéndose al corpus epistolar mencionado, pero eludiendo cautelosamente analizarlo de forma pormenorizada, la hermeneuta argentina concluye con extravagancia que «la lectura de las cartas del obispo en conjunto evidencia [!] un punto intermedio [entre las «posturas» enfrentadas que ven en las palabras del obispo ya «consejos» ya «reprimendas»], una exhortación al estudio de literatura sagrada obligada por el hábito (de ambos); y una admiración (obligada también) por las características extraordinarias y ya célebres de su confesada [sic]» («La obra ¿completa? de Sor Juana Inés de la Cruz: un análisis de la dispositio de sus ediciones antiguas» en *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, Vol. 11, núm. 1, 2023, p. 799, n. 48; la cursiva es mía). Sacado el hecho de que la madre Juana no fue «confesada» de Fernández de Santa Cruz pues él no era su confesor, lo cierto es que, *como he demostrado en el minucioso estudio de mi libro Sor Filotea y Sor Juana (óp. cit.)*, lo que «la lectura de las cartas del obispo en conjunto evidencia» es, *sin lugar a dudas*, la amistad que los unió. La falta de congruencia de Fumagalli es meridiana en el aserto según el cual la libre e innegable admiración profesada por el mitrado a la poetisa en sus misivas habría sido «obligada» a causa de «las características extraordinarias y ya célebres» de ella. ¿Era, entonces, «obligatorio» admirar a Sor Juana por ser una mujer célebre y extraordinaria? En tal caso, todos sus coetáneos *tuvieron forzosamente* que admirarla. Nadie, luego, pudo criticarla ni (según arguyen los correligionarios de Fumagalli) perseguirla. Verbigracia, dado que, por lo anterior, el «terrible» y «misógino» arzobispo de México estuvo «obligado» a admirarla, es imposible que (acorde con los colegas progresistas de nuestra intérprete) la hubiera atormentado. Resulta muy sencillo apreciar cómo esta

bemos) a distancia y de manera epistolar. Como se aprecia en lo que llevo descrito, Fernández de Santa Cruz debió haber pedido a la Décima Musa, por escrito o por nuncio, que compusiera la carta que ella volvió autobiográfica. Posteriormente, tras la *Carta de Puebla*, la religiosa le remitió, cuando menos, una misiva más (cuyo contenido, a excepción de algún detalle, desconocemos); a la cual él respondió el 31 de enero de 1692 con la *Carta de San Miguel*.⁷ En las epístolas del prelado es fácil apreciar el carácter creciente de su preocupación por la bienandanza espiritual de Sor Juana, que va de la reconvencción mediada con la ponderación, al consejo y a la viva incitación al cometido magisterial.⁸

Precisamente, en sus cartas Fernández de Santa Cruz estimula a la jerónima a optimar su afición letrada con el ascendiente de la teología contemplativa,⁹ de modo que, al perfeccionarse en la vida de oración, su labor intelectual se facilite y la lleve a enseñar públicamente en escritos de contenido político, moral y místico.¹⁰ Mas en la antedicha preocupación obispal, ostensible en las misivas, se trasluce, justamente por su particularidad progresiva, la rápida superación íntima

clase de argumentación, fabricada con el nada oculto deseo de mantener vivo el apócrifo relato de la inquina clerical contra la Fénix, carece de lógica. En semejante línea, Emil Volek, cerrando los ojos ante las pruebas de la incuestionable amistad de ambos personajes, pretende que «un pastor no es un “amigo”» (*La mujer que quiso ser amada por Dios: Sor Juana Inés en la cruz de la crítica*. Madrid: Editorial Verbum, 2016, p. 181). Siento mucho contradecir a Volek, pero basta el ejemplo de la profunda amistad de San Francisco de Sales (evidente modelo episcopal de Fernández de Santa Cruz) con Santa Juana Francisca de Chantal para exhibir lo contrario de lo que él sostiene. ¿Es, para estos críticos, tan penoso admitir lo que la realidad les está diciendo a gritos?

7 A la que yo puse este título por haber sido redactada en el santuario de San Miguel del Milagro (cf. Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, pp. 19, 132, 242, n. 28 y pp. 235-236). Por cierto, en su libro *Sor Juana ante la muerte* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/ Estampa Artes Gráficas, 2021, pp.113-114 y 161), Gisela von Wobeser ha sustituido, *de modo completamente arbitrario*, este nombre, ya aceptado por la mayoría de los investigadores, con el —insisto— caprichoso de «Carta de Tlaxcala».

8 Cf. Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, pp. 122-124.

9 *Ibidem*, p. 104.

10 *Ibidem*, p. 235

de nuestra monja. Así, la admiración original que don Manuel sentía por Sor Juana se fue depurando a la par de la entrega de ella a una existencia de mayor fervor religioso. Esto, al grado de, olvidado de las exhortaciones a que la jerónima dedicara más tiempo a la oración mental, espolearla en la *Carta de San Miguel* a, cual ya dije, escribir para la enseñanza pública sobre política, moral y mística. Todo indica que ella había seguido sus consejos.

Veamos, en efecto, cómo en la *Carta de Puebla* el mitrado no se recata de manifestar a la Fénix «el gusto de conversar por este medio con V. md.», llegando incluso a «hurtar el tiempo a otras obligaciones de justicia».¹¹ Ya referí que Fernández de Santa Cruz le pidió a la madre Juana redactar la *Respuesta*, en la que ella, *por voluntad propia*, le «franque[ó] de par en par las puertas de [su] corazón». Ahora él corresponde hablándole «corazón a corazón». Y el modo de hacerlo es dedicándose a considerar las diversas situaciones vitales que la religiosa, al sincerarse, le presenta. Entre éstas se halla, por supuesto, «la poderosa inclinación a las letras que puso Dios en su corazón desde que la rayó la primera luz de la razón».¹² El obispo, solidario, comprende «esta violenta propensión, porque sólo la podrá percibir quien estuviere tocado de este achaque, que he padecido».¹³

Muchos críticos liberales, repudiando las sutilezas de la vida del alma, se escandalizan del dictamen episcopal, que llama a la dedicación al estudio de la Décima Musa «vicio».¹⁴ Al hacerlo, se privan de comprender las penetrantes razones de don Manuel. Por supuesto, muy distinto es el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, cabal religiosa católica, quien supo desde el principio a qué se refería su correspondiente¹⁵ y comenzó a aplicar con prontitud el remedio. El resultado nos lo narró

11 *Ibidem*, p. 187

12 *Ibidem*, p. 189

13 *Ídem*.

14 *Ídem*.

15 No únicamente ella, pero diversos contemporáneos suyos. Verbigracia, el anónimo autor del *Discurso apologético*, escrito en pro de Sor Juana en febrero de 1691, quien, tratando de la *Carta de Sor Filotea*, cree que contiene los «buenos consejos que debe dar una monja, pues [es] Cruz, y a una monja crucificada» (Rodríguez Garrido, José Antonio, *La Carta atenagórica de Sor Juana: Textos inéditos de una polémica*. México: UNAM, 2004, p. 157).

Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, quien la conoció en persona. Al hablar de las recomendaciones del prelado, el futuro obispo de Yucatán recordó cómo “tan por influencia divina deste Luminar grande se desprendieron en exhortaciones aquellos consejeros rayos de verdades infalibles, que terminaron en obediencias de Juana; luz para su total desengaño y anhelo a mayor perfección.”¹⁶



Dichas *exhortaciones*, nacidas de la amistad que la poetisa y Fernández de Santa Cruz mantuvieron, produjeron, en efecto, la «mayor perfección» de ella. Ésta requirió, ante todo, el diagnóstico de la estudiosidad como vicio y, luego, la prescripción del remedio y la aplicación del mismo. En cuanto a lo primero, en la *Carta de Puebla* el obispo está consciente de que el estudio por se no constituye un vicio.¹⁷ Lo es, sí, para la jerónima, en tanto se trata de «una religiosa que aspira a la perfección».¹⁸ Dicha perfección proviene de «castigar» la razón, «aplicándola a lo más útil y apartándola con industria y suave destreza de lo que tiene más deleite que provecho».¹⁹

16 Juana Inés de la Cruz, Sor, *Fama y obras póstumas del Fénix de México*, Madrid: Manuel Ruiz de Murga, 1700, «Prólogo a quien leyere».

17 Cf. Soriano Vallès, Alejandro, «Un género supremo de providencia: Sor Juana Inés de la Cruz y la tesis de los beneficios negativos en la *Carta atenagórica*» en *Literatura Mexicana* 14, núm. 1, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003, pp. 42-43.

18 Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, p. 190.

19 Este mismo motivo (que diversos sorjuanistas liberales no han acabado de comprender) dará el mitrado a la Fénix en la *Carta de San Miguel* para explicarle por qué, para ella, es ocioso estudiar griego: «De este gusto nos defrauda el estudio de la lengua griega, a que V. md. contribuye todo el tiempo; que tengo por infructuoso,

El *provecho* se halla, pues, en lo *útil*. Y lo útil para una monja reside en «pone[r] en mediocridad la razón»²⁰ (*i. e.*, en su justo medio) para que «mejoren su empleo las grandes prendas».²¹ El estudio dejará de estar viciado cuando, apartándolo de lo meramente deleitoso, resulte fructífero y benéfico. He aquí el remedio para el vicio que don Manuel ha descubierto en la afición letrada de su amiga. El anhelo a la perfección espiritual es tan delicado que «un ligero abuso del estudio retarda y resfría el fuego de la devoción».²² Enseguida, Fernández de Santa Cruz le ofrece a Sor Juana el ejemplo de Santa Gertrudis,

que adoleció de la misma enfermedad que V. md.; quien, habiéndose saboreado con la elegancia de los poetas profanos y aventajándose en las ciencias naturales, teología y Escrituras Sagradas, pasó a ser maestra de muchos, no sin admiración y estupor de todos. Y aunque no dejó por las letras la observancia religiosa, pero dividido su corazón en Dios y en los libros, se entibió el fervor de su espíritu y apagó la llama del amor divino que encendió Dios en su corazón; habiéndose retirado celoso de que le hubiese usurpado parte de su afición. Y al paso que su entendimiento alargaba más la operación entendiendo, se disminuía lo afectuoso de su voluntad en los deseos, y la que antes pisaba los astros amando, se vio reducida al estado miserable de una vida común por demasiado entender.²³

Vemos cómo el obispo dio en el clavo cuando comparó el caso de Gertrudis con el de la madre Juana, pues las similitudes

porque no habiendo en los autores griegos sentencia ni obra recomendable que no la haya hecho familiar a todos la traducción latina, no puede buscar en su propio idioma el entendimiento más que una golosina con qué saborearse, a que dará disculpable materia (supuesto el primero yerro) la dulzura y hechizo que tienen los dialectos griegos» (*Ibidem*, p. 235).

20 *Ibidem*, p. 190.

21 *Ídem*

22 *Ídem*

23 *Ibidem*, pp. 190-191.

son notables.²⁴ Por ello, insiste en el remedio:

Permita V. md. al amor que profeso a su alma que diga que V. md. ha imitado a esta Sta. en la culpa (si puede llamarse así la que en otra fuera virtud); ruego a V. md. se aplique la que fue a esta santa medicina; bébala V. md. en el mismo vaso que la causa la enfermedad: *achaque de letras la receta el Médico el más lenitivo remedio, que es que estudie más hoy, que sepa más.*²⁵

Justamente, para «saber más» hay que «estudiar más»; y «¿cómo podría V. md. negarse a remedio que es el más agradable cebo a su inclinación? Para curar accidente que ocasionó el estudio la aconsejo que estudie prácticamente dos horas al día en la mística teología».²⁶ Según he explicado con anterioridad, «esta recomendación incluye dos cosas. Por un lado, la lectura de textos espirituales; por otro y en especial, una crecida aplicación al rezo. Cuando el prelado dice “prácticamente”, se refiere sobre todo a ello».²⁷ Es claro, entonces, que en la *Carta de Puebla* Fernández de Santa Cruz le propone a Sor Juana *posponer* las ciencias intelectivas *en aras* de la iluminación mística: *la quiere sabia de este modo*. No le pide una sustitución o abandono de lo menor, sino la sumisión de ello a lo superior. Por eso, añade: «últimamente, para que arrastre esta divina ciencia nuestra afición bastaba la ventaja que hace a todas, pues cuando las demás nos hacen doctos, ésta hace *juntamente* santos».²⁸

«Juntamente», dice: el obispo *jamás demandó a la poetisa apartarse de los estudios científicos* (como machacan los exégetas liberales rechazando la evidencia). La ratificación de ello se encuentra en la *Carta de San Miguel*. Ésta, según expliqué previamente, fue contestación a una epístola de Sor Juana posterior (y aún perdida) a la *Respuesta*. No es difícil comprender que, por este medio, la Décima Musa siguió sincerándose con don Manuel. *La Carta de San Miguel*, escrita varios meses después de la *Carta de Puebla*, hace constar el avance espiritual

de nuestra monja en ese lapso. Ahora el mitrado, más que de la excesiva dedicación sorjuanina a las ciencias inferiores, se lamenta de que, hallándose «en estado de poder enseñar»,²⁹ no lo haga.

Esto significa que, *tras haber puesto ella en práctica el remedio sugerido*, él, enterado de su perfeccionamiento religioso, juzgó que, sirviéndose de «las más especiosas noticias de cuanto ha leído»,³⁰ debía ponerlo al servicio de los demás en el uso de su pluma. Manuel Fernández de Santa Cruz ambicionaba ver ordenada la plétora de conocimientos de aquella afamada religiosa, amiga suya y, entonces, aplicada practicante de la mística,³¹ al fin de la utilidad pública. Quería a Sor Juana Inés de la Cruz, más que poeta, teóloga y maestra de muchos. Las últimas líneas de la *Carta de San Miguel* confirman la amistad que unió a entrambos personajes. En ellas, el obispo de Puebla le manifiesta a la Fénix su agradecimiento por «los favores que debo a V. md., que me obligan a desear muchos órdenes de su servicio, que sin cruz o con ella les ejecutaré, pidiendo en recompensa su memoria y oraciones».³²

Estas familiares expresiones no dejan duda acerca de la confiada relación existente entre la poetisa y el prominente jerarca de la Iglesia mexicana (la cual, aunque epistolar, según las precedentes palabras parece haberse cumplido también en *favores* de índole práctica). Al igual que la madre Juana, quien signó el *Libro de las profesiones* de su convento impetrando «Dios me haga santa»,³³ el mitrado concluirá su misiva con la frase: «Nuestro Señor, a quien suplico guarde a V. md. en su gracia y haga muy santa».³⁴ Su amistad, estaban

29 *Ibidem*, p. 235.

30 *Ídem*.

31 El primer biógrafo de la jerónima, Diego Calleja, quien se carteaba con ella, refirió las palabras del padre Antonio Núñez, confesor suyo, cuando le preguntaron «que cómo la iba a la madre Juana de anhelar a la perfección, y respondió: “Es menester mortificarla para que no se mortifique mucho, yéndola a la mano en sus penitencias porque no pierda la salud y se inhabilite, porque Juana Inés no corre en la virtud, sino vuela”» (Juana Inés de la Cruz, Sor. Fama y..., «Aprobación». Cf., asimismo, Soriano Vallès, Alejandro, *Sor Juana Inés de la Cruz: Doncella del Verbo*. Segunda edición. Toluca: Jus/ FOEM, 2020, pp. 294308).

32 Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, p. 236.

33 Cf. Soriano Vallès, *Sor Juana Inés...* (edición 2020), p. 96.

34 Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, p. 236.

24 Cf. *Ibidem*, p. 216, n. 86 y p. 221, n. 93.

25 *Ibidem*, p. 191.

26 *Ídem*

27 *Ibidem*, p. 104.

28 *Ibidem*, p. 192; la cursive es mía.

de acuerdo, debía madurar en frutos de santidad.³⁵

35 En su tesis de doctorado (*Sor Juana a través de sus editores*. Tesis inédita. México: UNAM, 2023) Jorge Gutiérrez Reyna, representante de lo que él mismo llama «el ahora joven sorjuanismo del siglo XXI» (p. 329), es incapaz de liberarse de los añejos vicios exegéticos implantados por el ala progresista del sorjuanismo desde inicios del siglo XX cuando, carente de elementos probatorios y desentendiéndose de lo que la documentación histórica ha ido (como la presente publicación exhibe) aportando a lo largo de la actual centuria, desde su aversión ideológica y en seguimiento de lo dicho por Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio en 1998 (*Serafina y Sor Juana*. México: El Colegio de México, p. 120), arremete contra don Manuel Fernández de Santa Cruz llamándolo «antipático obispo de Puebla» (*óp. cit.*, p. 266). En efecto, con la finalidad de desprestigiarlo, Gutiérrez tergiversa los hechos y acusa a nuestro gran prelado de «traicionar» (*ibidem*, p. 130) a Sor Juana por haber impreso sin su conocimiento la que él, admirado, intituló *Carta atenagórica* (el texto teológico solicitado a la religiosa por un desconocido interlocutor en el que ella analiza y refuta con éxito un sermón del afamado predicador portugués Antonio Vieira —cf. Soriano Vallès, Sor Juana Inés... (edición 2020), pp. 195-226). Evidentemente, no hubo tal «traición», pues don Manuel nunca le ofreció a la poetisa no llevar a las prensas su epístola. Mas la ojeriza de Gutiérrez contra el mitrado se extiende a que, según su decir, la «versión» manuscrita que el obispo habría utilizado en su edición estaría «tan deturpada, que Sor Juana jamás quiso que viera la luz» (*óp. cit.*, p. 130). Según he probado anteriormente (sin que el analista del siglo XXI se haya animado a refutar-me), ni la Décima Musa estuvo interesada en publicar la *Carta atenagórica*, ni la «versión» de ésta dada a conocer por Fernández de Santa Cruz se hallaba «tan deturpada» como Jorge Gutiérrez se afana en hacernos creer (cf. Soriano Vallès, *Sor Filotea y...*, pp. 82 y 149-152, n. 132 y Soriano Vallès, Alejandro, *La hora más bella de Sor Juana*. México: Conaculta/ Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2008, pp. 85-86 y 111-120). A lo precedente debemos agregar que también es falso el aserto de Gutiérrez Reyna acorde con el cual «cuando Sor Juana recibió su ejemplar [de la *Atenagórica*] sufrió una conmoción tal que, como ella misma confiesa en la *Respuesta a Sor Filotea*, “prorrumpí (con no ser esto en mí muy fácil) en lágrimas de confusión”.

La confusión se debía, por supuesto [afirma Gutiérrez], a que veía impreso y a merced de cualquier lector un texto que ella había dirigido a un único destinatario, pero también porque [*sic*] veía impreso ese texto en una versión deturpada» (*óp. cit.*, p. 119). Este dicho del tesista

Naucalpan, a 1 de abril de 2024.

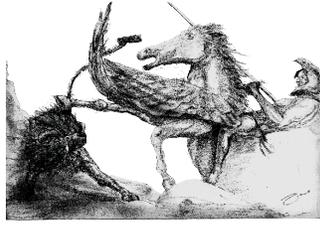


xcv.

es, palmariamente, falaz, ya que las «lágrimas de confusión» de Sor Juana no fueron, de ninguna manera, «porque veía impreso ese texto en una versión deturpada», sino de gratitud con Fernández de Santa Cruz en tanto, como ella le explica en la autobiografía que —hago hincapié— *él mismo le ordenó componer*, le parecía imposible «saber agradecer tan excesivo como no esperado favor de dar a las prensas mis borrones: merced tan sin medida que aun se le pasara por alto a la esperanza más ambiciosa y al deseo más fantástico; y que ni aun como ente de razón pudiera caber en mis pensamientos» (cf. Soriano Vallès, Sor Filotea y..., p. 287). Por supuesto, Gutiérrez Reyna omite convenientemente citar en su tesis estas rotundas palabras de la Fénix que lo desmienten. Queda claro, luego, el designio del investigador del siglo XXI de volver, al viejo estilo de Octavio Paz, Antonio Alatorre, Elías Trabulse y el resto de sus prosélitos, «antipático» a toda costa al obispo de Puebla. Parte del designio de marras consiste en, dado lo antedicho, hacernos repudiar el título *Carta atenagórica* que, como la propia Sor Juana refiere, se debe a la «propiedad» de Fernández de Santa Cruz (cf. *Ibidem*, p. 288). No obstante, Gutiérrez, pertinaz en su volteriano empeño, nos oculta esta sobreentendida y satisfecha aquiescencia de la jerónima con el título dispuesto por el prelado y asevera arbitrariamente que «le pareció a Sor Juana tan horrible que la hizo llorar: *deberíamos dejar de utilizarlo por completo*» (*óp. cit.*, p. 266; la cursiva es mía). Curiosamente, tan original y revolucionaria propuesta no la cumple ni siquiera Jorge Gutiérrez Reyna, quien después de haberla hecho continúa hablando una y otra vez de la «*Carta atenagórica*» (*Ibidem*, pp. 273, 288, 301, 302, 303, 304, 329 y 343). Esto, cuando menos (y ya que no todo lo demás), debieron hacérselo notar las tutoras de su tesis.

Bibliografía

- Alatorre, Antonio y Martha Lilia Tenorio, Serafina y Sor Juana. México, El Colegio de México: 1998.
- Fumagalli, Carla Anabella, «La obra ¿completa? de Sor Juana Inés de la Cruz: un análisis de la dispositio de sus ediciones antiguas» en Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro. Vol. 11, núm. 1, 2023.
- Gutiérrez Reyna, Jorge, Sor Juana a través de sus editores, Tesis inédita, México: UNAM, 2023.
- Juana Inés de la Cruz, Sor, Fama y obras póstumas del Fénix de México, Madrid: Manuel Ruiz de Murga, 1700.
- Rodríguez Garrido José Antonio, La Carta atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica, México: UNAM, 2004.
- Soriano Vallès, Alejandro, «Un género supremo de providencia: Sor Juana Inés de la Cruz y la tesis de los beneficios negativos en la Carta atenagórica» en Literatura Mexicana 14, núm. 1, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003.
- Soriano Vallès, Alejandro, La hora más bella de Sor Juana, México: Conaculta/ Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2008.
- Soriano Vallès, Alejandro, Sor Juana Inés de la Cruz. Doncella del Verbo, Primera edición, Hermosillo: Editorial Garabatos, 2010.
- Soriano Vallès, Alejandro, Aquella Fénix más rara. Vida de Sor Juana Inés de la Cruz, México: Minos III Milenio, 2012.
- Soriano Vallès, Alejandro, Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz, Segunda edición, Toluca: FOEM, 2019.
- Soriano Vallès, Alejandro, Sor Juana Inés de la Cruz. Doncella del Verbo, Segunda edición. Toluca: Jus/ FOEM, 2020.
- Volek, Emil, La mujer que quiso ser amada por Dios: Sor Juana Inés en la cruz de la crítica, Madrid: Editorial Verbum, 2016.
- Von Wobeser, Gisela, Sor Juana ante la muerte, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/ Estampa Artes Gráficas, 2021.



EL CABILDO CIVIL CELEBRA LA LLEGADA DE SU OBISPO EL ILUSTRE MANUEL FERNÁNDEZ DE SANTA CRUZ (1677)

Elvira C. Hernández

Resumen

A través del estudio del ceremonial de la bienvenida del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz en 1677 a la ciudad de Puebla de los Ángeles, se pretende analizar el significado social que tenían las entradas de los obispos como figuras episcopales y la importancia de las celebraciones públicas, como parte del reconocimiento social que le daba la ciudad a la figura del obispo.

Palabras clave: Obispo, ceremonial, bienvenida, fiesta, eclesiástico.

Abstract

Through the study of the ceremonial nominated 'the welcoming of Bishop' Manuel Fernandez de Santa Cruz in the year 1677 to the city of Puebla de los Angeles, it is intended to analyze the social significance of the entrances of the bishops as episcopal figures and the importance of public celebrations concurring of the social recognition that the city to it gave the figure of the bishop.

Keywords: Obispo, ceremonial, welcome, party, ecclesiastical.

Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar y describir la ceremonia de bienvenida del Ilustre obispo Manuel Fernández de Santa Cruz a la ciudad de Puebla en el año de 1677, desde el cabildo civil y, así, comprender mejor el significado social que tenían las entradas de los prelados como figuras episcopales. El cabildo civil de Puebla de los Ángeles no sólo se ocupó del buen funcionamiento que debía tener la ciudad, sino también de organizar los distintos festejos, tanto civiles como religiosos; en el siglo XVII el *cuerpo de ciudad* se conformaba por un alcalde mayor, nombrado directamente por el Virrey, dos alcaldes ordinarios, nombrados entre los vecinos de la ciudad, y 20 regidores, dentro del regimiento o cuerpo de regidores se incluían un alguacil mayor, alférez mayor, depositario general, tesorero de los novenos reales, tesorero de la Santa Cruzada, alcalde de la Santa Hermandad y además un escribano, quienes en sesiones de cabildo acordaban y asignaban comisiones para cada una de las distintas celebraciones que se llevaban a cabo en la ciudad.

Las ceremonias y celebraciones como rituales públicos no fueron exclusivos de la monarquía o la sociedad, la iglesia también uso estos ceremoniales no sólo en la liturgia, sino también como instrumentos políticos, que ratificaban su poder dentro de la sociedad. De este modo, los festejos de santos patronos, la recepción de virreyes y obispos, la muerte de monarcas y obispos, juras reales, *Corpus Christi* y las procesiones para aplacar calamidades, debían pasar por ambos cabildos. Las ceremonias religiosas eran eventos que congregaban en armonía a las autoridades civiles, religiosas y la sociedad en general, solicitándose la participación de españoles e indígenas. Eran actos protocolarios donde la ciudad podía mostrar su poder político y el honor de sus integrantes y la iglesia reafirmaba su poder, buscando el reconocimiento social. Fueron instrumentos que ayudaron a que ambos cabildos funcionaran en armonía.

Existía una serie de ordenanzas que la ciudad debía acatar en cada una de las celebraciones y más si se trataban de actos eclesiásticos, donde no sólo se tenía la intervención del cabildo civil, sino que el cabildo eclesiástico se encontraba al frente de la organización. Se trataba de fiestas y rituales que unificaban una cultura político-religiosa; así lo expone Francés Ramos cuando explica que existía una igualdad jurisdiccional entrabos cabildos,

puesto que, sostiene que dichos cabildos eran dos cabezas de la sociedad que compartían las tareas en la organización y desarrollo de los actos cívicos- religiosos.¹ Y mediante la organización de estas ceremonias y celebraciones de los cabildos, se reflejaba la unión de las corporaciones urbanas.

La ciudad se apropiaba de algunos rituales de este ceremonial, pues pretendía fomentar en la sociedad local una identidad cristiana.² Estas celebraciones religiosas ejercían una fuerte atracción, no sólo para las instituciones, sino también en las personas, el interés en participar y el lugar que podían ocupar dentro del ceremonial público, como institución o individuo, signo de relevancia social, motivo por el cual todos los sectores se involucraban directa e indirectamente, buscando adquirir un reconocimiento por quienes participaban en la celebración, o de los que simplemente la contemplaban.³ Estos rituales públicos generalmente se celebraban de forma fragmentada, obedeciendo a la normas y a los protocolos.

La designación de un nuevo obispo era todo un proceso, cuando un obispo fallecía, se iniciaba la selección del nuevo prelado que lo debía de sustituir, sin embargo, en diversas ocasiones la elección era lenta, dado que el monarca debía analizar las opciones que tenía para asignar un nuevo obispo a las diócesis. Una vez que se designaba al prelado que ocuparía la diócesis vacante, se oficializaba la elección mediante la proclamación de una Bula Papal enviada al Rey, por ende, el prelado elegido debía aceptar el cargo y dar gracias al Rey y al sumo pontífice. Consecutivamente el recién nombrado debía abandonar sus actividades anteriores, y así podía recibir su consagración en las semanas siguientes.⁴ En diversas ocasiones este proceso no se

1 Ramos, Frances L, *Identity, Ritual and power in Colonial Puebla*, Tucson: The University of Arizona, 2012, p.146.

2 Rosas Sergio, *La entrada episcopal: notas en torno a la llegada de Victoriano López Gonzalo a Puebla (1774) en Patronato y rituales en una ciudad episcopal, siglos XVI-XVII*, México: BUAP, 2021, p. 136.

3 Paiva, José Pedro, "Ceremonial eclesiástico en el Portugal del siglo XVII", en Revista *Obradoiro de Historia Moderna*, N° 20, Universidad de Coímbra, 2001, p.178

4 Luque Rodrigo, Laura, *El ceremonial de las entradas solemnes de los prelados en sus diócesis. Algunos*

cumplía, ya que, la edad, la salud y hasta la muerte fueron factores que evitaban asumir el cargo, motivo por el cual, se iniciaba nuevamente un proceso de selección. Una vez anunciado el nombramiento, el obispo intercambiaba correspondencia con su diócesis y con el cabildo civil de la ciudad.

La entrada del obispo a la ciudad se convertía en el paso final, era donde se debía seguir un estricto protocolo, si bien ciudades como Puebla de los Ángeles, cuyo cabildo y diócesis permiten el estudio de estos acontecimientos, mediante sus actas capitulares, las cuales nos proporcionan información acerca de los protocolos, que tuvieron pocas modificaciones a lo largo del virreinato. Estos documentos hacen referencia principalmente a los gastos derivados de estas celebraciones, que eran absorbidos por los vecinos de la ciudad, sin embargo, es poca la información que proporcionan acerca de la arquitectura efímera que la ciudad mandaba hacer, así como de los símbolos de respeto al recién llegado.

Además de los libros de actas de cabildo de la ciudad de Puebla, también se cuenta con otros escritos, como los libros de *Patronatos*,⁵ dos tomos escritos por Don Antonio Basilio de Arteaga en el año de 1769. En el Tomo I se encuentra inserto un apartado que se titula “Acuerdos para el recibimiento del señor obispo”, descripción de todos los protocolos que el cabildo civil hizo para el recibimiento del obispo Diego Osorio Escobar y Llamas, quien llegó a la ciudad en julio de 1657. A partir de este recibimiento se estipuló esta ceremonia como la forma correcta en la que la ciudad debía recibir a los nuevos obispos.

Las ceremonias que la ciudad organizaba a los obispos no siempre eran las mismas, dependía de las circunstancias de su nombramiento y su procedencia, si el recién nombrado obispo venía de la Península, el proceso de organizar su recibimiento en la ciudad era más largo. Debido a que debían esperar que el recién nombrado obispo, arribara a Veracruz e iniciara su recorrido, el cabildo entonces comisionaba a distintos grupos de regidores para ir a su encuentro, con la finalidad de darle la bien-

ejemplos de Andalucía, oriental, Sevilla: Andavira editores, 2019, pp. 49-64.

5 AHMP, Libro Primero de Patronato, f.291-295, Recibimiento del obispo Diego Osorio Escobar y Llamas. 1796.

venida y acordar el día de su entrada a la ciudad; ejemplo de este tipo de recibimiento fue la llegada del Ilustre Juan de Palafox y Mendoza en el año de 1640. Si el obispo procedía de otra diócesis de la Nueva España, el cabildo de manera casi inmediata iniciaba un intercambio de correspondencia con el nuevo prelado, y su llegada a la ciudad era de forma más rápida. Pero si el prelado nombrado formaba parte del cabildo eclesiástico de la ciudad, el ceremonial cambiaba; se enfocaba más a la ceremonia de consagración, posesión y entrada del obispado a la catedral y no a una bienvenida como tal (ejemplo de esto está el nombramiento de ilustre Victoriano López Gonzalo en el año de 1774, que ya era parte del cabildo eclesiástico de la diócesis de Puebla cuando recibió su nombramiento).

La llegada de un nuevo obispo a la ciudad

El ilustre doctor Manuel Fernández (de Sahagún) de Santa Cruz⁶ arribó a la Nueva España en el año de 1674, al ser nombrado obispo de Guadalajara, tras haber quedado vacante la diócesis por el traslado del obispo Francisco Verdín y Molina al obispado de Michoacán⁷ mediante la Bula proclamada en Roma el 19 de febrero por el Papa Clemente X al rey Carlos II.

6 Manuel Fernández de Santa Cruz, nació en Palencia, España el 18 de enero de 1637 fue colegial mayor en Salamanca y en Segovia doctor teólogo y canónigo magistral, en 1673 fue nombrado obispo de la diócesis de Nueva Galicia en el obispado de Guadalajara el 24 de agosto de 1675 fue consagrado en México por el arzobispo virrey fray Payo Enríquez de Rivera. En junio de 1676 cuando se encontraba en una visita a la provincia de Coahuila fue trasladado al obispado de Puebla, convirtiéndose en el penúltimo prelado en dirigir la diócesis de Puebla en el periodo de los Austrias, se mantuvo al frente de la misma durante 23 años convirtiéndose en el décimo tercer obispo de la Angelópolis. Visitó su obispado hasta los lugares más remotos en 1680 fue promovido para el arzobispado de México, pero no aceptó y en 1696 le ofrecieron el alto cargo de Virrey, pero nuevamente declinó. Falleció el 1 de febrero de 1699 en el pueblo de Tepeojuma donde realizaba una visita pastoral.

7 Archivo General de Indias (AGI), Guadalajara / Manuel Fernández de Sahagún de Santa Cruz, Patronato, 6, N.5, 1674.



Su permanencia en el obispado de Guadalajara fue muy breve, el 18 noviembre de 1676 el Papa Inocencio XI proclamó en Roma una nueva Bula donde nombraba, el 17 de junio de 1675, al ilustre Manuel Fernández de Santa Cruz obispo de la ciudad de Puebla⁸. Es importante señalar que este obispado estuvo vacante por varios años, dado que, tras la renuncia del obispo Diego Escobar y Llamas, en el año de 1673, se nombró a Juan Sáenz de Mañozca y Murillo que se encontraba como obispo de Guatemala. Desafortunadamente muere el 17 de junio de 1675 y no logra ocupar el obispado, así que nuevamente se inició el proceso de selección y es hasta 1676, cuando el Ilustre Manuel Fernández es nombrado obispo de esta diócesis.

Sin embargo, la noticia del nombramiento del nuevo obispo llegó antes de la proclamación de la Bula, el 2 de octubre de 1676, momento en que el cabildo de la ciudad acordó escribir una carta al Ilustre Manuel Fernández de Santa Cruz que aún se encontraba en Guadalajara, participándole su regocijo por haber sido nombrado obispo de esta diócesis⁹. Así mismo acordó el cabildo que dentro de las celebraciones, al glorioso arcángel San Miguel, se lidiaran toros dos días, en regocijo a la salud del Rey Carlos II y por haber nombrado al nuevo obispo, se notificó al gobernador

8 AGI, Obispado de Tlaxcala / Manuel Fernández de Santa Cruz, Patronato 6, N. 13, 1676

9 Archivo Histórico Municipal de Puebla (AHMP), vol.29, fecha, 02/10/1676, f. 9f.

de los naturales para que mandase cercar la plaza y que Mateo de la Mella mayordomo de propios libere el gasto necesario para la compra de la colación y los regalos acostumbrada.¹⁰ Además se hiciese pregón para que los días de la celebración todos los vecinos de la ciudad, dispusiesen luminarias y candelas, y que el cabildo civil le otorgara un reconocimiento social al nuevo obispo.

Una vez proclamada la Bula, es el cabildo eclesiástico quien inicia una serie de festejos bajo la normatividad canónica, ligada al aspecto sonoro de las campanas, celebrando la noticia con repiques de campanas y con tal acción ratificaban su independencia del poder civil.¹¹ A partir de este momento el obispo intensificaba la correspondencia con el cabildo civil, donde la ciudad le expresaba su parabién por la promoción que le habían hecho.¹² En sesión de cabildo del 26 de diciembre de 1676, se comisionó a los regidores Juan Varela y Miguel Vázquez Mellado para ir a recibir y dar la bienvenida al recién nombrado obispo al pueblo de San Martín, jurisdicción de Huejotzingo, donde además se le entregaría una carta expresándole su alegría, teniéndose noticia que el día 28 de diciembre saldría de la ciudad de México.¹³ Este acto era visto como el reconocimiento que la ciudad le hacía al nuevo prelado.

El Ilustre Manuel Fernández de Santa Cruz llegó a la ciudad el 4 de enero de 1677¹⁴, pero fue hasta julio que los cabildos acordaron organizar la ceremonia de bienvenida y consagración del obispo. Por ende, en 1677 el cabildo de la ciudad de los Ángeles tuvo que preparar y organizar la entrada del nuevo obispo, estos ceremoniales no sólo eran importantes para la vida religiosa, sino también para la civil logrando una identidad política. Los preparativos de la bienvenida a los obispos eran acontecimientos tan relevantes que la ciudad se vestía de fiesta y aunque era el cabildo eclesiástico quien se encontraba a la cabeza de la organización del recibimiento y consagración, las celebraciones

10 AHMP, vol. 29, fecha, 02/10/1676, f. 10f.-10v.

11 Rosas, Sergio, *óp., cit.*, p. 141.

12 AHMP, Libro actas de Cabildo, vol.19, fecha 18/11/1676, f. 19v.

13 AHMP, Libro actas de Cabildo, vol. 29, fecha 26/12/1676, f.35f.

14 Bermúdez de Castro Antonio, *Theatro Angelopolitano*, Puebla: Junta de Mejoras, 1985, p. 334.

se combinaban con las del cabildo civil, que las llevaba a las calles haciendo partícipe a todas las clases sociales ya desde sus propios espacios, o bien, dentro de la compleja organización de los cabildos.



Fragmento del lienzo de la Entrada del Virrey Arzobispo Morcillo en Potosí. 1718. Melchor Pérez de Holguín

Esta celebración no sólo era una forma de relacionar los poderes eclesiásticos y civiles, sino de iniciar una estrecha relación con el nuevo obispo y con el resto de la población, es decir, obtener el reconocimiento social y reafirmar el poder que iba a ejercer sobre esta diócesis. Desafortunadamente no se cuenta con el registro completo de la organización de las celebraciones que la ciudad hizo en honor al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, seguramente porque eran festividades que tenían un protocolo ya establecido y se omitían en las sesiones de cabildo, el volver a notificar a sus integrantes todo el proceso de la celebración. Sin embargo, sí se cuenta con algunos actas capitulares que nos proporcionan la información de cómo se organizaban las bienvenidas de los obispos desde el cabildo civil. La estructura del ritual del recibimiento de los obispos constaba generalmente de seis momentos fundamentales, en donde los elementos y símbolos de los ceremoniales se utilizaban para la promoción de la imagen y la autoridad episcopal, además fueron instrumentos donde las fuerzas políticas y religiosas median su poder, competían y se identificaban.

El primer momento del recibimiento consistía en iniciar la comunicación con el nuevo prelado, así como con el cabildo eclesiástico y poder organizar una gloriosa recepción. Posteriormente, se

lindaban los actos de recepción que organizarían cada uno de las instituciones, en tercer lugar, se exponía el encuentro que las instituciones tendrían con el prelado en la entrada a la ciudad, en cuarto lugar, consistía en definir la procesión que se desarrollaría desde la entrada de la ciudad a la catedral, en quinto puesto, se referían a todos los actos litúrgicos que se llevaban a cabo dentro de la catedral y en donde el cabildo civil sólo asistía como espectador y finalmente, se especificaba la serie de festividades públicas que organizaba el cabildo con todos los sectores sociales (siendo la participación del obispo nula); porque, eran celebraciones que la sociedad hacía en honor al nuevo prelado.¹⁵ Estos espacios públicos eran vistos como los lugares donde se le podía rendir reverencia a la figura del obispo. El proceso de bienvenida del Ilustre Manuel Fernández de Santa Cruz inició el intercambio de correspondencia con el cabildo civil y, este último, le mostraba su regocijo por su nombramiento.

Según la descripción del libro de Patronatos se enviaba una comisión integrada por dos regidores, previamente nombrados en sesión de cabildo para que acudieran al encuentro del nuevo obispo cerca del pueblo de Tepoyango [Tepeyanco], antes de su llegada a la ciudad de Tlaxcala. Empero, para el recibimiento del Ilustre Manuel Fernández de Santa Cruz, el primer encuentro con el cabildo civil fue en el pueblo de San Martín, jurisdicción de Huejotzingo, como ya lo había mencionado. Posteriormente el cabildo civil recibía días antes de la llegada del obispo una comitiva integrada por canónigos de la catedral, que representaban al Deán y al cabildo eclesiástico. Con ello, cuatro de los integrantes del cabildo civil debían salir a su encuentro dándoles la bienvenida, invitándolos a pasar y tomar asiento, en su sala de cabildo al lado del alférez mayor. Su visita tenía como objetivo definir los distintos eventos que organizarían ambos cabildos para el recibimiento del nuevo obispo, ante lo cual, la ciudad respondía que asistiría y colaboraría en dicha celebración de la forma que se tenía costumbre (los mismos capitulares que fueron a su recibimiento los acompañaban a la salida).

A continuación, el cabildo acordaba los preparativos para la bienvenida y la ceremonia de consagración del obispo, en sesión de cabildo de julio de 1677 el alcalde mayor, el general Estacio Coronel y Benavides proponía que la ciudad en demos-

¹⁵ Paiva, José Pedro, *óp., cit.*, p.186

tración de júbilo y alegría por el nombramiento del obispo y su bienvenida debía organizar un gran festejo. Así que se nombró a los señores regidores Juan Dávila Galindo y Francisco Torija para que organizaran los tres días de festejo que la ciudad le haría en honor al nuevo obispo y le comunicarían a los vecinos del barrio de San José para que estén presentes en la organización de los preparativos, como lo habían hecho en otras ocasiones.¹⁶

Además, se le notificaba a la población mediante un pregón¹⁷, que en las casas de cabildo y las casas de los vecinos por donde iba a pasar la procesión del nuevo prelado, los días 19 y 20 de julio de 1677, se debían colocar luminarias la noche de la entrada para demostrar el regocijo y alegría; además se debían de limpiar las calles, poner colgaduras y entapizar dichas calles, so pena si no lo llegaban hacer. Así que la ciudad se tenía que vestir de fiesta para tal acontecimiento como lo expone Solange Alberro al describir que las ciudades “para poder celebrar debidamente estos festejos, era preciso cambiar la fisonomía demasiado familiar de las calles, plazas, casas y palacios, revistiéndolas de las galas apropiadas”¹⁸. De esta forma, la ciudad de Puebla no era la excepción y más tratándose de tan singulares acontecimientos, así que las fachadas de las casas modificaban su apariencia, colocando vistosos tapices en los balcones y las calles, por las cuales se debía hacer la procesión y que comúnmente estaban llenas de inmundicias, ahora aparecían barridas y adornadas, con flores aromáticas intentando disimular el olor que desprendía.

Siguiendo con los preparativos el cabildo comisionó a los regidores Antonio Ignacio de Aguayo y Juan Valera¹⁹ para que se encargaran de

16 AHMP. Vol. 29, 19/07/1677 f.106v.

17 La persona encargada de hacer los pregones se denominaba pregonero y era el que mediante voz firme y fuerte anunciaban y difundían en los lugares públicos como plazas, mercados, atrios y calles principales los eventos públicos, ceremonias religiosas, juicios, ventas, posturas hasta llegaron a proclamar búsqueda de personas y objetos perdidos, fue en un momento considerado un oficio de carácter civil. Illades Aguiar, Lilián, *Ecós del pregonero*, México: BUAP, 2010.

18 Solange Alberro, “Los efectos especiales de las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”, en Revista *Historia Mexicana* N° 59, México: 2010, p. 843.

19 AHMP. Vol. 29, 19/07/1677, f. 107f.

los fuegos y cohetes que se quemarían la noche del recibimiento del obispo, generalmente, se trataba de un castillo o media docena de ruedas que se consideraban elementos festivos, contribuyendo al esplendor de las celebraciones. El gasto que generaban estos elementos era pagado por los propios de la ciudad y el lugar idóneo para tal espectáculo era la plaza principal. Era tal la cantidad de luminarias que la ciudad colocaba en algunas celebraciones, como lo expone Solange Alberro: “la noche parecía día” ... las casas particulares, los edificios públicos, las iglesias y hasta los conventos adornaban sus fachadas, ventanas y balcones con cientos y hasta miles de hachas, velas y “luminarias” de todo tipo y en las azoteas, incluso las conventuales, era común prender verdaderas hogueras²⁰

Estas celebraciones se popularizaban tanto entre la población, que el cabildo también organizaba como parte de las festividades una encamisada²¹, la noche de la conmemoración, así que la celebración llegaba a las calles haciendo partícipe directamente a todos sus habitantes. Se podría citar a Jerónimo Castillo de Bobadilla quien expresaba, que la fiesta y los juegos públicos durante el virreinato eran como “medicina y antídoto para los fastidios de la vida, pues los hombres, aunque ocupados en cosas graves, necesidades tienen de recrear los ánimas y de atender no menos al ocio, que al negocio.”²² Otro espectáculo que no podía faltar en las celebraciones eran los toros²³, así que el

20 Solange Alberro, *óp., cit.*, p.843.

21 Encamisada ... se repartía a cada uno de los señores concejales, veinte hachas de cera de China o de Campeche de a cuatro libras cada una; éstos a su vez repartían entre sus hombres de su cuadrilla, colocando el resto en las ventanas de sus casas. A las siete de la noche estuvieron congregados en los portales de la plaza mayor capitanes y cuadrilla, previamente se encerraban doce novillos bravos, a los cuales les pusieron en los cuernos otros cuernos postizos formados con velas muy grandes e hilos de hierro envueltos con estopa, resina y alquitrán, de manera que hicieran mucha llama y así encendidos se soltaron uno a uno; con lo que sollozó grandemente la inmensa concurrencia que presencio tal espectáculo ... Rangel, Nicolás, *Historia del toreo en México*, México, Edit. Cosmos, 1980, p. 26-27

22 Castillo de Bodilla, Jerónimo, *Política para corregidores y señores de vasallos*, Amberes: 1704, p. 64

23 Toros ... la costumbre de celebrar las corridas frente a las Casas del Ayuntamiento fue a imitación

cabildo nombró otra comisión para la organización de esta actividad que debía realizarse los días de la celebración del recibimiento del obispo en la plaza pública, así mismo se le solicitaba al gobernador y al alcalde de los naturales cercara la plaza los días que se han de lidiar los toros²⁴. Finalmente, dentro de los preparativos se comisionó al mayordomo de propios Mateo de la Mella, se encargará de comprar la colación, dulces y agua necesarios para los días del festejo del recibimiento y consagración del Ilustre obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, encargándose de llevar colación, dulces y agua a su Ilustrísima y al balcón del cabildo eclesiástico.



Corrida de toros. Anónimo Madrileño. La Plaza Mayor en Madrid con fiesta de toros. Óleo sobre lienzo, colección particular.

Todo lo descrito anteriormente, era parte de los preparativos que el cabildo civil debía organizar previo al recibimiento del obispo, la entrada a la ciudad era la culminación de tal evento y, por lo tanto, la ciudad debía de cumplir las ordenanzas establecidas. Unos días antes de la entrada del obispo a la ciudad, el cabildo civil nombraba una comisión que se encargaría de convocar a todos los caballeros y republicanos de la ciudad para que el día del recibimiento del obispo saliesen de sus casas a caballo y con todo lucimiento se dirigiesen a las Casas Reales, donde junto a los capitulares saldrían en línea recta al paraje dispuesto y acostumbrado para esperar al señor obispo y lo acompañaran hasta la iglesia catedral. Sin embargo, quien define el protocolo que se debe llevar, es el informe que pre-

de los que practicaba en Sevilla, la Maestranza, la que convidaba a presenciar las fiestas en sus balcones a los ministros y sujetos principales, obsequiándoles con refrescos, dulces y pastel... Rangel Nicolás, *óp., cit.*, p. 28

²⁴ AHMP, Vol. 29, 11/08/1677, f. 116v.

sentan los canónigos de la catedral; en el libro de ordenanzas encontramos la siguiente descripción:

se ordena y manda : que la Ciudad asista a la entrada de los Señores Obispos, saliendo bajo la formalidad de Mazas a recibirlo a la Garita por donde hiciere su ingreso, esperándose mutuamente y dada la enhorabuena de su feliz arribo, se conducirá y acompañara con sus Mazas hasta dexarlo en su Palacio Episcopal, retirándose luego la Nobilísima a su Sala de Cabildo a dexar sus Mazas²⁵

Algunos obispos, como el Ilustre Juan de Palafox y Mendoza en el año de 1640, describen que al entrar:

...Que la ciudad salga a caballo a el campo donde se le da la bienvenida a su señoría y de ally se viene hasta la puerta de la ciudad que será en el convento de la Santísima Trinidad donde se adorara la cruz y se vestirá de Pontfícal y subirá en una mula y se trayrá en procesión bajo palio²⁶ hasta la iglesia el cual traerán los regidores.²⁷



²⁵ Enciso Texada Mariano, Ordenanzas que debe guardar la muy noble y muy leal ciudad de la Puebla de los Ángeles, N° 51.

²⁶ A los obispos se les deja de recibir bajo palio al prohibirse por Despacho del 20 de julio de 1656, por el virrey de la Nueva España Duque de Alburquerque, con voto consultivo del Real Acuerdo. El uso del palio se reservó exclusivamente para el Rey, sin embargo, algunos virreyes aún lo aceptaban al ser recibidos en la ciudad de México.

²⁷ AHMP, Libro Actas de Cabildo, vol. 19, f.156v-156f. 17/07/1640.

Fragmento del lienzo de la Entrada del Virrey Arzobispo Morcillo en Potosí. 1718. Melchor Pérez de Holguín

Una vez que el cabildo civil y eclesiástico recibían al obispo se disponía una procesión dentro de la ciudad, hasta llegar a la puerta del convento de la Santísima Trinidad, ahí el prelado adoraría la cruz y se subiría a una mula o un caballo, para continuar con la procesión que lo conduciría hasta la puerta de catedral, donde haría una bendición y el *cuerpo de ciudad*, que lo acompañaba, entraba para participar en las oraciones y oficios eclesiásticos, llevándose a cabo el acto litúrgico del *Te Deum Laudamus* y finalmente lo escoltaban a su Palacio Episcopal para, posteriormente, retirarse con sus mazas. Sin embargo, así no concluían las celebraciones, debido a que las demostraciones de júbilo se extendían a la toma de posesión del obispado, continuando los festejos durante la noche, que se podían prolongar durante varios días.

Durante la noche de su recibimiento la ciudad se iluminaba con una gran cantidad de fuego, hachas y velas, que eran una señal de gusto y regocijo, en honor al nuevo prelado. Empero, también era un instrumento que el cabildo utilizaba para que los sectores sociales tuvieran un momento de esparcimiento, olvidándose de la tristeza y así el cabildo lograba ganarse de alguna forma la gracia del pueblo.²⁸ En el territorio nominado las Indias y en el mundo católico hispánico, los obispos no tomaban posesión por sí, existiendo una ceremonia de posesión que incluía la sumisión plena del obispo ante su cabildo, este ritual era organizado directamente por el cabildo eclesiástico y se le notificaba al cabildo civil solicitándole su asistencia como se tenía costumbre.

Conclusiones

A través de la ceremonia de bienvenida que el cabildo civil le organizó al Ilustre Manuel Fernández de Santa Cruz, se intenta mostrar el claro interés que tenía la ciudad por mantener una igualdad jurisdiccional con el cabildo eclesiástico, ratificar su poder político y promover entre los sectores sociales una identidad cristiana. Además de utilizar los festejos públicos de las corridas de toros y encamisadas, como instrumentos para lograr

la gracia de su obediencia. La ciudad de Puebla fue una sede episcopal que formó un espacio unilateral, mediante una estrecha relación entre su obispo y el cuerpo de ciudad, logrando así un orden social que le ratificaba su poder al obispo como patrón, señor, pastor y guía de una ciudad cristiana bajo el consentimiento de un cabildo civil.

La importancia que llegaron a tener estas ceremonias dentro de la sociedad hispana sirvió para ratificar los poderes políticos y lograr un control social, además fueron instrumentos que el cabildo utilizó para negociar las relaciones de poder con el obispo y su cabildo eclesiástico y, así, confirmar la importancia del obispo como cabeza de una diócesis en una ciudad episcopal de gran importancia como lo fue la ciudad de Puebla, que logró en el siglo XVII, ser la segunda ciudad más importante del Virreinato.



²⁸ Fernández Carrasco, Eulogio. "Ganar la gracia del pueblo: legislación sobre fiestas y juegos en Castilla", en *Revista AHDT*, tomo LXXVI, España: 2006, p. 590.

Fuentes y bibliografía Archivos

AHMP. Archivo histórico municipal de Puebla

AGI. Archivo General de Indias.

Bibliografía

Alberro, Solange. “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”, en Revista *Historia Mexicana*, N°. 59, México: 2010

Bermúdez de Castro, Antonio, *Theatro Angelopolitano*, Puebla: Junta de Mejoras, 1985.

Castillo de bodilla, Jerónimo, *Políticas para regidores y señores de vasallos*, Amberes, 1704.

Fernández Carrasco Eulogio. “Ganar la gracia del pueblo: legislación sobre fiestas y juegos en Castilla”, en Revista AHDT, tomo LXXVI, España, 2006

Illades Aguiar, Lilian. *Ecos del pregonero*, México: BUAP, 2010.

Luque Rodrigo, Laura. “El ceremonial de las entradas solemnes de los prelados en sus diócesis. Algunos ejemplos de Andalucía Oriental”, en María de los ángeles Fernández Valle, Carmen López Calderón e Inmaculada Rodríguez Moya (edit.), *Fastos y ceremonias del barroco iberoamericano*, Santiago de Compostela y Sevilla, Andavira Editora, Universidad Pablo de Olavida, 2019

Nestola, Paola. *El poder episcopal y los saqueos rituales en la periferia del imperio: las solemnes entradas de los obispos en la Tierra de Otranto (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Coimbra

Paiva, José Pedro. “Ceremonial eclesiástico en el Portugal del siglo XVII”, en Revista *Obradoiro de Historia Moderna*. N°20, Universidad de Coimbra: 2001

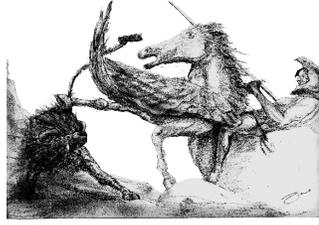
Ramos Frances L. *Identity, Ritual and Power in Colonial Puebla*, Tucson, The University of Arizona Press, 2012

Rangel Nicolás, *Historia del toreo en México: época colonial 1529-1821*, México: edit. Cosmos, 1980

Ríos Yáñez, María de la Cruz. “El cabildo civil angelopolitano en los recibimientos y festejos en torno a don Juan de Palafox y Mendoza (1640-1647)”, en Gali Boadella, Monserrat (coord.) *Rituales sonoros en una ciudad episcopal*. Puebla, siglo XVI-XIX, México, CIESAS-BUAP, 2013, p.p. 117-143.

Rosas Salas, Sergio. “La entrada episcopal: Notas en torno a la llegada de Victoriano López Gonzalo a Puebla (1774)”, en Rosas Salas Sergio y Moncayo Jonatán (edit.) *Patronatos y Rituales en una ciudad episcopal*. México, BUAP/ICSYH-Ayuntamiento de Puebla, 2021

Historiografía



Eleos heróica o sobre el quehacer histórico de don Carlos de Sigüenza y Góngora en la Piedad de don Fernando Cortés

Vidzu Morales Huitzil

Cortés del macedonio segunda envidia, / primera gloria del Getulio Marte, / a cuya sombra vuela sin acidia / bárbaros climas regio su estandarte: / temblando al duro golpe, cuando lidia, / la más austral nevada siempre parte / mientras le dan divisa a sus pendones / graves del Culhua duras prisiones.

Carlos de Sigüenza y Góngora¹

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar, mediante una obra de Carlos de Sigüenza y Góngora (*Piedad Heroica de don Fernando Cortés, Marqués del Valle*), algunos fundamentos de la historiografía barroca.

Palabras clave: Carlos de Sigüenza y Góngora, piedad, historiografía, heroico, Hernán Cortés

Abstract

The objective of this article is to show, through a work by Carlos de Sigüenza y Góngora (*Piedad Heroica de don Fernando Cortés, Marqués del Valle*), some foundations of baroque historiography.

Keywords: Carlos de Sigüenza y Góngora, piety, historiography, heroic, Hernán Cortés

¹ Torres, Daniel (ed.), *Dulce Canoro Cisne Mexicano: La Poesía Completa de Carlos de Sigüenza y Góngora*, España: Paso de Barca, 2012, p. 74

§1. Prolegómeno

Es la segunda mitad del siglo XVII, hace más de cien años que se había diluido en la penumbra de Jano la caída de México – Tenochtitlán, el mundo virreinal entraba en novísimas facetas (germinación política que el Marqués del Valle había incrustado en el preludio de la conquista). En este contexto, la péndola de don Carlos de Sigüenza y Góngora delinearán, con tintes épicos, tales acaeceres en su obra nominada *Piedad Heroica de don Fernando Cortés, Marqués del Valle*. Respecto al título de la obra, causa admiración el epíteto adjudicado a la piedad, donde la preposición implica un genitivo tanto objetivo como subjetivo, que concreta los atributos propios de la épica hispana. Dicho sincategoremático implica la co-determinación factual entre el referente axiológico judeo-cristiano, su adscripción deóntica y la posibilidad de un agente para concretar el ayuntamiento de entrambos actos inmarcesibles. Por esta razón, la obra de don Carlos de Sigüenza se aleja del proceso escritural símil al modelo cesariano (*De Bello Gallico*) o de la péndola de los cronistas del siglo XVI que buscaban legitimar su actuar, es decir, “del gran conquistador que decide convertirse en historiador de sí mismo”.² Empero, la péñola del polímata novohispano abreva de la tradición historiográfica que evoca las gestas vetustas; v.gr., la referencia de Gayo Mucio Escévolva por parte de Tito Livio, que es la base programática para los modelos historiográficos del siglo XVII, ligada al centralismo imperial.



2 Varón, Beatriz, «Yo, Don Hernando Cortés»: *Reflexiones en torno a la Escritura Cortesiana*, Madrid: Editorial Iberoamericana Vervuert, 2016, p. 98

§2. Datación de la obra

Haga reflexión quien esto leyere a lo que de este incomparable héroe le notició la tradición, o le parlaron los libros y lea para admirarla.

Carlos de Sigüenza y Góngora³

Al día de hoy, subsiste un debate en torno a la posibilidad de fechar la impresión de la *Piedad Heroica*, “debido a que las diferencias de criterio parten de dos ejemplares incompletos del libro, ambos sin portada y sin colofón, que entre si completan el texto”⁴, por lo que existen autores como Alfredo Chavero quien, en su artículo *Sigüenza y Góngora*, dimite a datar dicho documento. Por su parte, “la primera fecha atribuida al raro impreso fue la de 1663, que consigna Alamán en sus *Disertaciones*”⁵; el historiador Nicolás León declara, en su edición de 1898, la fecha de su divulgación en 1689⁶, sustentando esta afirmación, bajo la hipótesis de que el manuscrito vio la luz en 1688; José Rojas Garcidueñas en el prólogo al compilado de las *Obras Históricas* de Sigüenza, considera que el año probable de su publicación es 1693. A su vez, la edición de 1928, compendiada por la Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, declina por el año 1663, empero, en este trabajo, y siguiendo una crítica que don Carlos esgrime contra un fragmento⁷ del panegírico inti-

3 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 28

4 Guerra, Francisco, “La Caridad Heroica de Hernán Cortés”, en *Quinto Centenario*, España: Universidad de Alcalá de Henares, 1985, p. 38

5 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. XCII

6 *Ídem*.

7 Se alude al fragmento referido: “A quien leyendo esto me dijere, que aquel libro del R. P. Francisco de Florencia se imprimió con aprobación mía, respondo, que en el original M. S. que yo leí, no había tal cosa, y mucho menos una cláusula, que está en el fol. 77, y dice así: Tratando yo de ella (de esta mi relación) con el R. P. Fray Agustín de Vetancurt Vicario de los Indios del curato de su convento de México, erudito en las cosas de su provincia del Santo Evangelio, me afirmó ser su autor el V. P. Fr. Gerónimo de Mendieta hombre apostólico, y que vino a Nueva España él año de 1554, veinte y tres años después de la milagrosa aparición; con que habría

tulado *La Estrella del Norte de México, Aparecida al Rayar el Día de la Luz Evangélica en este Nuevo-Mundo, en la Cumbre del Cerro de Tepeyac* del jesuita Francisco de Florencia (1688), se posibilita que la primera edición haya tenido lugar entre 1689 y 1693, justo antes de la muerte del polímata⁸. Finalmente podemos mencionar que existen dataciones más disímiles, como es el caso de la declaración de Jaime Delgado (1960) quien considera que la *Piedad Heroica* “debió imprimirse entre 1743 y 1746”⁹.



CXXIII.

cuando vino muchos testigos de vista de ella, así en su religión, como fuera de ella, de quienes pudo saber lo que en ella escribió.” Si fuera este lugar de quejas, las diera muy grandes de semejante impostura. No solo no es del P. Mendieta esta Relación, pero ni puede serlo, pues se leen en ella algunos sucesos y casos milagrosos, que acontecieron años después de la muerte de dicho Religioso [...] (*post mortem prophetaverunt ossa eius*). Digo, y juro, que esta relación hallé entre los papeles de D. Fernando de Alva, que tengo todos, y que es la misma que afirma el Licenciado Luis de Bezerra en su libro (pág. 30. de la impresión de Sevilla) haber visto en su poder. El original en Mexicano está de letra de Don Antonio Valeriano Indio, que es su verdadero autor, y al fin añadidos algunos milagros de letra de Don Fernando, también en Mexicano. Lo que presté al R. P. Francisco de Florencia, fue una traducción parafrástica, que de uno y otro hizo Don Fernando, y también está de su letra. Vuélvame a mi historia.”, en Sigüenza y Góngora, de Carlos, *Piedad Heroica de don Fernando Cortés*, México: Antigua Imprenta de Murguía, MCMXXVIII, p. 60

8 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de don Fernando Cortés*, México: Antigua Imprenta de Murguía, MCMXXVIII, p. 60

9 *Ídem*.

§3. Temática de la obra

Trabajasen en adquirir noticias en los archivos los que se aplican al ejercicio de escribir historias y las hallarán mejores que las que [...] servirán siempre de tropiezo a los que allí las leyeren, y sin traerlas a examen, usaren de ellas.

Carlos de Sigüenza y Góngora¹⁰

El asunto de este opúsculo se circunscribe en torno al auspicio de don Fernando Cortés para “la fundación del Hospital de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora del Patronato del Marqués del Valle, el más antiguo hospital de México”¹¹. Pese a la importancia del Hospital de la Concepción, existe una discusión historiográfica en relación a la fecha exacta de su fundación, dado que “hay referencias coetáneas que indican [su establecimiento] entre 1521 y 1524.”¹² Tenemos que indicar que también a tal indefinición crónica se aúna la atribución, por las prácticas sociales, de otros epítetos, ya que por origen se adjudica el genitivo *del Marqués*, empero, es en el siglo XVII donde adquiere la nominación más generalizada. Esto se debió a que “en tiempos del capellán Calderón Benavides, una india de nombre Petronila Jerónima hizo donación a la iglesia del hospital de una escultura de Jesús Nazareno, a la que el pueblo atribuyó grandes milagros.”¹³ Por ende, la operatoriedad de la fe, los lineamientos políticos y la circulación pecuniaria, circundaron en torno a la afamada “imagen de Jesús Nazareno, [provocando que,] paulatinamente el hospital comenzara a llamarse Hospital de Jesús”¹⁴. De esta forma, gracias al flujo económico (nodo de la institucionalización religiosa), fue que en 1601 se logró contratar al maestro cantero Alonso Pérez de Castañeda para continuar con el ornato arquitectónico de dicho edificio. Por esta razón, dicho espacio mantiene el epíteto de Nazareno “en documentos oficiales a partir de finales del siglo XVIII”¹⁵, lo que no obstó una variación en la nominación, dado el campo intrínseco a su referencialidad.

10 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 44

11 *Ídem*

12 *Ibidem*, p. 44

13 *Ídem*.

14 *Ídem*

15 *Ídem*

§3. Historiografía virreinal en la péñola de Carlos de Sigüenza y Góngora

Para que, como cosa sin fundamento y ajena a la verdad, no la escribiese en la Historia.

*Carlos de Sigüenza y Góngora*¹⁶

Con esta breve introducción prefiguramos el opúsculo novohispano, el cual fue preludiado por don Carlos del siguiente modo “obligarme ocupaciones continuas reducir a compendio en lo que quiero escribir cuanto antes me ocupaba en la idea mucho papel”¹⁷. La operación historiográfica, por ende, es co – determinada por su mediación, a saber: la plausibilidad de la objetivación y la finitud para deslindar dicha factualidad pretérita. El polímata novohispano comprende que la isotopía textual requiere de una discontinuidad del *ιδεῖν*, por el proceso inquisitivo, y una continuidad en el ayuntamiento conceptual (trabazón de la figura de Cortés y la fundación del Hospital de la Inmaculada Concepción). Es decir, don Carlos percibe que el acto de componer y ordenar las *res gestae* implica la articulación entre la “institución social, puesta a funcionar por el individuo y el discurso continuo, que se compone de unidades fijas”¹⁸.



16 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 32

17 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de don Fernando Cortés*, México: Antigua Imprenta de Murguía, MCMXXVIII, p. 9

18 Benveniste, Émile, *Problemas de Lingüística General II*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1985, p. 52

Con ello, el polímata presenta, en primera instancia, el *modus scribendi*, por el cual se deben aprehender las objetivaciones pretéritas, esto se co – ayunta con la Fama, agente meta – agencial que encumbra, maniqueamente, a don Fernando Cortés (“mientras dure el mundo, y que sin duda hubiera perpetuado la antigüedad, dibujando con oro de estrellas en el papel del cielo un retrato suyo en alguna de las imágenes que lo hermocean.”)¹⁹

La figura noemática del conquistador es subsumida, por Sigüenza, en dos niveles: 1) en el sustrato estilístico que se formaliza mediante el ornamento de la Historia; 2) en los fundamentos cristianos (constitutivo teleológico), donde Cortés es un nodo procesual que, en su finitud, se distiende a la Parusía (“poco fuera aquello, y menos es esto, si se compara a lo agradable de su memoria, y a lo que goza su alma en las delicias del Empíreo”)²⁰. Para Carlos de Sigüenza, la Historia da claridad fáctica, tanto del agente como de su egregio posicionamiento frente a la Divinidad. De esta forma, la escritura de la Historia, para nuestro polímata, es un artefacto para expresar, en la medida de lo plausible, un referencialidad veraz en torno a la factualidad (“la tosquedad de quien [...] no supiese mucho, por haber sido siempre su esfera corta, o sus acciones, mojó tal vez la pluma en la tinta del sentimiento, [...] para formar su Historia, de donde sacaron abominables autoridades, para justificar”²¹ su prosa). Los constitutivos gnoseológicos de la Historia, para el pensador virreinal, exigen materialidades cribadas a la luz de una estructura veritativa – proposicional (“pruebase con instrumentos y razones más concluyentes de esta antigüedad”²²). De esta forma, la historiografía del barroco de Indias al no ser una objetivación tropológica y ficcional, ni una posición radical en torno al acaecer (positivismo histórico), funge como una historiografía que pondera el grado de veracidad y su introducción a un fin político - teleológico. De esta forma, las especies y los géneros historiográficos, en la péñola del barroco de Indias, se objetivan bajo los cánones vetustos. Sin embargo, estos escritos no se anquilosan en dichos modelos, sino que, jugando con la configuración

19 De Sigüenza, *óp. cit.*, p. 10

20 De Sigüenza, *óp. cit.*, p. 10

21 *Ídem*

22 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de don Fernando Cortés*, Madrid: José Porrúa Turanzas, MC-MLX, p. 6

textual, exploran matices que, a su vez, no comprometen radicalmente, el fondo y la forma de lo que hasta ese momento se había definido como Historia (“el término de tiempo cubre representaciones muy diferentes, que son otros tantos modos de plantear el encadenamiento de las cosas”²³).

Don Carlos no sólo fundamenta la facticidad mediante la tradición greco – latina, sino que co – determina el origen y la distensión agencial en el incipiente género historiográfico, v.gr., el polímata integra ancilarmente la afamada obra de fray Juan de Torquemada (prólogo de la *Monarquía Indiana*) para enfatizar que la volición épica, debe encarnar un imperativo espiritual con miras a la Parusía. De esta forma, la escritura del sabio novohispano contiene el sustrato de la epopeya y de la épica dentro de una diégesis escatológica; i.e., la analepsis gongorina (exhortación de don Fernando a la tripulación en Cuba) pre – figura la fundación del Hospital de la Concepción: “*Amici sequamur Crucem: si enim fidem habuerimus in hoc signo vincemus [...]* Amigos sigamos la Cruz: porque si tuviéremos fe, en esta señal venceremos”²⁴.

Los linderos objetivantes (historiografía novohispana), son el continente diegético que posibilita, mediante la alegoría de la Piedad, el ordenamiento de los acaeceres, que para el polímata, son en demasía heroicos (“vencisteis peleando fuertemente acrecentando tierras a honra de Dios y de la gloriosa Virgen María”²⁵). El polígrafo, funde la tonalidad enunciativa de Hernán Cortés, elevándola a una programática (prolepsis) y a la exigencia de un novísimo cuerpo político (futuro – pasado objetivado en el presente de don Carlos). De esta forma, la diégesis es la concreción de los objetivantes involucrados en el proceso inquisitivo, es decir: “si el sentido de la frase es la idea que expresa, la referencia de la frase es el estado de cosas que lo provoca”²⁶). Así, en la obra se conjugan tres cuestiones: a) la mediación, mediante la escritura, de lo contingente; b) el matiz que adquiere por el arrojío heroico

(“lo que para ofrecerle a Dios conquistó su brazo”²⁷); c) el Absoluto desentrañado por vía anagógica.

Por ende, la historia del Hospital de la Concepción, que evocaba la piedad heroica de don Fernando Cortés, debía estar sustentada, para el polímata, en la cribación de las fuentes historiográficas (“Espantóme de que afirme el mismo Torquemada lib. 15. cap. 16. no haber habido en esta Metrópoli del nuevo mundo Iglesia alguna hasta el año de 1524”²⁸, ya que existieron “funciones que la noche buena del año de 1523 se hicieron en la que Bernal Díaz del Castillo menciona en el cap. 162 de su Historia”²⁹). De esta forma, don Carlos de Sigüenza, en su horizonte escritural, objetivó un entramado crítico que priorizó la datación bernaldiana frente a la de fray Juan de Torquemada, co – determinando disyunciones y conjunciones fácticas en su diégesis (“continuidad donde se disponen en serie esos bloques distintos que son los acontecimientos”³⁰)



Por su parte, se debe hacer hincapié que esta tradición historiográfica funge como interiorización, síntesis y re – configuración de las operatoriedades mesoamericanas (“Fue esta calle la más célebre de México en su infidelidad, porque en ella se hallaban los grandes palacios del Emperador Moctecuhzoma, y se terminaba en el soberbio templo de Huitzilopochtli”³¹), donde la facticidad vetusta del Altiplano novohispano, se presenta inmerso en el dinamismo teleológico; v.gr; se adjudica a Moctezuma una supeditación a estadios históricos que se ayuntan prolépticamente en la Parusía.

23 Benveniste, *óp. cit.*, p. 72

24 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de don Fernando Cortés*, México: Antigua Imprenta de Murguía, MCMXXVIII, p. 11

25 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de don Fernando Cortés*, México: Antigua Imprenta de Murguía, MCMXXVIII, p. 12

26 Benveniste, *óp. cit.*, p. 228

27 De Sigüenza, *óp. cit.*, p. 12

28 *Ídem*

29 *Ídem*

30 Benveniste, *óp. cit.*, p. 73

31 De Sigüenza, *óp. cit.*, p. 21

De esta forma, Huitzilopochtli sucumbirá ante el segundo Adán, y el linaje de Moctezuma sería regido, en primera instancia, por la prosapia cortesiana (el oriundo de Extremadura “plantea su individualidad en tanto que relación”³² al Absoluto).

La historiografía barroca, considera imperante integrar datos de orden nomológico a la referencialidad pretérita, con el fin de apuntalar el dato aseverado, constituyendo la cuantificación como lindero y soporte de lo cualitativo, por ende, el polímata novohispano enfatiza en torno a la factura del edificio: “ocupa el área, sobre que el todo de la fábrica se levanta, once mil novecientas y cuatro varas cuadradas, por ser ciento y veinte y ocho las de su longitud de oriente a poniente, y noventa y tres las que le miden el ancho”³³ (podemos brindar un aproximado sobre la medida longitudinal (106.88 m [.835 * 128 varas]), su amplitud (77.65 m [.835 * 93]), y el área cuadrada (8,299. 232 m² [106.88 m * 77.65 m]). Con ello, la referencia geométrica del paralelogramo, su profundidad, la factura del edificio y su ornamento buscan, retóricamente, sintetizar los órdenes factológicos y religiosos (“es la disposición de su fábrica una de las cosas insignes con que se ennoblece México, por estar perfecta y acabada en todas sus partes, que es lo que a los artefactos les granjea estima”³⁴). A su vez, Don Carlos pondera la *piEDAD* inter – textualmente, como sustrato fundamental en la epopeya que decantó, por un lado, en la cimiente romana y por el otro, en la concreción del incipiente orden novohispano; entrambos prodigios, para el polímata, exige el ayuntamiento de heroicidad y fervor religioso (“si sobresalió más en la piedad, que en el valor el antiguo Eneas es problema, que tiene por una y otra parte para su ilustración relevantes pruebas y las mismas sirven para que en una y otra virtud se le ladee en el templo de la inmortalidad el fortísimo y piadosísimo Marques del Valle. Llenas están las historias de lo que en él se competían la religión y el esfuerzo”³⁵).

De esta forma, el polímata afirma que la factura arquitectónica, emanada de la piedad cortesiana, funge como continente de prodigios (figuraciones del orden teleológico); v.gr.: en el capítulo VII (*Casos maravillosos, que en las enfermerías de*

32 De Sigüenza, *óp. cit.*, p. 70

33 De Sigüenza, *óp. cit.*, p. 21

34 De Sigüenza, *óp. cit.*, p. 23

35 *Ibidem*, p. 31

este Hospital han sucedido, y se refieren para común ejemplo), se apercibe la tensión teológico – política, entre anglosajones e hispanos mediante el agente diegético nominado Timoteo. Según narra Sigüenza, el inglés Timoteo, tenido por irlandés y quien se encontraba en el hospital, solicitó, dada una manifestación mariana, su bautismo el catorce de Julio (“ni estoy bautizado, dijo Timoteo, ni soy Católico, como hasta aquí he fingido, ni nací en Irlanda, sino en Inglaterra”)³⁶.

De esta forma, existen tres niveles en los que se magnifica dicha contraposición etopéyica: a) el tópico de nomen omen, contiene la redención del anglosajón, dado que su nombre proviene del deverbativo τιμάω (honrar, venerar, valorar, reverenciar, etc.) y el categoremático θεός (Dios, divinidad, etc.), es decir, Timoteo significa *quien honra a Dios*; b) La integración de dicho agente al imperio español privilegia, en cierto sentido, a una de sus regiones más importantes (Nueva España); c) se pondera el culto guadalupano, no sólo por la narración de Timoteo (v. gr. la indígena quien, según el polímata, fue alimentada por la virgen para que, con posterioridad, sanase sus miembros y fuese una devota fiel).

Carlos de Sigüenza prioriza los prodigios, en la cribación de las factuales pretéritas, evitando la formalización de una simple crónica, es decir: su obra histórica, se subsume a los actos más elevados elidiendo, así, las minucias cotidianas (“Esto es lo más que he podido investigar, y decir de su antigüedad, quedándome con la mortificación de no individuar los años, meses y días de cada cosa y con especialidad los que pertenecen a su principio formal y a la fábrica de las partes materiales que la componen”³⁷). A su vez, el polígrafo novohispano, prioriza el acaecer egregio, frente a las fabulaciones que, por jocosas, podrían obscurecer una temática solemne (“no quiero divertirme [con] otras historias: paso adelante”³⁸).

36 *Ibidem*, p. 39

37 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 15

38 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 22



CXXVI.

Conclusiones

*“transmisso ponte [...], multo ulterius, quam sit
Hospitale Marchionis Virgini Matri dicatum differtur”³⁹*

Francisco Cervantes de Salazar

Para concluir con este escrito, se lindará lo que el sabio comprende por las operaciones intrínsecas a la investigación histórica, a saber: a) la referencia inter y extra diegética respecto a la tradición historiográfica precedente (“Haga reflexión quien esto leyere a lo que de este incomparable héroe le notició la tradición, o le parlaron los libros y lea para admirarla”⁴⁰); b) la consideración de grados veritativos mediados por el acaecer (“para que, como cosa sin fundamento y ajena a la verdad, no la escribiese en la Historia”⁴¹); c) la inviabilidad de enunciar proposiciones, sustentadas en un referente material o, mininamente, en un fundamento plausible (“es imposible se dejasen de advertir otros, de cuya noticia carecemos, sin duda, por no anotados”⁴²); d) La necesidad de cribar materiales objetivados o relacionados al género tratado, cons-

tituyendo, así, una orden isotópico en la historiografía barroca (“El retorno que merecen estos elegantes periodos, será, el que un historiador pueda darle a otro, que es una noticia cierta de cosa que sin duda le hubiera servido para ilustrar su libro, si cuando la escribió lo supiera”⁴³); f) la concatenación tropológica se subsume al sustrato histórico ya que, si acaeciére a la inversa, se lindaría una estructura ficcional (“la digresión, que en referir aquí muy por menudo la venida de estos religiosos padres pretendo hacer, no es absolutamente ajena de esta historia, porque si al leer lo que diré del año, [...], no se había de hallar correspondencia entre mi aserción y lo que en otros libros se dice y, por lo consiguiente me exponía a la censura de poco noticioso o de novelero, quiero escusarla, como debo hacerlo”⁴⁴); g) La Historia, para Sigüenza, es tripartita (natural, humana y divina), empero, esta última, según el polímata, es una homologación de la verdad (lo que no descarta, para la segunda acepción, el grado de veracidad, *i.e.*: “no solo de las historias humanas, en que cabe engaño, sino de la divina escritura, en que no puede haberlo”⁴⁵); h) El deslinde y la síntesis de los documentos en una diégesis *justificada* fundamenta, para el polígrafo novohispano, un marco de fiabilidad del género histórico (“trabajasen en adquirir noticias en los archivos los que se aplican al ejercicio de escribir historias y las hallarán mejores que las que [...] servirán siempre de tropiezo a los que allí las leyeren, y sin traerlas a examen, usaren de ellas”)⁴⁶; i) La necesidad de la contingencia del libre albedrio (Historia), para don Carlos, existe por designio del Absoluto (Eternidad y Teleología), a saber: “el orden completo del Universo exige que haya seres contingentes; porque de otra manera no se daría una diferencia de gradación [entre ellos]. [Y,] por ende, Dios quiere que algunos seres sean contingentes”⁴⁷. (“Casualmente me ha sucedido aquí, lo

39 De Salazar, Francisco, *México En 1554: Tres Diálogos Latinos de Francisco Cervantes De Salazar*, México: UNAM, 2001, p. LVI

40 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 28

41 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 32

42 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 34

43 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 43

44 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 43

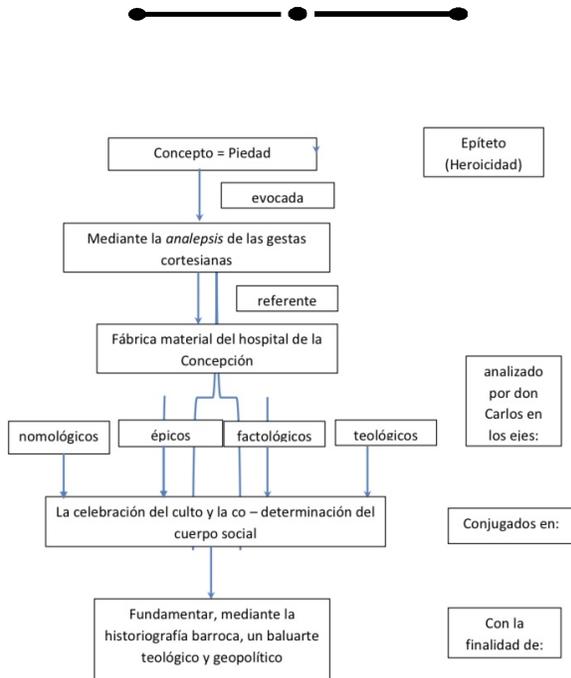
45 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 66

46 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 44

47 Santo Tomás, *Suma contra los Gentiles*, Mé-

que otros hacen muy de propósito, que es posponer lo eterno a lo que se acaba; esto es, lo espiritual y divino a lo temporal y humano.”⁴⁸ j) el orden teológico, fundamentado por la aseidad divina, se manifiesta mediante los θαύματα (piedad heroica).

En la venerable Puebla de los Ángeles a los diez días del mes de Agosto del año del Señor de dos mil veinticuatro



49

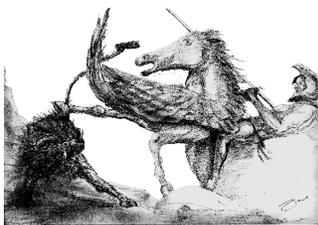
xico: Grupo Editorial Éxodo, 2008, p. 168

48 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 62

49 De Sigüenza, Carlos, *Piedad Heroica de don Fernando Cortés*, México: Antigua Imprenta de Murguía, MCMXXVIII, p. 1

Bibliografía

- Andrade, Alejandro, Octava Maravilla del Nuevo Mundo en la gran capilla del Rosario, México: H. Ayuntamiento de Tlaxcala, 2019
- Benveniste, Émile, Problemas de Lingüística General II, México: Siglo Veintiuno Editores, 1985
- De Salazar, Francisco, México En 1554: Tres Diálogos Latinos de Francisco Cervantes De Salazar, México: UNAM, 2001
- De Sigüenza, Carlos, Piedad Heroica de don Fernando Cortés, México: Antigua Imprenta de Murguía, MCMXXVIII
- De Sigüenza, Carlos, Piedad Heroica de Don Hernando Cortés de don Carlos de Sigüenza y Góngora, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960
- Guerra, Francisco, “La Caridad Heroica de Hernán Cortés”, en Quinto Centenario, España: Universidad de Alcalá de Henares, 1985
- Mendiola, Alfonso, Bernal Díaz del Castillo: Verdad romanesca y verdad historiográfica, México: Universidad Iberoamericana / Departamento de Historia, 1991
- Santo Tomás, Suma contra los Gentiles, México: Grupo Editorial Éxodo, 2008
- Torres, Daniel (ed.), Dulce Canoro Cisne Mexicano: La Poesía Completa de Carlos de Sigüenza y Góngora, España: Paso de Barca, 2012
- Varón, Beatriz, «Yo, Don Hernando Cortés»: Reflexiones en torno a la Escritura Cortesiana, Madrid: Editorial Iberoamericana Vervuert, 2016
- Wallerstein, Immanuel, El Moderno Sistema Mundial II: El Mercantilismo y la Consolidación de la Economía-Mundo Europea, 1600 -1750, España: Editorial Siglo XXI, 2017



Crónica del movimiento estudiantil de 1966 en la Universidad Autónoma de Puebla

Felipe Sandoval Luna

Resumen

El artículo describe los movimientos políticos y sociales, al interior de las facultades y preparatorias de la Universidad Autónoma de Puebla en 1966, como preámbulo en la formación de facciones ideológicas estudiantiles. Destacando la participación de la Juventud Comunista en la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED), quienes lograron la defenestración del rector José Garibay Ávalos y su facción.

Palabras clave: movilizaciones, estudiantes, política, universidad, conflicto, huelga, privatización.

Abstract

The article describes the political and social movements within the faculties and high schools of the Autonomous University of Puebla in 1966 as a preamble to the formation of student ideological factions, highlighting the participation of the Communist Youth in the National Central of Democratic Students (CNED), who achieved the defenestration of the rector José Garibay Ávalos and his faction.

Key Words: mobilizations, students, politics, university, conflict, strike, privatization.

Prolegómeno

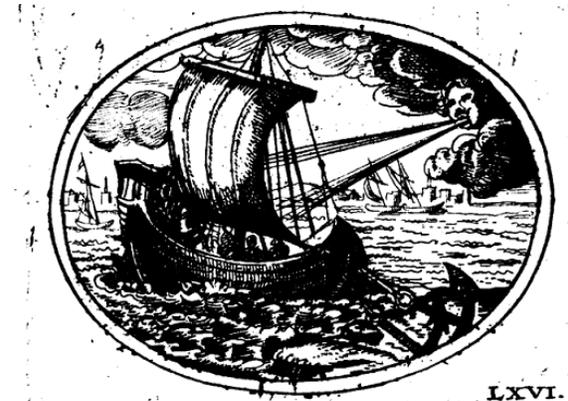
En esta crónica, se rememora uno de los tantos movimientos estudiantiles de la historia de la Universidad Autónoma de Puebla, donde se narra el origen y desarrollo de la huelga que duró alrededor de cinco meses y que tuvo un inesperado final victorioso hasta 1967. Era un contexto político y social sumamente complejo, donde hubo una agitación social constante en contra del gobierno semi - dictatorial encabezado por el presidente Gustavo Díaz Ordaz. En la única universidad poblana, hubo un intento por dismantlar la oposición política y la Reforma Universitaria de 1961, para privatizar la educación superior; “en agosto del 66, ya siendo rector [José] Garibay Ávalos, se celebró la reunión regional de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Enseñanza Superior (ANUIES) en Puebla, [el rector] presentó el proyecto del presidente y... lo aprobaron”¹. El “proyecto del presidente” acordaba el aumento de cuotas en las colegiaturas, aplicaba becas de descuento o condonación de cuotas dependiendo del desempeño académico a quienes no pudieran pagar, y se formalizaba la creación de patronatos en colaboración de la iniciativa privada, “desde 1966, ya existía un proyecto que... excluía a los jóvenes de una enseñanza universitaria... pero no eran los tiempos de las huelgas del Consejo Estudiantil Universitario de 1986, ni la que lideró el Consejo General de Huelga en 1999 en la UNAM”².

Tras la violencia desatada en marzo de 1966, los estudiantes de diversas escuelas iniciaron una huelga, sus objetivos fueron destituir al rector, recuperar al Directorio Estudiantil Universitario y al Consejo Universitario, con mayoría de los derechistas reaccionarios, pero no lo lograron. No obstante, la experiencia de cinco meses de huelga formó el Consejo Estudiantil Democrático (CED), un órgano integrado a la Central Nacional de Estudiantes Democráticos y a la Juventud Comunista. Que fue recuperando, por la vía democrática, poco a poco

1 Sandoval Luna, Felipe, Entrevista a José Luis Ortega Morales y Alejandro Salgado Escobar. Puebla, 31 de octubre de 2016

2 Sandoval Luna, Felipe, Dices que quieres una Revolución, bueno, sabes que todos queremos cambiar al mundo”. Las revueltas estudiantiles en la UAP, México y el mundo, 1966–1968, México, BUAP, 2018, pp. 115-116.

a las sociedades de alumnos de las escuelas universitarias, sin embargo, el proyecto aprobado en ANUIES tardaría hasta el 1° de octubre de 1968 en ser aprobado por el Congreso del Estado de Puebla.



La disputa por el control político de la UAP

Tras el triunfo de un formidable movimiento popular en 1964, encabezado por los estudiantes de la Universidad Autónoma de Puebla contra el gobernador en turno, el General Antonio Nava Castillo. El gobierno interino del ingeniero Aarón Merino Fernández, trató de dismantlar a la oposición estudiantil cooptando a diferentes exlíderes universitarios, quienes fueron la cabeza de una ofensiva contra el rector Manuel Lara y Parra, catalogado como el “líder” de aquel movimiento. Así, el gobierno del estado se hizo con el control del Directorio Estudiantil Universitario (DEU) que surgió al calor de la rebelión popular menos de un año atrás, su nuevo presidente, German Gutiérrez, estaba muy apegado al gobierno del estado e incluso se especuló que estaba en su nómina.

Por otra parte, el gobierno federal y estatal dejaron sin presupuesto a la Universidad Autónoma de Puebla durante cuatro meses, y lo poco que recibió, fue utilizado para la fundación de las Escuelas de Economía y Filosofía y Letras. Empero, tras la falta de pagos a los profesores y la repartición del presupuesto al resto de las escuelas, los opositores del rector Lara y Parra lo acusaron de malversación de fondos y corrupción. Esto hizo que el Consejo Universitario iniciara una auditoría y tras un ambiente hostil, que fue iniciado por la malinterpretación, por parte de la derecha religiosa y de la tradicional novatada que, tras los saqueos a comercios por un grupo de estudiantes catalogados como porros, el rector Manuel Lara y Parra presentó su renuncia el 1° de septiembre de 1965.

Nueve días después, el Consejo Universitario nombró nuevo rector al Dr. José Garibay Ávalos, aquel profesor de la Escuela de Medicina, comenzó un nuevo periodo a favor de los intereses del gobierno dentro de la universidad. No obstante, al inicio de su rectorado, otorgó el pase automático de las preparatorias a las distintas carreras que ofrecía la UAP, encabezando manifestaciones en contra de la Guerra de Vietnam, aparentando liderar una rectoría progresista y de tintes izquierdistas; pero entre octubre y noviembre, en diversas actas del Consejo Universitario, se discutió la renuncia de los representantes en el Consejo Universitario del Comité de la Asociación de Trabajadores Universitarios (CATU).

Con el control del Directorio Estudiantil Universitario y el CATU, el nuevo rector prácticamente tenía el control completo de la universidad, pero aún faltaban los cambios de los directores de las escuelas y facultades de la UAP, los cuales tuvo algunos problemas para hacer renunciar al Dr. Manuel Gil Barbosa en la Escuela de Medicina e imponer a uno de sus allegados. Excepto en las Escuelas de Economía, Filosofía y Letras y en Ciencias Fisicomatemáticas, que lograron mantener sus proyectos a pesar de los recortes presupuestales. No obstante, a pesar de tener el control casi - total de la universidad, el rector seguía teniendo el problema de la falta de presupuesto, pero ¿qué sentido tenía dejar a las universidades públicas sin fondos? Privatizarlas, pero ¿por qué? Probablemente por el requerimiento de miles de millones de pesos para los preparativos de los XIX Juegos Olímpicos que se llevarían a cabo en 1968.

El proyecto del presidente Gustavo Díaz Ordaz fomentaba la creación de patronatos para la administración económica de las universidades públicas, con el fin de que el gobierno dejara de mantener en un cien por ciento a la educación superior; ya que él creía que, “la educación superior no puede seguir siendo prácticamente gratuita; quienes tienen posibilidades económicas... deben retribuir el servicio que reciben”³. Otra posibilidad es que la intención del proyecto ideado por el presidente Díaz Ordaz, era volver a México un

3 Díaz Ordaz, Gustavo 1966. Segundo informe de gobierno [en línea]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1966_89/Mensaje_del_Segundo_Informe_que_rindi_al_H_Congres_291.shtml> [Consultado el 10 de febrero de 2021], p. 50

país dependiente de tecnología e investigación científica extranjera, ya que, para ahorrar costos, quería evitar que los estudiantes y profesores realizaran investigaciones (existiendo mayores recortes presupuestarios anualmente y poniendo fin al proyecto iniciado desde el Cardenismo).



El movimiento estudiantil “23 de marzo”

A inicios de marzo de 1966, un grupo de estudiantes de la Escuela de Derecho de la UAP se reunió con el presidente Gustavo Díaz Ordaz, allí los jóvenes expresaron su preocupación por la falta de presupuesto universitario y el presidente les dijo, que lo daría siempre y cuando fueran expulsados elementos “oportunistas y pillos” de la universidad, al finalizar la reunión, los jóvenes se comprometieron a hacerlo y regresaron a Puebla. Una semana después, el 23 de marzo, siete autobuses con miembros del Directorio Estudiantil Universitario atacaron la preparatoria “Benito Juárez”, incorporada a la Universidad Autónoma de Puebla, su misión era expulsar a su director, Dr. Francisco Arellano Ocampo, quien era la principal figura de la oposición al rector José Garibay Ávalos. Lográndolo porque el Consejo Universitario estaba bajo control de estudiantes y profesores a favor del rector y al dar a conocer su expulsión, los estudiantes preparatorianos inmediatamente iniciaron un paro de labores indefinido en apoyo al Dr. Arellano. Tras la polarización de la vida académica, diversas escuelas como la preparatoria Benito Juárez, Fisicomatemáticas, Ciencias Químicas e Ingeniería Química, desconocieron al estudiante de la escuela de Derecho, German Gutiérrez, presidente del Directorio Estudiantil Universitario. Pero sólo la preparatoria inició un paro indefinido de labores; un mes después, el Consejo Universitario aceptó la renuncia de varios académicos de

diferentes escuelas ya que ellos argumentaron que fueron calumniados, aunado a la falta de pagos y la violación a sus acuerdos laborales con el Consejo Universitario. Hartos de la situación, la Escuela de Ciencias Fisicomatemáticas (ECFM), inició un paro de labores indefinido el 21 de abril y convocaron a una manifestación que fue llevada a cabo el día 26 del mismo mes “del Paseo Bravo al Zócalo de la ciudad en donde recibieron el apoyo de los estudiantes de la Universidad Michoacana”⁴. Aquella fue su primera marcha, y en el mitin de protesta unificaron sus esfuerzos con los estudiantes de la Preparatoria “Benito Juárez”, publicaron su pliego petitorio y formaron un Comité de Lucha. En distintas asambleas los huelguistas decidieron tomar y ocupar las instalaciones del edificio Carolino, el 3 de mayo durante la madrugada, pero fueron desalojados violentamente por los partidarios del rector pocas horas después el mismo día. En aquel enfrentamiento, destruyeron la Escuela de Fisicomatemáticas y parcialmente las instalaciones de Economía que se encontraban dentro del edificio; el resultado fue inesperado para los atacantes ya que unió a la huelga a más escuelas como Química, Ingeniería y Filosofía y Letras. Diversas escuelas de Física de México, como la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Escuela Superior de Fisicomatemáticas del IPN se solidarizaron publicando diversos comunicados en periódicos de alcance nacional. Condenando la violencia ejercida el 3 de mayo contra los universitarios y preparatorianos, cometida por sus propios compañeros, y es que varios profesores de la ESFM del IPN eran egresados de la ECFM de la UAP. Doce días después de la violencia en el Carolino, el Consejo Universitario presionó a los profesores que se encontraban en huelga, amenazándolos de despido sino regresaban a dar clases. Pese a la postura reaccionaria, más estudiantes comenzaron a apoyar la huelga que aún se mantenía activa a mediados de junio. Cuando el rector no tuvo otra opción más que negociar con los disidentes, no funcionó ya que, una vez más, el Consejo Universitario optó por expulsar a treinta estudiantes y profesores en total. La medida trajo nuevas manifestaciones donde los jóvenes y maestros expulsados, tomaban clases en el zócalo capitalino de Puebla. El conflicto siguió

4 Ortega Morales, José Luis, “El rectorado de José F. Garibay Ávalos.” En UAP: Autonomía, Violencia y Represión. Puebla. Manuscrito no publicado, 2015. P. 46

durante el siguiente mes, las manifestaciones y mítines eran frecuentes hasta que en la tarde del 26 y en la madrugada del 27 de julio de 1966, los simpatizantes del Directorio Estudiantil Universitario volvieron a atacar a la preparatoria “Benito Juárez” y en esa ocasión destruyeron por completo sus instalaciones, en señal de protesta por la violencia. La planta académica de las preparatorias se trasladó nuevamente al zócalo de la capital y ahí, los dos mil quinientos estudiantes tomaron clases. Después, varios profesores comunicaron la rehabilitación del edificio de la preparatoria, con la colaboración de los padres de familia y los estudiantes, sin embargo, la huelga estudiantil finalizó y tuvieron que reiniciar las actividades escolares.



LXIX.

El final del rectorado de José Garibay

La caída del rector Garibay comenzó con un proceso lento y todo inició en agosto de 1966. En aquella ocasión, se realizaron las elecciones por la presidencia del Directorio Estudiantil Universitario, el bloque de escuelas que participaron en la huelga fueron Economía, Filosofía y Letras, Fisicomatemáticas, Ciencias Químicas, Ingeniería y la preparatoria “Benito Juárez”. Las cuales, se unieron para formar una sola planilla en alianza con algunos estudiantes disidentes de Derecho y Medicina, para recuperar el DEU, sin embargo, el resultado de la elección fue el siguiente: “el estudiante de Medicina Martínez Toríz con 1142 votos, César Augusto Padilla Guzmán de Medicina, obtuvo 536 votos, 130 para Francisco López Peralta de Derecho y 100 votos para Carlos Martín del Campo de Filosofía y Letras”⁵.

5 Ortega Morales, José Luis, “El rectorado de José F. Garibay Ávalos.” En UAP: Autonomía, Violencia

El proceso electoral fue impugnado por los estudiantes discrepantes al rector quienes acusaron de fraude porque a muchos preparatorianos no les permitió ejercer su voto. El 20 de agosto, la mayoría de los estudiantes inconformes con el resultado electoral, se reunieron en el zócalo de Puebla para formar el Consejo Estudiantil Democrático (CED) y “acordaron desconocer al Directorio Estudiantil Universitario y reconocer a César Augusto Padilla y a Francisco López Peralta como legítimos representantes estudiantiles”⁶.

Fue hasta el 13 de julio de 1967, cuando el rectorado del Dr. Garibay prácticamente llegó a su final, ya que el Consejo Estudiantil Democrático logró ganar la presidencia del Directorio Estudiantil Universitario. Aquella fue una jornada electoral marcada por enfrentamientos en distintos centros educativos de la UAP. De esta forma, el nuevo presidente electo fue Wilebardo Montiel, siendo vicepresidente Fernando Teyssier y como secretario Marco Antonio Padilla. Al otro día hubo nuevos enfrentamientos en la Escuela de Medicina reportándose cuatro estudiantes y tres civiles heridos de bala.

“Señalaron a Carlos Martín del Campo de Filosofía y Letras, Jaime Sánchez, presidente de la sociedad de alumnos de Arquitectura, Jesús Lizárraga, “El Árabe”, de Preparatoria; José Luis Castillo, los hermanos Monjaraz, Germán y José Luis Gutiérrez Herrera, así como el padre de estos”⁷. Pocas horas después de los enfrentamientos en Medicina, el Dr. José Garibay Ávalos presentó su renuncia como rector con carácter de irrevocable, ya que era “totalmente inaceptable que se usaran armas de fuego para resolver los problemas estudiantiles”, al día siguiente del tiroteo, en la preparatoria también se escogió al nuevo presidente de la escuela. Resultando “electo como presidente de la Sociedad de alumnos... Rogelio Pérez Cruz con 150 votos, derrotando a Raúl Córdoba Escobedo con 115 votos y Manuel Lezama Martínez

y Represión. Puebla. Manuscrito no publicado, 2015. P. 52

6 Ortega Morales, José Luis, “El rectorado de José F. Garibay Ávalos.” En *UAP: Autonomía, Violencia y Represión*. Puebla. Manuscrito no publicado, 2015. P. 52

7 Ortega Morales, José Luis, “El rectorado de José F. Garibay Ávalos.” En *UAP: Autonomía, Violencia y Represión*. Puebla. Manuscrito no publicado, 2015, pp. 61-62

con 65 votos ”⁸; pero el 17 de julio las escuelas de Medicina, Química y las preparatorias anunciaron un paro de labores por el clima de violencia.

En los siguientes días, los universitarios realizaron algunos mítines para celebrar la victoria contra la facción garibayista, y los principales allegados al Dr. Garibay también presentaron su renuncia; posteriormente, hasta la sesión del 25 de julio, el Consejo Universitario aprobó por unanimidad la renuncia del rector. Por propuesta del vicepresidente del Directorio Estudiantil Universitario, Fernando Teyssier, se formó una Junta Administrativa constituida por cuatro miembros de cada bando en disputa, casi al mismo momento, el Dr. José Bojalil propuso al Dr. Rolando Revilla para ser el nuevo rector, a pesar de que era del bando garibayista. Pero, su propuesta no fue bien vista por los consejeros universitarios opositores y desató la discusión y un nuevo enfrentamiento al interior del Consejo Universitario.

Después de un receso, el Consejo Universitario se mostró a favor de la creación de la junta de gobierno para que se ocupara de la rectoría de la UAP. Los elegidos fueron los siguientes: el maestro Joaquín Sánchez McGregor, director de la Escuela de Filosofía y Letras (opositor), Rolando Revilla Ibarra de la Escuela de Enfermería (garibayista), Amado Camarillo Sánchez de Derecho y Ciencias Sociales (neutral) y Antonio Osorio García de Ingeniería Civil (garibayista). El 30 de julio, el director de la Escuela de Filosofía y Letras, Sánchez McGregor, acusó al rectorado de José Garibay Ávalos de “malversación de fondos de la universidad... [y de] la entrega de un subsidio de más de 60 mil pesos al Frente Universitario Anticomunista, cantidad que fue utilizada exclusivamente con fines políticos, así como en francachelas para los estudiantes adictos a Garibay y en viajes de placer para los mismos por el interior del país”⁹.

El director de la Escuela de Filosofía y Letras también responsabilizó al rector Garibay de la destrucción de la Escuela de Física (donde se

8 Ortega Morales, José Luis, “El rectorado de José F. Garibay Ávalos.” En *UAP: Autonomía, Violencia y Represión*. Puebla. Manuscrito no publicado, 2015, p. 60

9 Aguilar, Cuauhtémoc, *La Voz de México 1892*, julio de 1967.

perdieron muchos trabajos de investigación). A su vez, se sabotó la Preparatoria Benito Juárez, por lo cual, se demandó a los consejeros subordinados al exrector Garibay, que explicaran en qué se invirtieron los fondos económicos de los profesores expulsados. También, se exigió la aclaración de los capitales de un seguro estudiantil, con costo de diez pesos, empero, ningún estudiante jamás vio atención médica gratuita en el Hospital Civil, como se les había prometido.

Conclusiones

A raíz de la caída de un segundo rector en menos de diez años, quedó como evidencia la efectividad de las movilizaciones estudiantiles, que a lo largo de aquellos años marcaron a una generación entera. El movimiento del 66 fue el primero donde la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED), integrada a la Juventud Comunista, tuvo una participación destacada. Se podría decir que allí se formó la base de movimientos posteriores sumamente politizados como los de 1968, 1969, 1970 y 1972 que culminaron con una nueva reforma universitaria. En 1966, estaban en disputa las principales demandas del movimiento por la Reforma Universitaria de 1961 (autonomía, democracia estudiantil y educación científica, laica, moderna y gratuita). Otros creen que, durante esa revuelta juvenil, hubo un rompimiento entre la misma oposición estudiantil, “la izquierda” y los “masones”, como lo argumentaron los ex miembros del Frente Universitario Anticomunista y posteriores fundadores de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), “entonces sus «compañeros...» empezaron a serles superficiales y molestos. Las fricciones entre ellos fueron en aumento hasta que finalmente se produjo el rompimiento”¹⁰.

Para ellos, los masones eran los priistas, quienes aún mantenían el control de la UAP, y para algunos ex activistas de ambos grupos, como el ex rector de la UAP, Alfonso Vélez Pliego, “la gran confrontación entre los activistas encabezados por Julio Glockner y los comunistas, dirigidos por Luis Rivera Terrazas... [fue] ... violenta y excluyente, [y] sigue presente, latente, en el seno mismo de

10 Calderón Louvier, Juan Armando, Díaz Cid, Manuel Antonio y Arrubarrena Aragón, José Antonio, Autonomía universitaria, Génesis de la UPAEP, Puebla, UPAEP, 2013, p. 93

nuestra universidad”¹¹. La división fue real, ya que el gobierno del estado, al cooptar a los exdirigentes del movimiento popular de 1964, provocó que los miembros de la Juventud Comunista no volverían a reconciliarse con los “masones”. Ya que los partidarios del rector Garibay, “no sabían o no se dieron cuenta cómo los utilizaron para armar ese... proyecto privatizador de la UAP”¹², y posterior a la reforma del 72, muchos de sus seguidores serían expulsados de manera “definitiva”.



LXX.

11 Calderón Louvier, Juan Armando, Díaz Cid, Manuel Antonio y Arrubarrena Aragón, José Antonio, Autonomía universitaria, Génesis de la UPAEP, Puebla, UPAEP, 2013, pp. 93-94

12 Sandoval Luna, Felipe, Entrevista a José Luis Ortega Morales y Alejandro Salgado Escobar. Puebla, 31 de octubre de 2016

Referencias bibliográficas

Calderón Louvier, Juan Armando, Díaz Cid, Manuel Antonio y Arrubarrena Aragón, José Antonio, Autonomía universitaria, Génesis de la UPAEP, Puebla, UPAEP, 2013.

Ortega Morales, José Luis, “El rectorado de José F. Garibay Ávalos.” En UAP: *Autonomía, Violencia y Represión*. Puebla. Manuscrito no publicado, 2015

Sandoval Luna, Felipe, *Dices que quieres una Revolución, bueno, sabes que todos queremos cambiar al mundo”. Las revueltas estudiantiles en la UAP, México y el mundo, 1966–1968*, México, BUAP, 2018

Archivo Histórico Universitario de la BUAP. Fondo: Universidad Autónoma de Puebla. Colección: Movimientos Estudiantiles. Caja: 1, expediente: 61 (La Voz de México).

Sandoval Luna, Felipe, Entrevista a José Luis Ortega Morales y Alejandro Salgado Escobar. Puebla, 31 de octubre de 2016

Aguilar, Cuauhtémoc (1967). *La Voz de México* 1892 (julio).

Díaz Ordaz, Gustavo 1966. *Segundo informe de gobierno* [en línea]. Disponible en: <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1966_89/Mensaje_del_Segundo_Informe_que_rindi_al_H_Congres_291.shtml> [Consultado el 10 de febrero de 2021].

Historiología



Propuesta conceptual para el estudio de la Historia (V): Paragogé, Factualidad e Historia

Vidzu Morales Huitzil

*“Que en nada se muestra un sabio /
como en saber preguntar; /
y un necio se manifiesta /
preguntando mucho y mal”*

Juan Ruiz de Alarcón ¹

El vocablo *paragogé* proviene del sustantivo griego *παραγωγή* (navegación, marcha marcial, alteración del lenguaje, desplazamiento de un contingente, derivación, producción, movimiento, generación, persuasión, evasión, *variación*, etc.) Si bien es cierto que, en la versificación, implica la adición de un sufijo (metaplasmo) con fines métricos, en este artículo, su acepción de *variación* será lindada mediante la gnoseología de la Historia



¹ De Alarcón, Juan, La verdad sospechosa, El tejedor de Segovia y La cueva de Salamanca, México: UNAM, 2018, p. 100

Por ende, la *paragogé* es la actualización tanto de la disposición, como de la constitución fáctica, instaurando, a nivel antrópico, la apercepción de su historicidad; i.e., la *paragogé* es: 1) discontinuidad, que al haber acaecido, es necesidad de lo contingente (pretérito); 2) re- disposición estructural que contiene, en cierta medida, un sustrato fáctico (continuidad de una particularidad pretérita en el presente) del que es su variación; 3) diátesis² fáctica (co – determinación de una discontinuidad y una continuidad específica); 4) nodo periegético³ de orden gnoseológico (mediación recursiva, constituyente de los *stemmas* historiográficos e historiológicos); 5) objeto de estudio de la sindéresis⁴ histórica (cribación, por parte del sujeto gnoseológico, de la variación, sea por contraste de su objetivación o por su plausibilidad veritativo - fáctica).

En la venerable Puebla de los Ángeles a los diez días del mes de Agosto del año del Señor de dos mil veinticuatro



Bibliografía

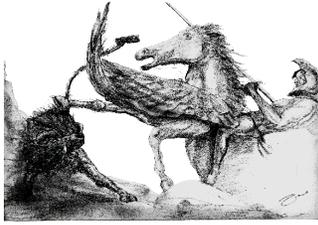
De Alarcón, Juan, La verdad sospechosa, El tejedor de Segovia y La cueva de Salamanca, México: UNAM, 2018

2 El término diátesis, en este escrito, tiene el sentido propuesto por el autor en el artículo nominado Diátesis, Factualidad e Historia (Pegasus Mexicanus: De Rebus Historicis, julio - 2023)

3 El término periégesis, en este escrito, tiene el sentido propuesto por el autor en el artículo nominado Periégesis, Factualidad e Historia (Pegasus Mexicanus: De Rebus Historicis, enero - 2024)

4 El término sindéresis, en este escrito, tiene el sentido propuesto por el autor en el artículo nominado Periégesis, Factualidad e Historia (Pegasus Mexicanus: De Rebus Historicis, enero - 2023)

*Historia de las
Ciencias y
Humanidades*



La relación entre filosofía y literatura desde el área filosófica

Arlette Lucas Cayetano
Brian Pérez Ortega
Ivonne Zapata Zempoalteca

Resumen

El ensayo analiza el debate sobre las relación entre filosofía y literatura, sus límites y vínculos. La filosofía tiende a abordar estas cuestiones de manera más abstracta y sistemática. La literatura, por su parte, es una forma de arte que utiliza el lenguaje escrito y oral para expresar ideas y emociones. Por ello, se hace un análisis sobre la relación que existe entre literatura y filosofía.

Palabras claves: Filosofía, Literatura, Relación, Abstracto, Estructura.

Abstract

The essay analyzes the debate on the relationship between philosophy and literature about the limits and their interferences. Philosophy addresses these questions in a more abstract level and systematic way. Literature is an art form that uses written and oral language to manages ideas and emotions. Furthermore, the analysis to provide the relationship that exists between literature and philosophy.

Keywords: Philosophy, Literature, Relationship, Abstract, Structure.

Introducción

La intersección entre literatura y filosofía es fascinante, ya que ambas disciplinas comparten la búsqueda de significado y comprensión del mundo. La literatura, a través de la expresión artística, permite explorar ideas filosóficas de manera accesible, ofreciendo narrativas que profundizan en la condición humana y cuestionan la realidad. “Durante las últimas décadas el debate, sobre las relaciones entre filosofía y literatura, ha estado monopolizado por la cuestión acerca de sus límites e interferencias”¹. Por otro lado, la filosofía también se ha nutrido de la literatura, encontrando en dichas obras un terreno fértil para examinar teorías éticas, epistemológicas y ontológicas. La narrativa literaria, al presentar situaciones imaginarias o reflexiones profundas a través de personajes complejos, proporciona material valioso para el análisis filosófico.

La relación entre ambas áreas es profunda y compleja. Dichas disciplinas comparten la búsqueda de la verdad y la exploración del significado de la existencia. Mientras que la filosofía tiende a abordar estas cuestiones de manera más abstracta y sistemática, la literatura las explora a través de la narrativa, personajes y metáforas (siendo vista como una forma de filosofar, a través de la imaginación y la creatividad, mientras que la filosofía puede inspirar y enriquecer la literatura con ideas y conceptos). Estas disciplinas ofrecen una visión más completa y rica del mundo y, la síntesis de dichas gnoseologías se objetiva en obras de ficción, poesía o ensayos, que no sólo buscan entretener, sino también transmitir conceptos filosóficos de manera más accesible y emocional. Por ende, la literatura filosófica ofrece una perspectiva única, permitiendo que las ideas abstractas cobren vida a través de historias y personajes, facilitando la comprensión y reflexión sobre cuestiones filosóficas complejas.

El objetivo principal de la Literatura es la expresión artística y la comunicación de ideas a través de la narrativa, el simbolismo y los recursos tropológicos, explorando temas filosóficos y proporcionando una comprensión más profunda de la

1 Nussbaum. M., “La relación entre literatura y filosofía desde una perspectiva aristotélica”, Colombia: 2013

condición humana. Ya que la literatura a menudo sirve como un medio para explorar y expresar ideas filosóficas de manera más accesible y emocional, mientras que la filosofía proporciona el marco conceptual para comprender y analizar esas ideas.



xcvii.

1. Definición de los conceptos: *Literatura y Filosofía*

1.1 Literatura

La literatura no es solo un medio de entretenimiento, sino una fuente de conocimiento, crecimiento personal y social. “Nussbaum asegura que la relación entre el discurso filosófico y la narrativa literaria no puede plantearse como antagónica... Ahora bien, es innegable que cada tipo de texto presenta una forma y una estructura al momento de indagar por lo humano, pero eso no significa que un tipo de texto sea superior a otro... La autora afirma que la literatura puede considerarse aliada de la filosofía en la medida en que comparte con ella preguntas a fines”.² Por ende, la literatura es una forma de arte que utiliza el lenguaje escrito y oral para expresar ideas, emociones, historias y experiencias humanas. Abarca una amplia gama de géneros, estilos y formas, incluyendo la poesía, la narrativa (novelas y cuentos), el teatro, los ensayos y otros géneros. Con ello, la literatura no solo tiene la función de entretener, sino que también educa, inspira, provoca reflexión y cuestiona aspectos de la vida y la sociedad.

2 Nussbaum, Martha, *La relación entre literatura y filosofía desde una perspectiva aristotélica*, Colombia, 2013, p. 245

1.2 La Filosofía

La filosofía ha influido profundamente en otras disciplinas y en la formación de conceptos y principios en la ciencia, la política, la ética y la cultura. “En la contemporaneidad, Nussbaum retoma los planteamientos...y afirma que los dilemas éticos y valorativos no se resuelven siguiendo un corpus de principios claros y homogéneos que eviten al hombre de la angustia de elegir... así mismo sostiene que la virtud no es un bien que, una vez poseído, dure para siempre”.³ Decimos entonces que filosofía es una disciplina intelectual que se dedica al estudio de cuestiones fundamentales, relacionadas con la existencia, el conocimiento, la verdad, la moral, la mente y el lenguaje, entre otros temas. A través de la reflexión y el razonamiento crítico, la filosofía busca comprender y explicar aspectos esenciales de la realidad y de la experiencia humana.

2. Diferencias entre *Filosofía y Literatura*

El objetivo de la filosofía es la verdad, descubre, analiza y argumenta con el objetivo de resolver problemas teórico – fundamentales de la realidad, empleando ejemplos para lograr que el lector conciba sus ideas. Mientras que la literatura pretende llegar a la similitud, juega con los problemas teóricos usando metáforas, interpretando y expresando sentimientos y pensamientos. La literatura inventa universos para que, retóricamente, el lector los siga y juegue a ser su cómplice.

El tipo de verdad que se persigue es diferente en ambos casos: el texto filosófico pretende descubrir la verdad objetiva, orientando su atención hacia la realidad o los objetos del mundo, mientras que la novela se conforma con lograr la verosimilitud y se centra en “los estados del alma” y “los estremecimientos de la carne”⁴

3 Nussbaum, Martha, *La relación entre literatura y filosofía desde una perspectiva aristotélica*, Colombia, 2013, p. 249

4 Baltar, E., *La filosofía en la literatura y la literatura en la filosofía*, Nueva revista, noviembre, 2020

Estas diferencias son precisamente lo que permite una relación entre la filosofía y la literatura. Ya que los textos literarios, pueden ser una fuente para los filosóficos; v.gr., “lo que trataba de hacer Platón al relatar esas historias, según Gómez de Liaño, era exponer problemas filosóficos de gran calado, como la verdad, el bien, la educación o el destino humano, en forma de cuentos o narraciones”⁵. Por otro lado, los sujetos operatorios, más que los gnoseológicos, han encontrado en los géneros literarios una suerte de escape, para trasladar y velar los problemas que se plantean en una época, donde surgen dichos *stemmas* escriturales (siendo, en diversas ocasiones, un soporte gráfico para el debate acerca de los avances y las limitantes de aquella época).

La literatura produce cambios en los mecanismos socio - culturales de los momentos históricos, siendo una representación de lo que somos y del legado que se deja a través de las generaciones y de la sociedad. De esta forma, la poética puede ser un punto de partida en el ayuntamiento filosófico - literario, donde el contexto discursivo de dicha época se objetiva en la estructura diegética.



3. Forma y contenido de la filosofía y la literatura

Se puede decir, que la literatura es un lenguaje imaginativo, el cual ostenta nodos filosóficos a través de la escritura. A esta co - determinación entre filosofía y literatura, se deslindan las potencialidades formales y de contenido que fungen como puente entrambos saberes. Empero, ¿realmente la filosofía escrita puede apoyarse de las funciones que conlleva la literatura?, ¿Hasta

5 *Ibidem*.

qué punto es permisible para la filosofía escrita, dejarse llevar por las funciones que la literatura le ofrece? o ¿La literatura depende de un contenido filosófico? La filósofa Martha Nussbaum nos da un panorama de esta relación en su introducción: Forma (literatura) y contenido (filosofía).

¿Cómo escribir, qué palabras elegir, qué formas, qué estructuras, qué organización si lo que se busca es comprensión? El estilo hace exigencias, expresa su propio sentido sobre lo que importa, la forma literaria no es separable del contenido filosófico, sino que es en sí parte del contenido- una parte integral.⁶

En esta introducción, Martha Nussbaum deslinda a la filosofía como un contenido y a la literatura como una forma, y ambas adquieren sutilezas específicas cuando se ayuntan. La filosofía, se caracteriza por su búsqueda de la verdad, el análisis lógico y la formulación de argumentos racionales. Por otro lado, la literatura se destaca por su expresión artística, por la creación de mundos imaginarios y, a pesar de estas diferencias metodológicas, ambas disciplinas comparten un objetivo fundamental: entender la condición humana y cuestionar el significado de la vida.



⁶ Nussbaum, Martha, *Introducción: Forma y Contenido, filosofía y literatura*, Universidad de Brown, traductora, Erna von der Walde, Universidad de Frankfurt, Estudios de filosofía, n.II, febrero, Universidad de Antioquia, 1995

Referencias bibliográficas

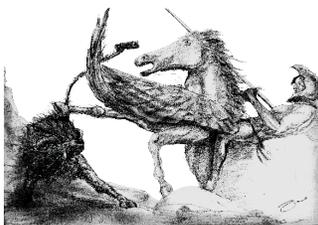
Baltar, E., *La filosofía en la literatura y la literatura en la filosofía*, Nueva revista, 2020, noviembre, Universidad Internacional de La Rioja.

Nussbaum. M., “La relación entre literatura y filosofía desde una perspectiva aristotélica”, Colombia: 2013.

Nussbaum, M., “Introducción: forma y contenido, filosofía y literatura”, *Estudios de filosofía*, N°11. Febrero, Universidad de Antioquia, 1995.

Ruiz de Vergara, E. “Géneros literarios y géneros científicos”. Revista *Metábasis*, Número 6, Universidad Complutense de Madrid, 2020

Zagal, H., “10 diferencias entre filosofía y literatura”, Noviembre, Universidad Panamericana, 2020



La filosofía, la tragedia y el realismo: Shestov, Nietzsche y Dostoievski

Christopher Gonzalo Vargas Morales

*Las obras de Nietzsche y Dostoievski no contienen una respuesta, sino una pregunta; aquellos que han rechazado la ciencia y la moral ¿pueden abrigar una esperanza? Dicho de otro modo; ¿es posible la filosofía de la tragedia?*¹

Resumen

El siguiente artículo explora las relaciones conceptuales y ontológicas de la filosofía y la literatura a través de dos autores (Dostoievski y Nietzsche), después, a través de citas y proposiciones se plantea la necesidad de una acción disciplinar donde se admitan las nociones de la literatura y la filosofía con intenciones gnoseológicas.

Palabras clave: Filosofía, Tragedia, Realismo, Literatura, Ficción

Abstract

The following paper explores the ontological and conceptual relations of the philosophy and the literature through two authors (Nietzsche and Dostoievski) next, helped with propositions and quotes we suggest the necessity of an interdisciplinary action where we admit the notions of literature and philosophy with gnoseological intentions.

Key words: Philosophy, Tragedy, Realism, Literature, Fiction

¹ Shestov, Lev, *Nietzsche y Dostoievski: La filosofía de la tragedia*, Buenos Aires: EMECE Editores, 1949

La filosofía de la tragedia es un concepto que introduce el filósofo ruso Lev Shestov, en su obra titulada “Nietzsche y Dostoievski: La filosofía de la tragedia”, donde se plantea una relación entrambos autores, enlazándolos como hermanos gemelos² usando como punto de referencia los acontecimientos de sus vidas. Este ensayo tiene como objetivo las relaciones entre el realismo de Dostoievski y la tragedia, pensada por el alemán; al mismo tiempo sugiere la necesidad de pensar las cuestiones filosóficas más abstractas, a través de los diferentes estilos verbales y visiones ficcionales que ofrece la literatura. Pues como afirma la filósofa Rosa Krause: “la literatura pone pautas a la filosofía y potencia las expresiones que, limitados por el lenguaje, no pueden ser expresados de manera explícita”³; de esta forma, Shestov refiere que “a veces lo que parece obscuro en las obras de Dostoievski se halla a la luz en las obras de Nietzsche”⁴.

Fue el mismo Nietzsche quien en sus fragmentos póstumos afirmó que, el acercamiento con las obras del literato ruso era “uno de los acontecimientos más hermosos de su existencia”⁵. Así mismo se establece la importancia de la filosofía y la literatura en la necesidad de un estudio interdisciplinar que potencie las expresiones de ambas materias. Resaltando que dichas campos de saber poseen operaciones específicas, siendo equivoco afirmar que una u otra son aisladas. Sin embargo, la importancia de que ambas operen en conjunto posibilita una visión filosófica, ontológica y ficcional que resulta enriquecedora para quien busca elevar el conocimiento. A continuación, se enuncian una serie de conceptos trabajados en las obras de Nietzsche y Dostoievski con la finalidad de comprender qué es la tragedia, qué es el realismo y si estos conceptos son concordantes, a saber: si están íntimamente relacionados.

La reflexión en torno a la tragedia y el realismo nos permitirá entender, el por qué es necesario que el humano aprehenda lo que le acontece constantemente y asuma su posición en un mundo que se rige casi en su totalidad por un sentimiento de *trágica realidad*. Como lo enuncia Shestov, nos encontramos con una dicotomía conceptual de

2 *Ídem*

3 Krause, Rosa, *Los Seres imaginarios: Ficción y Verdad en Literatura*, México: UNAM, 2011

4 *Ídem* P.32

5 Nietzsche, cita de Shestov

poetas, filósofos, literatos y dramaturgos, es decir: entre una visión del *mundo ideal*, en el cual todo acontece agradable y reluciente a la vista, y el trabajo que han realizado hombres como Nietzsche y Dostoievski que retratan, a través de sus enunciados crudos, reales y trágicos, lo que verdaderamente está ocurriendo a cada momento. Esa parte de la que nadie quiere dar cuenta y quieren evitar a toda costa, de la que todos huyen por miedo a la turbación de su tranquilidad, ocultándose en lo banal al ignorar lo real y mudarse a lo ideal, pues tal como afirma Shestov “*la realidad es ciertamente, triste y fea, mientras que los ideales son claros y luminosos*”⁶. En todo caso, la vida no es más que un continuo devenir trágico, gris y oscuro, repleto de miseria y, por ende, todo lo que Dostoievski retrata a través de sus novelas tiene como fin último una razón mucho más potente que la enunciación, y es Nietzsche quien la devela en sus tratados filosóficos.



LVI.

La tragedia y la resignación

Nietzsche se encuentra con el origen del sentimiento trágico en la antigua Grecia, afirma que los griegos eran las gentes mejor preparadas para lidiar con lo trágico. Estos hombres excepcionalmente capacitados para el sufrimiento desarrollaron la tragedia como un medio para soportar lo terrible de la existencia⁷. Para Nietzsche lo trágico tiene origen en una necesidad humana; la necesidad de retratar todas estas situaciones constantes que afligen al alma, la cual no está exenta de “*todo lo terrible, funesto, aniquilador, enigmático, malvado que hay en el*

6 *Ibidem*, p. 34

7 Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, México: Editorial Mirlo, 2022.

fondo de la existencia⁸". La tragedia es la forma en que damos salida a los sentimientos más dolorosos y oscuros, lo que permitió al pensador alemán a develar una filosofía de la *resignación*.

El acto de resignación es el proceso mediante el cual se asume nuestra propia *realidad*, donde Nietzsche propone la objetivación de la tragedia como sublimación de todo sentimiento de dolor y pena (también expresada a través de la fábula del sátiro sileno). Para ello, narrar la aceptación de un suceso irrefrenable, de manera símil a Dionisio cuando es descuartizado; es decir, la resignación es el estado mental conveniente, una actitud casi estoicaderivada del encuentro con la realidad tal cual es.

El Realismo literario y la filosofía

Parece pertinente recordar aquella frase pronunciada en *el Idiota* novela escrita en el año de 1868 por Dostoievski, para develar la naturaleza del realismo literario, en la cual se lee la siguiente oración a través de la voz de la Generala Epanchina: *el príncipe habla bien, pero no dice cosas agradables*. Dostoievski escribe para dar salida a sus pensamientos atormentados más íntimos, lo que Shestov llama *su psicología* retratada a través de los personajes de sus novelas, como una forma de otorgar un consuelo a su trágica realidad. "*Dostoievski (y Nietzsche) escriben, no para difundir sus convicciones entre los hombres e instruir al prójimo, sino que son ellos mismos quienes buscan la luz*"⁹. El autor ruso, parafraseando a Shestov, devela cómo todos los hombres no sienten afición alguna hacia la tragedia y evitan, en lo posible, lo trágico en su propia existencia; por ende, su devenir en las novelas grises y empapadas de realismo son consecuencia de los acontecimientos de su vida.

Dostoievski halla su propio sentido de *resignación*, a través de la decepción con la que se encontró en los ideales políticos que defendía en su época. La imposibilidad de cambiar su realidad por medio de sus convicciones le abrió la puerta a su verdadera vocación, el realismo literario. Igual que con el alemán, el encuentro con la realidad es posible sólo mediante el abandono de sus principios, "este se separó de sus ideales y de los educadores de su juventud tan brutalmente, con tanto estruen-

do y dolor como el escritor ruso"¹⁰ (ambas expresiones nacen de acontecimientos determinantes en la vida del filósofo y del literato). Obras como *el Nacimiento de la Tragedia*, *Genealogía de la Moral*, *el Idiota*, *Crimen y Castigo*, son el resultado de la necesidad de expresión de una resignación a lo trágico y a lo real de la vida, enunciándose mediante la *κάθαρσις* aristotélica, a saber: "descargar sus emociones contenidas, de manera que haya menos probabilidades de causar daño a sus semejantes"¹¹.



Filosofía y literatura: La tragedia y el realismo

El realismo literario es una especie de filtro de lo trágico al limitado entendimiento humano. La tragedia y la noción de realismo operan juntas, el realismo es una expresión auxiliante de esos conceptos filosóficos que asignamos bajo la categoría de lo trágico, todas esas expresiones plasmadas en el realismo son esa forma en que la literatura enuncia lo que la filosofía no puede expresar por sí misma, son esas pautas de las que habla Rosa Krause. Al igual que con las obras de estos dos autores, la ficción puede ilustrar situaciones en el uso de personajes, escenarios y voces narrativas para dar significación a situaciones reales a las que nos enfrentamos constantemente y las cuales, la filosofía, por la rigurosidad de su lenguaje, se ve limitada a explicar bajo sus propias estructuras expositivas. De la misma manera la literatura se ve bajo la necesidad constante de ser sometida a la lupa de la filosofía, la abstracción más radical. El desarrollo de conceptos y visiones metafísicas, ontológicas, epistémicas, axiológicas, etc., nos ayudan a pen-

8 *Ídem*

9 *Ibidem*, p. 26

10 *Ibidem*, p.31

11 Aristóteles, *Poética*, México: Editorial Porrúa, 2018

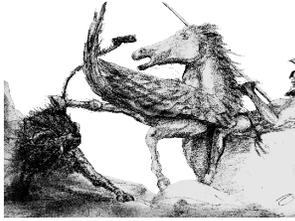
sar de mejor manera una obra literaria y a otearla desde una perspectiva más crítica, admitiendo una visión más allá de la ficción. De este modo, se replantean realidades políticas y sociales tal como se encuentra en las obras de Dostoievski, en las cuales recurramos escenarios y personajes, pensados a la luz de su propia ontología.

Es evidente que la Literatura y la Filosofía han actuado en conjunto, y esta unión está presente en los más antiguos autores, como Homero, Platón, Virgilio, Ovidio, Goethe, Voltaire, entre otros. La separación estricta de la Filosofía y la Literatura nos llevaría a un vacío enorme, ya que entrambas objetivan enunciados más preclaros; parafraseando a Nossbaum, si las nociones de la literatura, su lenguaje y formas pueden permitir un grado de veracidad, deben ser admitidas en la conformación de la verdad filosófica.



Bibliografía

- Aristóteles, *Arte poética*, México: Editorial Porrúa, 2018
- Beraldi, Gastón, *Literatura y filosofía. La literatura como problema en Deleuze o la escritura como phármakon*, Argentina: Revista Eikasia, 2013
- Dostoievski, Fiodor, *El idiota*. México: Editorial Tomo, 2012
- Jonqueres, Pilar, *Nietzsche y la Tragedia*. España: Revista El Basilisco, 1978
- Krauze, Rosa, *Los Seres imaginarios: Ficción y Verdad en Literatura*, México: UNAM, 2011
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. México: Editorial Mirlo, 2022
- Shestov Lev, *Nietzsche y Dostoievski: La filosofía de la tragedia*, Buenos Aires: EMECE Editores, 1949



El vértice del discurso: la conexión entre Filosofía y Literatura en el problema de la ficción

Andrea Isabel Cuahquentzi Hernández

Edgar Eduardo Herrera Camacho

Resumen

Este ensayo buscará explicar el discurso filosófico y literario, aunque nos centraremos sobre la perspectiva de la enunciación literaria y sostendremos que, tanto Filosofía como Literatura no son adversarias, sino que pueden recurrir la una a la otra sin perder su propia esencia.

Palabras clave: discurso, Filosofía, Literatura, discurso filosófico, discurso literario, ficción, realidad

Abstract

The essay seeks to explain the discourse of both areas, although we will analyze the literary statement and we will maintain that both Philosophy and Literature are not adversaries, but rather they can resort to each other without losing their own essence..

Keywords: discourse, Philosophy, Literature, philosophical discourse, literary discourse, fiction, reality

Discontinuidad y continuidad entre Filosofía y Literatura

En el deslinde de la Literatura y la Filosofía, se desdibujan los límites gnoseológicos, empero, hay quienes desconfían de la literatura debido al exceso de sentimientos y emociones, en contraposición a la veracidad y la razón que caracteriza a la Filosofía. También están aquellos que piensan a la filosofía como complicada y distante de la vida real, pues creen, ciegamente, que ésta aborda solamente los asuntos abstractos sin correlación con la cotidianidad, por ello prefieren a la literatura, que puede conectarse mejor con nuestras experiencias. El recelo es tanto que, muy pocos hablan de su armonía, de cómo pueden estar implementadas en un texto, para enriquecerse mutuamente y de lo común entrabas.



Esta armonización entre filosofía y literatura, en el tenor de recurrir la una a la otra, se encuentra presente desde la antigüedad, siguiendo la idea de que, cuando la práctica filosófica está estancada, las intervenciones heterodoxas desempeñan un papel crucial. En lo que concierne a la filosofía, tenemos de ejemplo a los diálogos platónicos, en donde Platón trae a colación mitos y obras literarias, como la *Iliada* y la *Odisea*. Con la finalidad de explorar ideas filosóficas complejas, como la justicia y la verdad y, a su vez, cautivar al lector mediante la diégesis de sus actantes. Podemos verlo, en el diálogo de *Fedro*, donde a través de Sócrates, Platón, atrae en su meditación no sólo a este joven, sino también a nosotros, con mitos como el de las cigarras, o la cristalización de las almas, a la par del uso de figuras retóricas, como un carruaje. Por su parte, del lado de la literatu-

ra, encontramos obras como *Crimen y Castigo* de Fiódor Dostoyevski, donde vemos plasmados temas filosóficos profundos de índole moral, bajo el velo de la literatura; cuestiones como la culpabilidad, el castigo y la redención, a través de la historia de un estudiante que comete un asesinato y lucha con las consecuencias de sus acciones, es decir, con su conciencia moral y su libertad.

Al respecto, la Filosofía y la Literatura, cual líneas paralelas convergen en un punto de fuga, siendo el lugar del que parten indistintamente y que les permite proyectar, crear su propio horizonte, es decir: su discurso. Pese a que se trate de un mismo medio, son dos bailarines distintos los que ejecutan la danza, preguntándonos: ¿qué es lo que les hace ser propiamente ellos? y ¿cuál es el fin último de su baile?

La edificación del discurso filosófico y literario, desde la antigüedad, esencialmente en la concepción platónica, ha tenido diferentes puertos de corte ético. Tal como se muestra en el *Fedro* de Platón “el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas”¹. Respecto al ámbito filosófico, el discurso empleado no podría tener mayor propósito que ocupar al alma de sí misma y guiarle, de modo que el διδάσκαλος, a través de su discurso, direcciona el alma que se ha perdido, para volver a encontrarse.

¿Es caso contrario el de la literatura? El discurso empleado en esta ha sido trastocado por cierta impureza, puesto que, en este sentido, el uso de las palabras no necesariamente pretende guiar a las almas, más bien, aspira a mostrar en ellas la sensibilidad del mundo. Expresar, pero no necesariamente argumentar; sus anhelos no encuentran reposo en la verdad, sino más bien, en dar forma al suspiro que produce pensarle. En voz de Sócrates, Platón dirá “en cuestión de discursos lacrimosos y conmovedores...lo que domina me parece que es el arte”². El carácter de uno y de otro discurso puede ser entendido, hasta este punto como la luz que permite al que interpela, divisarle entre las sombras y salir a su paso o bien, como destellos que adormecen su andar, como si se tratase de una cura o un veneno para el alma. Empero, ¿es esto cierto? ¿Puede concebirse a la literatura como mero orden de proposiciones y palabras

1 Platón, *Fedro*, México: Gredos, 271d

2 Platón, *Fedro*, México: Gredos, 267d

acomodadas de forma estética que revelan en ellas una posible realidad? ¿Todo pensamiento de abstracción que busca argumentar es filosofía? No, no toda abstracción, ni toda argumentación es Filosofía y no todo primor discursivo es Literatura.

Teniendo en cuenta que Filosofía y Literatura entienden de forma distinta cómo el lenguaje se relaciona con el mundo, siendo las diferencias en la comprensión del lenguaje y la realidad las que influyen en sus divergencias. Aunque ambas son creación y comprensión, ¿en virtud de qué logramos distinguirlas? Si un mismo objeto puede enunciarse, desde varias metodologías, la enunciación sería la puerta a la profundización y a la perspectiva. Es debidamente, la formalización del enunciado lo que manifiesta las particularidades del discurso filosófico y literario al que lee, y al que escribe.



Por su parte, lo que atañe a la formalización del discurso literario es, propiamente, la ficción. Retomando al teórico literario hispánico, Félix Martínez Bonati, “la literatura es discurso ficticio”³, su punto de fuga es la vista y construcción de un mundo imaginario, del mundo ficcional. Por ende, ¿de qué manera se logra la constitución de este?, ¿Cómo es que criaturas reales entretejen universos ficcionales? El hombre, creador de ficciones, da vida a estas, a través de la narración, cuerpo de la obra literaria. En ella, mediante oraciones, se va articulando la ficción, siendo reconocible, al momento de encontrarnos leyendo una obra, aspectos de índole sobre - humano o fantástico, que rompen de forma rotunda con la manera en que habitualmente conocemos la realidad. De este modo, nos encontramos con narraciones que contienen seres irreales, o que poseen cualidades ajenas a ellos

3 Bonati, Felix *La ficción narrativa, su lógica y ontología*, Buenos Aires, 1992, p. 153

mismos, como podría ser, en el caso de un animal el habla, o bien, cuando el relato se torna como una suerte de omnipresencia del narrador. Dado que, el discurso literario, siendo en sí mismo obra de imaginación, puede asumir propiedades fantásticas, es decir, escapar de las leyes de la realidad.

4

Con ello, para poder construir el mundo ficcional es preciso que el lector sea capaz de imaginarlo y tal proceso, solo puede efectuarse si el lector asume como ciertas las oraciones que se le presentan, dotadas de sentido y de realidad, porque en efecto lo son. En correspondencia con Bonati, afirmamos que las oraciones ficcionales, frases que se dan dentro de la obra literaria, no son enteramente distintas a las reales ya que también poseen un objeto de referencia y pueden ser verdaderas o falsas. Donde, el grado de veracidad que contiene una enunciación dentro del margen de la obra literaria, estará dado con el nivel de referencialidad de su propia posibilidad, en concordancia con lo narrado en su realidad ficcional, es decir en la auto - referencialidad de la ficción⁵. De modo que la oración ficcional funge de nexo entre el lector de ficciones que es real y la obra literaria, poseedora de co - determinación interna, porque lo que en ella acontece posee su propio carácter de veracidad. Es decir, el lector real es capaz de discernir entre un ratón que se posa en la mano de un supuesto Arreola y un ratón que cruza su habitación mientras lee, este último, únicamente objeto de nuestras percepciones.

Sin embargo, aquel roedor, “migaja de vida”⁶, que se desliza por la manga hasta caer en la palma de una mano, pese a no ser objeto de nuestras percepciones, en caso preciso las del lector, no deja de ser real (el narrador afirma su existencia conceptual al enunciarle y el lector al imaginarle). La diferencia entre las frases ficcionales y las reales, no se haya en el carácter lógico de las mismas, más bien, se ubica en un nivel lógico - óntico. ¿Qué es lo que aparece ante el lector de ficciones? El objeto del discurso literario no es llanamente un hecho narrado, sino una imagen

4 Bonati, Felix *La ficción narrativa, su lógica y ontología*, Buenos Aires, 1992, p. 155

5 Bonati, Felix *La ficción narrativa, su lógica y ontología*, Buenos Aires, 1992, p. 105

6 Arreola, José, *Confabulario*, México, 2008, p.17.

narrativa, habrá que distinguir lo representado en la obra, de la obra como representación.⁷ Lo que en la obra se da como representación son los actantes, que no existen en lo tangible; en ellos se evocan cuestiones que vuelcan la mirada sobre las características del mundo no ficcional. Dicho de otro modo, el individuo como objeto representado (clase de imágenes semejantes como representación), es un ente concreto que adquiere nodos universales en su representación. Es decir, un mundo novelado es, como representación, una clase abierta de experiencias repetibles al lector.⁸



En la obra literaria se nos muestra un mundo con características ficcionales, lo que en el acontecimiento no es, en sentido estricto falso, dado que el autor no lo presupone; véase el ayuntamiento de la condición optativa, dubitativa y afirmativa del siguiente fragmento literario: “imaginemos que oyó como por todas partes ladraban los perros y figúrese que dijo: ¿Y tú no los oías Ignacio?, no me ayudaste ni siquiera con esta esperanza”⁹. Dado que, el acto de imaginación se da intrínsecamente en la relación que el autor y el lector tienen con la obra misma, ambos le piensan como real e irreal al unísono, este es el juego de la ficción. Es decir, cuando leemos una obra de índole ficcional, sabemos que lo que en ella se encontrará, será únicamente una representación, una realidad posible, un lugar ajeno a nuestro mundo, a nuestra realidad, aunque en ella se planteen cuestiones que recurren inevitablemente en la vida real. El papel de la Literatura y de la Filosofía es completamente contemplativo, pero no por ello aislado: “esto es de lo que yo soy amante, Fedro, de las divisiones y uniones que me hacen capaz de hablar y de pensar.”¹⁰ Así pues, la Literatura mediante una estructura ficcional puede legar una obra estética de gran envergadura, mientras que la Filosofía puede explicar ideas y hacer que reflexionemos sobre el significado de nuestra existencia y el mundo que nos rodea. Dejemos pues, que “la sombra de mi alma huya por un ocaso de alfabetos, niebla de libros y palabras”¹¹.

7 Bonati, Felix *La ficción narrativa, su lógica y ontología*, Buenos Aires, 1992, p. 104.

8 Bonati, Felix *La ficción narrativa, su lógica y ontología*, Buenos Aires, 1992, p. 107

9 Rulfo, Juan, *El llano en llamas*, México, 2015, p. 134.

10 Platón, *Fedro*, 266 c, México: Gredos.

11 Lorca, Federico, *Poesía*, Cuba, 1977, p. 87.

Bibliografía

Arreola, José, *Confabulario*, México, 2008

Bonati, Felix *La ficción narrativa, su lógica y ontología*, Buenos Aires, 1992

Lorca, Federico, *Poesía*, Cuba, 1977

Platón, *Fedro*, México: Gredos, 271d.

Platón, *Fedro*, México: Gredos, 267d.

Rulfo, Juan, *El llano en llamas*, México, 2015



El sufrimiento como realidad y condición humana: Una visión entre el pesimismo filosófico de Arthur Schopenhauer y el realismo literario de Fiódor Mijáilovich Dostoievski

*Suffering as a reality and human condition, a vision between
the philosophical pessimism of Arthur Schopenhauer and the
literary realism of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky.*

Alejandrina Donaxhi Villa Ambrosio

Resumen

En este pequeño escrito se plantea la relación que existe entre filosofía y literatura, trastocadas por un concepto en común como lo es el sufrimiento, idea compartida en el pesimismo filosófico de Arthur Schopenhauer y el realismo literario de Fiódor Mijáilovich Dostoievski.

Palabras clave: sufrimiento, filosofía, literatura, pesimismo, realismo.

Abstract

In this small writing the relationship that exists between philosophy and literature is raised, disrupted by a common concept such as suffering, the idea shared in the philosophical pessimism of the thought of Arthur Schopenhauer and the literary realism of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky.

Keywords: suffering, philosophy, literature, pessimism, realism

Prolegómeno

El presente escrito explica porque el sufrimiento forma parte fundamental de la realidad y condición humana, sin importar contextos históricos, políticos, sociales, económicos, sólo por mencionar algunos. El sufrimiento planteado desde dos miradas análogas, es decir, nos referimos a la filosofía y a la literatura que, si bien en muchas ocasiones tienden a confundirse, ambas trastocan ese fundamento que pareciera ser un motor universal. Entrambos saberes se plantea el problema del sufrimiento como parte innegable de la existencia, por eso, si bien este, no es completamente insuperable lo debemos usar para superar las vicisitudes de la vida.

La figura de Fiódor Mijáilovich Dostoievski fue retomada por la tradición alemana en el siglo XIX, especialmente lo hizo Friedrich Nietzsche, de quien José Echeverría narra: “un día de las primeras semanas de 1887, en los estantes de una librería de Niza, Nietzsche se topó con un libro de un autor desconocido para él: Dostoyevski. Nuevamente habló el *daimon*: “uno de tus prójimos está ahí”!¹ Teniendo este primer acercamiento y después de la lectura de algunas obras, el filósofo reconoció la profundidad trágica de los personajes creados por el ruso.



LX.

¹ Echeverría, José, Conferencia dictada el día 12 de noviembre de 1980 bajo los auspicios del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras., *Diálogos*, 38 (1981), pp. 119-137, p. 125

El sufrimiento en Arthur Schopenhauer y Fiódor Mijáilovich Dostoievski

Sabemos, en antropología filosófica, que el hombre por naturaleza es un animal de deseos, como asevera Arthur Schopenhauer en su obra, de escritos menores, nominada *Parerga y Paralipómena*:

Si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo. Pues es absurdo suponer que el infinito dolor que nace de la necesidad esencial a la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual. Nuestra sensibilidad para el dolor es casi infinita, la que se refiere al placer tiene estrechos límites. Cada desgracia aislada aparece como una excepción; pero la desgracia en general es la regla.²

El filósofo alemán del siglo XIX considera que el sufrimiento es una manifestación objetivada directamente de la voluntad de vivir, generada del impulso o deseo fundamental que motiva todas las acciones y experiencias humanas, sostiene que ésta se encuentra constantemente insatisfecha. Lo que conduce inevitablemente al sufrimiento que acompaña al ser humano durante su paso por la vida, marcada por el deseo, la insatisfacción y la lucha constante de las cuales, no podemos escapar ni siquiera en el momento de nuestra muerte.

Por otro lado, pareciera sugerirnos que, debido a nuestra naturaleza volitiva sentimos cierta atracción por el sufrimiento, es decir, estamos en constante regeneración de insatisfacciones impulsadas por él. De hecho, nos insinúa que la eliminación o superación de dicha condición, nos llevaría a una vida sin sentido y de aburrimiento, arrastrándonos nuevamente al círculo del cual pensamos salir fácilmente. ¿Cómo logramos salir del *Samsāra*?, negando todo deseo.

² Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena II*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, España: Editorial Trotta, S.A., 2009 – 2013, España, Capítulo 12, Adiciones a la teoría del sufrimiento del mundo, p. 307.

Schopenhauer al igual que Siddhartha Gautama, durante su tránsito de convertirse en el buda para alcanzar la budeidad posterior, experimentó el sufrimiento humano, tomándolo como parte central de su pensamiento pesimista y que, a pesar del paso de los años sigue siendo tan vigente, no sólo en temas existencialistas sino también en los tópicos históricos, políticos y sociales. Por ende, el pensador germano señala lo siguiente:

La historia nos muestra la vida de los pueblos y no encuentra sino guerras y rebeliones que contar: los años de paz aparecen de vez en cuando sólo como breves pausas, entre actos. Y también la vida del individuo es una constante lucha, no simplemente en un sentido metafórico, con la necesidad y el aburrimiento, sino también en un sentido real con los demás. Por todas partes encuentra un adversario, vive en constante lucha y muere con las armas en la mano.³

Presos de nuestra propia naturaleza estamos acotados y condicionados por aquello que no superamos, es cómo si la vida misma se debatiera entre la felicidad y el sufrimiento. Claramente estamos inmersos en una constante, entre ingenuidad y malicia, sin haber encontrado aún el punto medio donde probablemente el sufrimiento nos ofrezca una tregua, o donde ubiquemos el punto exacto de aquello tanpreciado que los griegos llamaban *ἀταραξία*, un alivio de la realidad.

Enfermedades, abusos, carencias, guerras, hambrunas, conflictos, etcétera, son problemas que enfrentamos al vivir en un mundo voraz lleno de egoísmo, podredumbre y particularidades como lo es éste. Donde sólo quien ha vivido todas esas contrariedades, se ha atrevido hacer algo más que conmiserarse de su situación, ha usado ese sufrimiento como antídoto de este, al proyectarlo, por ejemplo, en obras de índole literaria como lo decantó Dostoievski. Por ende, el filósofo alemán asevera:

3 Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena II*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, España: Editorial Trotta, 2013, p. 308.

...podemos decir que hay tres tipos de autores: en primer lugar, los que escriben sin pensar. Escriben de memoria, por reminiscencias, o inmediatamente a partir de libros ajenos. Esta clase es la más numerosa. — En segundo lugar, están los que piensan mientras escriben. Piensan para escribir. Son muy frecuentes. — En tercer lugar, los que han pensado antes de ponerse a escribir. Escriben simplemente porque han pensado. Son raros.⁴

Tal como lo plasmó Fiódor Mijáilovich Dostoievski en *El idiota*, una obra que para muchos es autobiográfica, en el sentido en que se habla del trastorno cerebral del cual era presa, debido a que el príncipe Myshkin, personaje principal de dicha faena literaria, también padece episodios epilépticos. El escritor ruso transmutó dolor por genialidad, a pesar de verse sumido en días completos de depresión, que lo llevaron en varias ocasiones a pausar la producción de sus obras, ya que no era capaz siquiera de recordar la continuidad de sus escritos. Aunado a esto, Dostoievski heredó el mismo padecimiento a uno de sus hijos llamado Alekseí, quien con tan solo tres años falleció a causa de un ataque de epilepsia ininterrumpido de más de doce horas⁵; así, la tragedia y el sufrimiento estuvieron siempre presentes en la vida del autor ruso.

A lo largo del desarrollo de la obra, el autor nos relata de manera viva y sobre todo realista, los problemas sociales con tintes políticos que aquejaban en ese momento su contexto histórico, plasma de manera real lo que en su momento era la miseria de la sociedad a la que pertenecía. Al leer, entre líneas, podemos sentir el dolor, sufrimiento y vergüenza de los personajes, es por ello,

4 Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena II*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, España: Editorial Trotta, 2013, p. 514

5 *Sociedad Española de Neurología*. Publicado por Elsevier España, 2011, S.L. Todos los derechos reservados. doi:10.1016/j.nrl.2011.05.002, pp 373, 374, «El papel de la epilepsia en el proceso de creación artística: el caso de Fiódor M. Dostoievski», junto al doctor Jose Maria Lopez Agreda, y constituye una extensión de la conferencia pronunciada en Réplika Teatro el día 26 de marzo de 2011

que se llama *realismo* a este género literario, ya que hace palpable por medio de la narración, la vida cotidiana de la Rusia decimonónica, donde la angustia y la miseria humana conmueven al lector.

Dostoievski dota a sus personajes de rasgos tan reales que uno se identifica con algunos pasajes de la novela, guardando un poco de misterio para que se imagine una extensión del personaje en el tiempo. Jugando con las perversiones intrínsecas del receptor, en cuanto éste es circundado por la péndola del pensador ruso, se crean hipótesis y conjeturas, logrando una identificación, en cada uno de los capítulos, al transitar desde la compasión hasta la perversión, siendo una constante el sufrimiento de los actantes.

A través del personaje Hipólito, de la obra referida, se afirma: *vale más ser desgraciado y saber, que feliz e ignorar [...] ⁶*. Es decir, se utiliza la desgracia a beneficio de uno mismo, pues, desde el sufrimiento es cuando tenemos mayor claridad y encontramos las respuestas a nuestras dolencias y quejares, dado que estamos en inmanencia pura. Desde nuestra miseria, podemos expiar nuestras faltas y egoísmo hacia los demás, es un momento de redención siempre que no rayemos en la conmisericordia moral individual.

Conclusión

Recurriendo una vez más a Arthur Schopenhauer para enfatizar la profundidad de las obras aquí tratadas, no encontramos mejor cita que la siguiente:

Podemos dividir a los escritores en estrellas fugaces, planetas y estrellas fijas. — Los primeros ofrecen el efecto teatral momentáneo: miramos, gritamos «¡Ved aquí!», y han desaparecido para siempre. — Los segundos, es decir, los astros errantes y móviles, tienen mayor permanencia. A menudo brillan más que las estrellas fijas, pero sólo en virtud de su cercanía, y los que no son expertos los confunden con ellas. Sin embargo, también ellos han de abandonar pronto su lugar,

⁶ Dostoievski, Fiódor Mijáilovich, *El Idiota*, Free-Editorial, freeditorial.com/es, p. 464.

y además no poseen más que una luz prestada y una esfera de acción limitada a sus compañeros de órbita (contemporáneos). Ellos se mueven y cambian: lo suyo es una circulación de algunos años de duración. — Las terceras son las únicas invariables; se mantienen fijas en el firmamento, tienen luz propia, actúan en una época igual que en otra, por cuanto su aspecto no se altera al cambiar nuestro punto de vista, ya que no tienen paralaje. No pertenecen, como aquellos otros, a un sistema (nación) en exclusiva, sino al universo. Pero, precisamente debido a lo elevado de su posición, en la mayoría de los casos su luz necesita muchos años antes de hacerse visible a los habitantes de la Tierra⁷

Está claro que nos encontramos ante dos autores egregios en sus áreas, que dan peso significativo a la originalidad, ingenio, y contenido de sus obras, mismas que han logrado trascender. Aunque pertenecen a contextos, épocas, disciplinas y ciencias distintas, tienen el concepto “sufrimiento” como común determinante, convergiendo en que es una condición necesaria, que no debe ser tratada como polo negativo, sino como otra vía para la superación de las dificultades a las que estamos expuestos.

Para Schopenhauer la manera más potente de superar el sufrimiento (además de la contemplación estética) es por medio de la compasión, siguiendo el pensamiento y doctrina del dharma (compasión), que no debemos confundir con lástima, sino que es un juicio moral que está fundamentado en el temperamento del ser humano. Es algo intrínseco a él, algo que según el autor es de origen desconocido, pero que está presente y que nos permite operar en la realidad de manera consciente. Un rasgo humano enaltecido y remarcado en la obra ya citada de Dostoievski, una compasión que encuentra su origen desde el sufrimiento interno del sujeto objetivado en el sufrimiento del otro sujeto con el que se siente identificado.

⁷ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómene II*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, España: Editorial Trotta, 2013, p. 466

Para estos autores, el sufrimiento se entiende desde sí mismo, sería imposible, morboso e hipócrita, tratar de aliviar o proporcionar consuelo al que sufre sin antes haber sufrido. Algo que está muy en boga en nuestros contextos cotidianos, emitir juicios optimistas a manera de superación personal, incluso nos encontramos con manuales de cómo alcanzar una vida feliz, todo de rápida absorción sensual. Claro, como lo demanda la sociedad actual, como si el dolor y sufrimiento fueran las peores enfermedades contemporáneas que se pueden tratar con una simple gragea de positivismo empleado en su más vulgar término. Pasamos por alto que en la misma enfermedad encontramos la medicina, el alivio certero donde el sufrimiento se mitiga en sí.

Sólo quienes han logrado sentir el sufrimiento son capaces de sobreponerse, sacar ventaja y hasta deleitarnos con sus escritos, siendo éstos garantías, sino de emancipación, sí de confrontación directa. Tanto para Schopenhauer, como para Dostoievski, el sufrimiento es necesario en la condición humana, no se trata de cuánto se sufre, sino de cómo se afronta y se supera, haciendo uso de los recursos que se tienen o de los cuales fuimos dotados, en este caso, en particular, la Filosofía y la Literatura son tratamiento y modo de expresión del sufrimiento.



LXI.

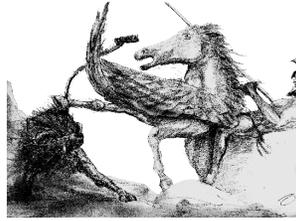
Bibliografía

Dostoievski, Fiódor Mijáilovich, *El Idiota*, Freeditorial, freeditorial.com/es

Echeverría, José, *Conferencia dictada el día 12 de noviembre de 1980 bajo los auspicios del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, Recinto de Río Piedras., Diálogos, 38 (1981)

Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena II*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, España: Editorial Trotta, 2013

Sociedad Española de Neurología. Publicado por Elsevier España, 2011, S.L. Todos los derechos reservados. doi:10.1016/j.nrl.2011.05.002, «El papel de la epilepsia en el proceso de creación artística: el caso de Fiódor M. Dostoievski», junto al doctor Jose Maria Lopez Agreda, y constituye una extensión de la conferencia pronunciada en *Réplika Teatro* el día 26 de marzo de 2011



Disertaciones sobre los conceptos de lo trágico y el héroe trágico en la Poética

Carlos Alberto Gutiérrez Martínez

Resumen

En el siguiente escrito se pretende, sucintamente, escrutar en los conceptos precedentes a las cuestiones de la Poética (arte, función, y relación a la naturaleza) y, a continuación, las pertenecientes a ésta (poética, poesía, especies y deslinde), con el fin de conocer cómo comprende el Estagirita a la tragedia, su estructura, sus efectos, y en sí, lo trágico, y por consecuente, al héroe trágico.

Palabras clave: Aristóteles, tragedia, arte, poesía, poética

Abstract

This writing aims explore the preceding concepts to the questions of Poetics (art, its function, and relation to nature) and subsequently those belonging to it: poetics, poetry, its species, and its delineation, in order to understand how the Stagirite comprehends tragedy the structure and its effects, furthermore, the tragic, therefore thus the tragic hero.

Keywords: Aristotle, tragedy, art, poetry, poetics.

Introducción

Es en el siglo V que aparece, entre los recientes poetas, la necesidad de reflexionar acerca de la poesía y sus efectos; a sabiendas de que, Sófocles escribió un tratado «Sobre el coro», donde buscaba estudiar las reglas, y posibilidades de su poesía trágica. Es en este siglo, que el círculo de los sofistas encuentran la exigencia de escudriñar en la poesía: “Creo yo, Sócrates, que, para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en poesía.”¹ Según Lledó,² fueron los sofistas quienes enraizaron las bases de la *Poética* al querer racionalizar la poesía, y conocer sus supuestos. Desde luego, se tiene que reconocer que la *Poética* es, en esencia, un tratado filosófico sobre la poesía, sus especies, y sus potencias. En particular, es de resaltar su tratamiento de la tragedia (su estructura y sus partes constitutivas), esfuerzo que ya había emprendido Sófocles en cierta medida.

Por ende, ¿cómo comprende el Estagirita la tragedia, su estructura, sus efectos, y lo trágico, y, por consiguiente, al héroe trágico? Para responder con franqueza a la presente cuestión, es necesario recurrir a sus precedentes: el arte, la poética, la poesía, sus especies y su deslinde.

Desarrollo

Concepto de arte en Aristóteles

Para Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, el arte trata sobre la producción, y en pensar cómo puede concretarse algo, que es susceptible de ser como de no ser, y cuyo principio está en el productor y no en lo producido.³ Por ende, puede parecer que el arte es exclusivamente producción, aunque, citando a Zubiri: “Para un griego, el arte no consiste en hacer las cosas, sino en saber hacer las cosas.”⁴ En efecto, para Aristóteles, en el arte, primero el artífice debe pensar en cómo puede producir *algo*, y después producir ese algo. Para seguir, el Estagirita reconoce que la producción tiene un fin: “[...] Pero en las que nacen del arte sí hay una finalidad

y un para qué [...]”⁵. Puesto que, Aristóteles dice en la *Metafísica* que, la producción es en relación a la función de la naturaleza: engendrar, pero, como se afirmó, difieren en el proceso (al tener la producción su principio, en el productor y no en lo producido).⁶ Para nuestro filósofo, la relación existente entrambas, dado que el arte reproduce la finalidad de la naturaleza, se engendra para un fin. Ciertamente, para Aristóteles, si la producción tiene un fin es porque, la naturaleza tiene uno.⁷

De su parte, y como refiere Schummer,⁸ no debe pensarse que la reproducción de la finalidad de la naturaleza, significa la reproducción del proceso, ni del producto de ésta, pues está claro que para nuestro filósofo, el arte puede engendrar objetivaciones que la naturaleza no y, con ello, auxiliarla.⁹ Finalmente, en la *Metafísica*, Aristóteles distingue entre las distintas artes, unas que, según sus palabras, sirven para pasarla bien.¹⁰



Concepto de poética y poesía en Aristóteles

Según dijimos, Aristóteles define al arte como un saber, constatado según la siguiente cita de la *Metafísica*: “[...] “La experiencia da lugar al arte y la

1 Platón, *Protágoras*, 339a

2 Cfr. Lledó, Emilio, *El concepto de «poiesis» en la filosofía griega: Heráclito-Sofistas-Platón*, España: Editorial Dykinson, 2010, p. 45

3 Cfr. VI, 1140a 10-14

4 Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, España: Alianza Editorial, 1980, p. 19

5 *Protréptico* 12

6 Cfr. VII, 1032a 11 ss

7 Cfr. Física, II 199a 15- 20

8 Cfr. Schummer, Joachim, “Aristotle on Technology and Nature”, *Philosophia Naturalis*, Vol. 38: Alemania: Vittorio Klostermann, 2001, p. 4

9 Cfr. *Protréptico* 13

10 Cfr. I, 981b 10 ss.

falta de experiencia al azar.”¹¹ Efectivamente, el Estagirita cree que el arte es el resultado de la multitud de percepciones producto de la experiencia, pero que, a diferencia de ésta, conoce el “por qué” de las cosas. En este sentido, nuestro filósofo faculta al arte cercana a la ciencia y al carácter científico, en cuanto que, ambos, excediendo a la experiencia, escrutan en los principios generales de su cuestión; a saber: la poética escruta en los principios generales de la poesía.¹² Éste es el sustrato de la poética, y, de hecho, es ésta la causa de que el Estagirita enuncie la ciencia poética, cuando se piensa en los principios generales que dirigen a la producción de ésta.¹³ Es entonces que surge la siguiente cuestión, ¿y qué es la poesía? Según Aristóteles, la poesía y sus especies, entre ellas la tragedia, son mimesis, ¿y mimesis de qué? De una acción y, por ende, la poesía es en esencia dramática.¹⁴ Ciertamente, nuestro filósofo cree que el poeta es poeta siempre que sea productor de fábulas, es decir, de la estructuración de la acción.¹⁵

Deslinde entre las especies de la poesía

¿Por consiguiente, cuál es ese sustrato de la poesía que propicia sus especies, y las diferencia? Pues es de esperar que, si la poética escruta en los principios generales de la poesía, entre esos principios generales, indefectiblemente se encuentra el que puede fundar diversas especies. Empero, ¿qué diferencia a la tragedia del resto de las especies, y en qué coinciden, además de ser mimesis?, el Estagirita dirá: “Pero se diferencian entre sí por tres cosas: o por imitar con medios diversos, o por imitar objetos diversos, o por imitarlos diversamente y no del mismo modo.”¹⁶ Si necesariamente existe la especie primera, es a partir de ésta, y de la diversidad en la producción poética, que se potencian las diferencias para desencadenar la profusión de especies poéticas. Según dijimos, la poesía reproduce la finalidad de la perfección de la naturaleza,

es decir, persigue su perfección. Es evidente que, para el Estagirita, la poesía se hallaba en esa constante actualización y reactualización hasta que fue encaminada a la especie perfecta: la tragedia (“la evolución teleológica perfecta y acabada de la poesía mimética y dramática (la única poesía según Aristóteles) se ha cumplido en la tragedia).”¹⁷

En cuanto la epopeya, respecto a la dramática, al ser diegética, no puede ser esa especie perfecta, aunque, sí es el sustrato de las especies dramáticas al delinearlas, en especial, de la tragedia, en tanto que, comparten al héroe, aunque, sean disímiles en su ser. Como consecuencia, para que ésta pasase de ser una subespecie a una especie, necesitó potenciar sus partes constitutivas, pues comparten partes entrabmas especies. Citando a Aristóteles: “En cuanto a las partes constitutivas, unas son comunes, y otras, propias de la tragedia. Por eso quien distingue entre una tragedia buena y otra mala, también distingue entre poemas épicos; pues los elementos de la epopeya se dan también en la tragedia, pero los de ésta, no todos en la epopeya.”¹⁸

Nuestro filósofo percibe la existencia de esa potenciación en las partes de la tragedia, no porque la epopeya no encierre los elementos de ésta, puesto que, lo que deslinda a una especie de su predecesora es la posibilidad en el empleo de sus partes, permitiendo conseguir diferentes efectos y fines. La distinción entrabmas, y por consecuente, su linderero, se puede apreciar escudriñando en la tragedia.



¹¹ 981a.

¹² Cfr. *Metafísica*, XI, 1064a 5-7

¹³ Ortega, Alfonso, “Aspectos del concepto de arte en Aristóteles” en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, Vol. 16, España: Universidad Pontificia de Salamanca, 1965, p. 72

¹⁴ Cfr. *Poética* 1447a 14-16

¹⁵ Cfr. *Poética* 1451b 27-28

¹⁶ *Poética* 1447a 16-18

¹⁷ López, Antonio, *Poéticas y Retóricas Griegas*, España: Síntesis, 2002, p. 116

¹⁸ *Poética* 1449b 17-21

Concepto de tragedia en Aristóteles

Finalmente, “la tragedia [es] la imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones.”¹⁹ Ciertamente, y a juicio de Mejía,²⁰ para nuestro filósofo, la estructura de la tragedia está en función, de la suscitación de dichas afecciones y sus efectos, en el espectador.

Es en la *Retórica* (τέχνη ῥητορική) donde apercibimos sus definiciones: “el temor es la afección que causa estrago, y es el resultado de la representación de un perjuicio patético [...] cercano”²¹; y la conmiseración es “la aflicción como consecuencia de creer que alguien sufrirá un perjuicio, en cuanto, es indebido ese perjuicio a ese alguien”²². Siguiendo a Racionero,²³ existe una relación tácita entre estas pasiones, a causa de que la compasión es efecto de la conciencia de un perjuicio patético y próximo, que, además, se cree que podríamos sufrir. Del mismo modo, respecto a los actos laudables: “se es compasivo, sólo si cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así, pensará que todos son dignos de sufrir un daño.”²⁴ Es decir, la compasión necesariamente surge entre personas buenas y, por ende, semejantes.

¿Y cómo pueden producirse esas afecciones en la tragedia? Citando a Aristóteles: “Pues bien, el temor y la compasión pueden nacer del espectáculo, pero también de la estructura misma de los hechos, lo cual es mejor y de mejor poeta.”²⁵ Ya dijimos que, para Aristóteles, el poeta es productor de fábulas y, por ende, el trágico debe perseguir sus fines formales y diegéticos; “de suerte que los

hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal de todo” [...]”²⁶ (“La fábula es, por consiguiente, el principio y como el alma de la tragedia; y, en segundo lugar, los caracteres.”)²⁷ Es en la fábula que se encuentra la determinación de lo trágico y el héroe trágico, por consiguiente, las partes, según el Estagirita, están disgregadas en relación a la fábula y sus características. Pues, las fábulas simples presentan el patetismo y el cambio de fortuna a infortuna en el héroe.²⁸



LXXIII.

Está claro que, como dijimos, el patetismo es inherente a lo trágico, pero éste se encuentra potenciado, en cuanto existe un cambio de fortuna a infortuna. Pero, además, el poeta para producir sus fábulas no debe dirigirse a las desgracias particulares. “Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular.”²⁹ En efecto, la tragedia representa el patetismo perteneciente a la vida, y el cambio de fortuna a infortuna, radica en su incertidumbre. Aristóteles, reconoce dicho sentimiento en su obra *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, al referirse a Príamo:

Pues la felicidad, requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos, y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha aca-

19 *Poética* 1449b 24-28.

20 Cfr. Mejía, Juan, “La comprensión aristotélica de lo trágico” en *Universitas Philosophica*, Vol. 21, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2014, p. 81

21 Cfr. *Retórica*, II, 5, 1382a 20 ss.

22 Cfr. *Retórica*, II, 8, 1385b 13-16.

23 Cfr. Racionero, Quintín, España: Gredos, 1994, p. 196, n.118

24 *Retórica*, II, 8, 1386a

25 *Poética*, 1453b

26 *Poética*. 1450a 22-23.

27 *Poética*. 1450a 3839.

28 Cfr. *Poética*, 1452a 25.

29 *Poética*, 1451b 5-11.

bado miserablemente.³⁰

Justamente, la cita puede asemejarse a la condición del héroe trágico quien, sin sobresalir en extrema virtud ni vicio, se encuentra en el limbo y que, disfrutando de gran prosapia y bienestar, cae en la desgracia a causa de un error de juicio por el reconocimiento de sus acciones, que pretendían ser laudables.³¹ Esta peripecia, como cambio de acción, y la agnición (el paso de la ignorancia al reconocimiento), son características de las fábulas complejas. Ya dijimos que la compasión surge entre personas buenas y semejantes, pues, de hecho, son éstas las características del héroe trágico, según el Estagirita.

El personaje trágico debe ser semejante a la naturaleza humana en lo que aquélla tiene de buena y de falible, y esto en tanto en cuanto todos nos consideramos nobles y, limitados en nuestro conocimiento, susceptibles de errores de los que nos consideramos inocentes. [...] La tragedia, desde el punto de vista del carácter moral del personaje, consiste en errar sin pretenderlo; aún más, errar en la fe de estar obrando bien y cometer ese error apasionada y orgullosamente.”³²

Pensemos en la tragedia de Edipo, quien laudablemente creía escapar de su destino, desafiando fuerzas que desconocía, para finalmente sucumbir, reconociendo la peripecia de sus acciones. El héroe trágico, a diferencia del de la epopeya, no es un héroe superior a nosotros, y al cual debemos admirar por enfrentar las adversidades del destino, sufriendolas con reciedumbre, como lo enseña el gran Aquiles: [...] “Y yo recibiré la muerte cuando lo dispongan Zeus y los demás dioses inmortales.”³³ Siendo un héroe, por el cual debemos sentir temor y compasión, a sabiendas de que es semejante a nosotros en nuestras carencias. Es por esto, que si bien en la epopeya, por ejemplo, la *Iliada*, encontramos cierto rasgo de patetismo, y en especial, de un rasgo cruento, no es necesariamente una tragedia.

30 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Traducción de Julio Pallí Bonet, España: Gredos, 2000

31 Cfr. *Poética*, 1453a 5 ss.

32 Bobes, Carmen, *Historia de la teoría literaria*. España: Gredos, 1995, p. 122

33 *Iliada*, XVIII, 115

Conclusión

Es entonces que lo trágico, es decir, el patetismo y la incertidumbre de nuestro destino, son representados en la tragedia, con el fin de despertar el temor y la conmiseración (elemento trágico de la vida, empero, con un fin ulterior, la catarsis de nuestros afecciones). Para Aristóteles, la tragedia tiene una función catártica, y gracias a ella, lejos de quedarnos atrapados en el temor de lo trágico, lo apercibimos como algo esencial de la vida. “Pues hay una doble mimesis en la representación teatral: los actores están en lugar de los personajes y éstos están en nuestro lugar, son nuestros guías para que, contemplándolos, suframos con ellos, es decir, nos pongamos en su lugar y sintamos su dolor, pues el dolor es el mejor medio para aprender lo esencial de la vida.”³⁴



LXXIII.

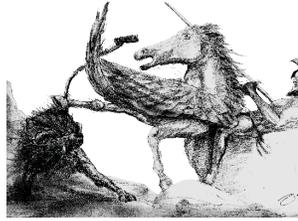
34 García, Pablo, “Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción” en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Vol. 33, España: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 33

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Traducción de Julio Pallí Bonet, España: Gredos, 2000
- Aristóteles, *Física*, Traducción de Guillermo R. De Echandía, España: Gredos, 1995
- Aristóteles, *Metafísica*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, España: Gredos, 1994
- Aristóteles, *Poética*, Traducción de Valentín García Yebra, España: Gredos, 1992
- Aristóteles, *Protréptico*, Traducción de Carlos Megino Rodríguez, España: Gredos, 2006
- Aristóteles, *Retórica*, Traducción de Quintín Racionero, España: Gredos, 1994
- Platón, *Protágoras*, en *Diálogos*, vol. 1, Traducción de Carlos García Gual, España: Gredos, 1997

Bibliografía secundaria

- Bobes, Carmen, *Historia de la teoría literaria*. España: Gredos, 1995
- Costarelli, Hugo, Fagés, Mariano, “Naturaleza y ficción en la imitación artística: consideraciones desde Aristóteles”, en *Trans/Form/Ação*, Vol. 46, Brasil: Universidad Estadual Paulista, 2023
- García, Pablo, “Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción” en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Vol. 33, España: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006
- Lledó, Emilio, *El concepto de «poíesis» en la filosofía griega: Heráclito-Sofistas-Platón*, España: Editorial Dykinson, 2010
- López, Antonio, *Poéticas y Retóricas Griegas*, España: Síntesis, 2002
- Mejía, Juan, “La comprensión aristotélica de lo trágico” en *Universitas Philosophica*, Vol. 21, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2014
- Ortega, Alfonso, “Aspectos del concepto de arte en Aristóteles” en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, Vol. 16, España: Universidad Pontificia de Salamanca, 1965
- Schummer, Joachim, “Aristotle on Technology and Nature”, *Philosophia Naturalis*, N° 38: Alemania: Vittorio Klostermann, 2001
- Zubiri, Xavier, (1980). *Cinco lecciones de filosofía*. España: Alianza editorial, 1980



Chirologia, the Naturall Language of the Hand
Composed of the Speaking Motions and
Discoursing gestures thereof

Whereunto is added

Chironomia: Or the Art of Manuall Rhetoricke

Consisting of the Naturall Expressions, digested by
Art in the Hand as the chiefest instrument
of eloquence by Historical Manifesto's
exemplified out of the authentique registers of
common life and civil conversation.

With types or Chyrogramas: Along-with'd for illustration of this Argument

Manus membrum hominis loquacissimum

John Bulwer, 1644

Traducción y texto: Uri Márquez Mendoza

Ninguna ejecución de la mano en un coloquio o especie de lenguaje sirve para intimar y expresar nuestra mente: se habla todas las lenguas y como un universal carácter de la razón, es, generalmente, comprendido y conocido por todas las naciones, las diferencias formales de sus lenguas. Y siendo sólo el habla que es natural al hombre, podría bien ser denominado la *Lengua y lenguaje general de la naturaleza humana*; la cual, sin enseñanza, el hombre, en toda región del mundo habitable, da a luz para entendimiento más fácil. Esta es una evidencia dada por el trato y comercio con aquellas naciones salvajes que hemos gozado, descubiertos ya para beneficios occidentales, de forma tardía, con quienes nuestros mercantes (aunque sus lenguajes sean extraños y desconocidos) trocan e intercambian sus mercancías, conduciéndose a un trato rico y subrepticio, por signos, cuyo acercamiento bobo, sin la simpleza astuta de la lengua, es hecho ventajoso. Por ende, es obvio que no existe una ley nativa o absolutamente necesaria de que estos pensamientos surjan en nuestra mente preñada y deba, por mediación de nuestra lengua, fluir en el curso vocal de las palabras. Bajo el propósito de que debamos atender al ocio del instrumento rígido del habla: ya que cualquier cosa es perceptible bajo el sentido y capaz de un acuerdo y diferencia ajustable; [quien] posee una natural capacidad para expresar los motivos y afecciones de la mente; en cuyas labores, la Mano, la cual es ya una partera, toma en diversas ocasiones, los pensamientos de la lengua prevista, operando un intercambio más veloz por medio del gesto: por cuanto la imaginación, una vez, decantada [la operación de] la Mano, son desplegadas nuestras concepciones y expresadas en el momento preciso de un pensamiento.



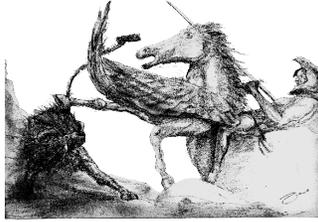
СХХІІІ.

Así, el gesto de la Mano, en muchas ocasiones, da una pista de nuestra intención y expresa una parte óptima de nuestra semántica, antes de [la emisión de] nuestras palabras, las cuales acompaña o sigue, y adopta una postura vocal para ser comprendida. Y como en la representación de una obra, el ojo siendo el más ágil sentido, discierne la descarga antes de cualquier operación inteligible, por la conducta vocal, así la ola [acústica] arriba a la oreja; siendo que la pátina y la representación son cognados nacidos en el instante de las obras en curso. De la misma manera, el habla y el gesto son concebidos juntos en la mente, cuando la mano primero apareciendo en la interacción, anticipa la lengua percibiendo su existencia anticipada, escatimando la propia labor; para prevenir la característica necesidad de la tautología: Y si las palabras sobrevienen al gesto, su adición es útil, empero como un comentario para la explicación detallada del texto manual¹ de la expresión; y nada implica más allá, sino un general despliegue de la mente para ser perfectamente comprendida. Un argumento notable que nosotros tenemos de este discurrir facultativo de la Mano, es en nuestros simples bufones, quienes, sin su voz, hablan únicamente por los gestos, pueden falsear las maneras, las formas y las acciones significativas del hombre. Las cuales pudiesen ser más conformadas por la maravillosa necesidad cuya naturaleza obra en el hombre que ha nacido sordo y lerdo; quien puede argüir y disputar retóricamente a través de los signos y con una especie de silencio y elocuencia lógica, se sobrepone a sus asombrosos oponentes; donde algunos están preparados y óptimos, no parecen querer nada más que sus significados perfectamente comprendidos, [que siendo] paralelo a esto, lo que el gran inquisidor de la naturaleza informa de ciertas naciones que no tienen otro lenguaje donde departan sus mentes; la lengua común de las bestias que a través de los gestos expresa sus sentidos y las lentas afecciones. Pese a que Séneca no admitiría que aquellos movimientos sean afecciones, aun así ciertos caracteres e impresiones *ad similitudinem passionum* [a similitud de las pasiones] como en el caso de las pasiones humanas, que denominó a los surgimientos, a las fuerzas e impulsos de la naturaleza, ímpetus (bajo la visión de que tales objetos parecen estar aptos para zanzar algunas impresiones al respecto). Así

¹ Referido a la actividad de la mano acompañante gestual.

como Montaigne (en aquel elegante ensayo suyo, donde símil a Plutarco, sostiene que las bestias participan junto con nosotros de la racionalidad de sus discursos), muestra que incluso aunque ellos no posean voz en forma, por medio de una familiaridad recíproca, que compartimos con ellos, fácilmente inferimos la existencia de significados que entran en comunicación, es decir, sus gestos intercambiados y sus mociones discursivas.





¿Emergencia o reducción conceptual?
Los aspectos verbales de los λησται ἐπὶ
§XIII-XIV de Τὰ ἐρωτικὰ βιβλία
περὶ Ἀβροκόμου καὶ Ἀνθίας ὡς
§XXVIII-XXIX de Ποιμενικῶν
τῶν κατὰ Δάφνιν καὶ Χλόην.

Uri Márquez Mendoza

Resumen

En el presente trabajo se establece la predominancia del tema de la obliteración física, cuya aspectualidad refuerza el significado de la acción en general, ya que es un punto en la recta. La aspectualidad perfectiva es ancilar a la isotopía verbal y con ello se considera que la novela bizantina no es una especie reducida conceptualmente al “place of static love”, con el fin de añadir la idea de un τῆ ὕβρις δυνάμει (hybris in the dynamis) en la diégesis, es decir, aceptar que la violencia constituye una parte distributiva del todo atributivo en la definición interna bizantina.

Palabras clave: hybris, novela bizantina, perfectivo, definición verbal, reduccionismo

Abstract

In this paper, the predominance of the theme of physical obliteration is established, whose aspectuality reinforces the meaning of the action in general, since it is a point on the straight line. The perfective aspectuality is ancillary to the verbal isotopy and with it is considered that the Byzantine novel is not a substance conceptually reduced to the “place of static love”, further, to add the idea of a τῆ ὕβρις δυνάμει (hybris in the dynamis) in the diégesis, namely, to accept that violence constitutes a distributive part of the attributive whole in the Byzantine internal definition.

Keywords: hybris, Byzantine novel, perfective, verbal definition, reductionism

§ Introducción

En el presente trabajo se adelantan algunos puntos de exegética estructural, en torno a los segmentos que abordan “la irrupción” de los saltadores en estas novelas griegas del siglo II. La extensión está delimitada, en el presente escrito, a los primeros libros, donde se principia con la referencia a los párrafos señalados en el título. El objetivo es indagar la aspectualidad, es decir:

...en la teoría del aspecto gramatical...expuesta en Klein (1992), quien define el aspecto como la relación no déctica entre dos intervalos temporales: el tiempo de la situación (Tsit) y el tiempo de foco (Tfoc). Tsit es el intervalo de tiempo durante el cual ocurre el evento denotado por la parte léxica del verbo. Tfoc... “el intervalo de tiempo en el que es válida una determinada afirmación en una situación dada”¹



CLVII.

Al conseguir nuestro cometido, se concluirá con una comparación de la isotopía verbal de ambas novelas y en un segundo momento, una reflexión general sobre las implicaciones de los eventos en la configuración actancial de los protagonistas trastocados por los λησται como formaciones diegéticas, motivadas por la pluralidad semántico-aspectual del verbo, dada la intención del interlocutor A' de dinamizar la oposición frente al tema idílico y al empleo de otras aspectualidades verbales, que dan secuencia a dicho género. De este modo, se afirma que el

¹ Bermúdez, Fernando, “Tempus fugit. El aspecto como significado primario de los tiempos verbales”, en *Verba*, 2011, p. 173.

trastocamiento del idilio, notado en los aspectos, no causa el giro narrativo en los destinos eróticos, sino que éste potencializa, a través de los patrones aspectuales, los mismos relatos, dado que la progresión de la lectura por parte del interlocutor B' muestra el significado aspectual de una manera distributiva, por medio del reduccionismo de la especie verbal novelada.

Así, la violencia (ὕβρις), instanciada en el significado verbal, es parte distributiva de la estructura ideal y, por tanto, señala una crítica lingüística a la consideración del género bizantino, es decir, al desarrollo en prosa del tema bucólico teocriteo, cuyos deslindes conceptuales están idealizados y se encuentran tanto en la “novela isíaca... de propaganda religiosa”² como en la “descripción idílica de la naturaleza [con] influencias bucólicas”³. Para C. T. Hadavas (2021): “the plot is simple and linear instead of complex and episodic; a unitary location in Greece now replaces far-flung and exotic travels; gradual, dynamic and mutual discovery of love takes the place of static love at first sight followed by long separation and belated reunion”⁴. La propuesta concilia lo dicho por Hadavas, *recta regione*, con una re-conceptualización del término ‘idilio’, pero excluyendo la idea de “the place of static love” y de que el camino a la felicidad es “far more internal and psychological than external”⁵, con el fin de añadir mi idea de un τῆ ὕβρις δυνάμει (hybris en la dynamis) en la diégesis, es decir, aceptar que la violencia constituye una parte distributiva del todo atributivo en la definición interna bizantina⁶ y que no es la cuestión bipartita entre mundo interno-externo lo central en este género.

² Mendoza, Julia, “Introducción y Notas” en Jenofonte de Éfeso. *Efesiacas*, Madrid: Gredos, 1979, p. 224

³ Rojas Álvarez, Lourdes, “Introducción, versión y notas” en Longo. *Pastorales de Dafnis y Cloe*, México: UNAM, 2018, pp. xxv-xxvi

⁴ Hadavas, C.T., “Daphnis and Chloe: A radical experiment in understanding Eros” en Longo. *Daphnis and Chloe*, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2021, p. xiv

⁵ *Ídem*

⁶ De igual manera, C. M. Bowra (1933) en su *Historia de la literatura griega* coincidió con Hadavas en que, para el caso de Longo, “su don pictórico le permite trazar muchas escenas encantadoras, y casi llega al acierto psicológico” Bowra, C.M., *Historia de la literatura griega*, México; FCE, 2014, p. 194

Se deja, para una segunda parte, el análisis de los tipos de eventos que falseen o verifiquen los resultados obtenidos, en el marco del inventario de William Frawley (2003), quien señala “four principal classes: acts, states, causes, and motion”⁷ y la propuesta de Michael Halliday (1976), respecto a los tres niveles omnipresentes de la función semántica en los modos semióticos, producidos en el decurso enunciativo.



§ Identificación léxica

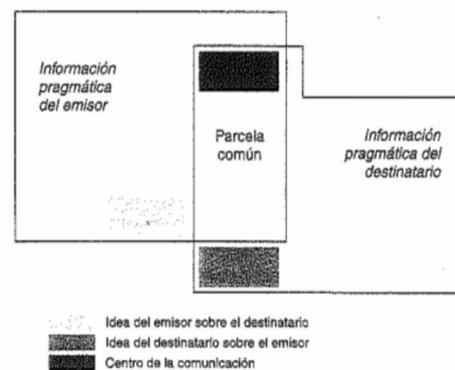
Tomando los puntos destacados por Fernando Bermúdez como de *simultaneidad* y de *precedencia*, así como: 1) la relación del escritor al enunciar (H)⁸, 2) “el tiempo del evento descrito por la base verbal (E)...a través de 3) un punto de referencia (R)”⁹ se intentará el ejercicio propuesto. Bermúdez hace una diáresis de seis tipos verbales en español, atravesados por la pragmática de una comunicación vigente en Río de la Plata (Argentina). En este ayuntamiento, dos E preceden a R y un E es simultáneo a R, mientras que dos H preceden a E y un H es simultáneo a R. Dos subgrupos se infieren, los que encabezan E y los pertenecientes a H. Sin embargo, en el griego del siglo II no es posible una interpretación evidente del acoplamiento de estos grupos a partir del significado inferido en los actos de habla, porque la pragmática del griego antiguo es textual. Es en el acto comunicativo (ή δὲ κατὰ τὰ ὑποκρητικά §1457a, relativo a la operación

del discernir) que el verbo adquiere significado, “como cuando expresamos pregunta o mandato” [§1457a] (οἶον κατ’ἐρώτησιν ἢ ἐπίταξιν §1457a). Para la concepción del verbo, Aristóteles señala: τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ἢ λευκὸν οὐ σημαίνει τὸ πότε, τὸ δὲ βαδίζει ἢ βεβάδικεν προσημαίνει τὸ μὲν τὸν παρόντα χρόνον τὸ δὲ τὸν παρεληλυθότα¹⁰ [Poética §1457a]. Ello hace imperativo referenciar a la propuesta gramatical de las flexiones verbales como equivalentes de los tiempos verbales en español:

Flexiones en griego antiguo	
Presente	Imperfecto
Futuro	Aoristo
Perfecto	Pluscuamperfecto
Infinitivo	Aoristo-infinitivo

Jaime Berenguer Amenós (1999)

La morfología gramatical proporciona un conjunto de especies isológicas que tienen sentido en el marco de lo que Escandell Vidal (1996) afirma como “una parcela [común] de información pragmática de dimensiones variables”¹¹ que los interlocutores comparten, supóngase A y B como interlocutores pretéritos y A’ Y B’ como interlocutores actuales en el marco de la holización de A y B, lo cual lleva a la cuestión de las novelas mencionadas como reliquias en un sistema lingüístico actual. A propósito, se cita el esquema ofrecido en *Introducción a la pragmática* de Escandell Vidal (1996):



ESQUEMA 2.3.

7 Frawley, William, *Linguistic Semantics*, London/NY: Routledge Taylor and Francis Group, 1992, p. 140.

8 “Klein lo llama Tan, tiempo de anclaje, que define las esferas del presente, el pasado y el futuro pero que no necesariamente es el momento de habla” Ibidem, p. 176

9 *Ídem*.

10 Aristóteles en *Poética* advierte que el ῥῆμα es “voz sintético-semántica relativa al tiempo donde se sigue que la parte no posee semántica por sí” §1457a.

11 Escandell Vidal, Victoria, *Introducción a la pragmática*, Barcelona: Ariel, 1996, p. 33.

12 *Ídem*



En este sentido, las flexiones del griego propuestas arriba se conjugan con la formalización de Bermúdez, respecto a la serie tripartita del evento comunicativo en su dimensión pragma-semántica y al binomio temporal articulatorio de la *simultaneidad* y *precedencia* fundamentándose en los Tsit y Tfoe para A' y B', lo que posibilita la interpretación de la aspectualidad. Se sostiene que el significado verbal detona, primariamente, los cambios de la materia clasemática y que la identificación de la aspectualidad provee de una taxonomía (descendente del todo narrativo a la parte narrada) isotópica del total de verbos que son isológicos (no contiguos por la referencia diegética) a causa de H formando una totalidad distributiva por R y E en su condición de textos antiguos. Bermúdez identifica cuatro aspectualidades verbales: 1) Imperfectivo; 2) Perfectivo o Aoristo; 3) Perfecto; 4) Prospectivo. Él señala que: 1) Tfoe está incluido dentro de Tsit, “lo que se focaliza es una parte interna de la situación, sin incluir el comienzo ni el final”¹³; 2) Tfoe y Tsit coinciden. “La totalidad del evento está focalizada. Tanto el comienzo como el final de la situación están incluidos en el intervalo focalizado”¹⁴; 3) Tfoe es posterior a Tsit, “lo que la forma verbal focaliza son los resultados”¹⁵; 4) Tfoe es anterior a Tsit, “lo que este aspecto focaliza es un tiempo anterior al evento y no el evento en sí”¹⁶. Es pertinente citar la tabla I de tiempos verbales en español que Bermúdez elaboró ya que será de gran utilidad para la interpretación en español de las flexiones griegas:

Tabla I. Tiempos verbales y los cuatro aspectos principales

<i>Aspecto</i>	<i>Tiempo verbal que lo expresa</i>
Aoristo	pretérito pluscuamperfecto, pretérito perfecto compuesto, pretérito perfecto simple, futuro perfecto
Imperfectivo	pretérito imperfecto, presente
Perfecto	pretérito pluscuamperfecto, pretérito perfecto compuesto, pretérito perfecto simple, futuro perfecto
Prospectivo	<va a + infinitivo>, <iba a + infinitivo>

Apliquemos esta clasificación de especies aspectuales a los textos; primero en Τὰ ἐρωτικά βιβλία περὶ Ἀβροκόμου καὶ Ἀνθίας. La siguiente tabla muestra las flexiones verbales de estos párrafos¹⁸:

13 *Ibidem*

14 *Ibidem*

15 *Ibidem*

16 *Ibidem*

17 *Ibidem*

18 Se excluyen los participios para una segunda parte del trabajo, ya mencionada, porque estos, asimismo, poseen aspectualidad.

1 Ἔτυχον aoristo ¹⁹	7 ἀποκτινύειν infinitivo	13 ἐβουλεύσαντο aoristo	19 ἀπόλλυτο imperfecto
2 ἐξέκασε imperfecto	8 ἄγειν [rep. 2] infinitivo	14 παρέπλεον imperfecto	20 ἀμύνεσθαι aoristo-infinitivo
3 παρόρμουν imperfecto	9 καταφρόνουν imperfecto	15 ἐφίστανται presente	21 ἀπιστάζοντο imperfecto
4 καταμαμαθήκεσαν pluscuamperfecto	10 ἐκαλεῖτο imperfecto	16 ἐγένοντο aoristo	22 προστρέχουσι presente
5 Διέγνωσαν aoristo	11 ὀφθῆναι aoristo-infinitivo	17 ἀνεπήδησαν aoristo	23 ἔρασαν aoristo
6 ἔχε presente	12 θέλεις presente	18 ἐκέλευσε aoristo	24 καταφλέθησαν aoristo
25 φείσασθαι aoristo	33 ἀπόδου aoristo	41 φείσασθαι aoristo-infinitivo	49 ἐδύνατο imperfecto
26 φόνευε imperfecto	34 ποιήσας aoristo	42 ἐνέπηρσε aoristo	50 ἔδρα imperfecto
27 ἔλεγον imperfecto	35 οἰκῆσετε aoristo/futuro	43 ἰδεῖν [rep. 2] infinitivo	51 ἐνήκετο imperfecto
28 ἀρχήσεσθε futuro	36 ἀποθνήσκειν infinitivo	44 ἀνήγοντο imperfecto	52 Καταλείπεις presente
29 ὑποδέξεται aoristo	37 πειραθῆναι aoristo-infinitivo	45 καταφλέγοντο imperfecto	53 ἀπόκτεινόν imperfecto
30 θάψων aoristo/futuro	38 ἐστί presente	46 ἔλεγε imperfecto	54 ὄψεσθαι infinitivo-futuro
31 παραδοῦς aoristo	39 ἀπέθανε aoristo	47 ἦν [rep. 2] imperfecto	55 ἐξέτετε aoristo
32 ἀναλαμβάνειν infinitivo	40 παρεκάλει imperfecto	48 κατήχησαν aoristo	56 Ἦγον imperfecto
57 ἐρᾷ presente	58 ἐρρίπτουν imperfecto		

De ello, se identifican los siguientes intervalos de tiempo para cada número:

Imperfectivo	22, 10, 47, 15, 57, 19, 12, 41, 49, 50, 27, 28, 35, 38, 46, 32, 40, 57, 58, 43, 37, 8
Perfecto	4, 36, 8, 43
Perfectivo o Aoristo	1, 2, 5, 16, 17, 25, 29, 31, 39, 34, 33, 13, 18, 42, 23, 24, 55, 48, 20, 6, 26, 44, 45, 51, 30, 52, 53, 54, 56
Prospectivo	21
Infinitivos (Sustanciación de la acción)	7, 11, 20

19 “Graficamente, potremmo rappresentare l'imperfetto con un segmento di retta e il passato remoto con un punto. Come vedete, la differenza non è di tempo; è invece *d'aspetto verbale*, ossia si tratta di due diverse maniere di veder l'azione...L'aoristo greco esprime appunto, come il passato remoto italiano, l'aspetto momentaneo o puntuale; in altre parole, l'aoristo indica, lo ripetiamo, *un evento senza nessuna durata, istantaneo, come un punto*; riassumendo *l'aoristo indicativo* esprime dunque *un'azione istantanea passata*”. Miraglia, L., Bórri, T.F., Lawall, G. y Balme, M., *Athenaze. Introduzione al greco antico. Volume I*. Hungría: Edizioni Accademia Vivarium Novum, 2020, pp. 272-73. Siguiendo, la cita, se puede aseverar que el aoristo es definido más como un aspecto que como un tiempo verbal, por ende, se dará como equivalente del aspecto perfectivo, es decir, en la traducción al español significará las conjugaciones en pretérito pluscuamperfecto, en pretérito perfecto compuesto, en pretérito perfecto simple, o bien, en futuro perfecto.

Ahora, en segundo lugar, corresponde a Ποιμενικῶν τῶν κατὰ Δάφνιν καὶ Χλόην

1 πορεύεσθαι imperfecto	4 κατῆγον aoristo	7 βοηθεῖν infinitivo	10 ἀκολουθεῖν aoristo- infinitivo	13 ἐνίκησα aoristo
2 δοκοῦν presente	5 ἠπορημένοι aoristo	8 εἶπε aoristo	11 διώκειν infinitivo	14 οὐκισον aoristo
3 προσέειπον aoristo	6 ἀνέπλεον aoristo	9 τεθνήξομαι futuro-perfecto	12 γέμωνται presente	15 κλάσσον aoristo
16 κραιπύροισιν imperfecto	20 κατήλαυνε aoristo	24 κατέκωπον aoristo	28 ἴθι presente	32 μνημόνευσον aoristo
17 ἤλασάν aoristo	21 ὁμιλεῖ presente	25 ἀπόλεσον aoristo	29 ἐμπνευσον aoristo	33 σώσον aoristo
18 λαμβάνουσαι presente	22 εἶπαι presente	26 τιμώρησον aoristo	30 μελήσει futuro	34 ἐδιδασκόμεν aoristo
19 εἶπεν imperfecto	23 παραγίνεται presente	27 ἐπαίδευσεν aoristo	31 καρτέομαι presente	

De ello, se identifican los siguientes intervalos de tiempo para cada número:

Imperfectivo	1, 9, 10, 11, 31
Perfecto	12
Perfectivo o Aoristo	3, 17, 20, 5, 8, 25, 26, 27, 29, 13, 14, 15, 32, 33, 34, 24, 4, 6, 28, 30
Prospectivo	
Infinitivos (Sustanciación de la acción)	2, 7

§ Conclusiones

La identificación léxica de los dos textos arrojan una propensión del patrón aspectual aoristo, seguido del imperfectivo y, en tercer lugar, el perfecto, diferenciándose de la segunda novela porque destaca el infinitivo. Hay que tener en cuenta que Τὰ ἐρωτικά βιβλία περὶ Ἀβροκόμου καὶ Ἀνθίας posee más conjugaciones verbales en estos dos párrafos que Ποιμενικῶν τῶν κατὰ Δάφνιν καὶ Χλόην. Sin embargo, la tabla I de tiempos verbales de Bermúdez clasifica las conjugaciones, siguiendo el uso actual de expresiones en español, como una herramienta útil para identificar, fácilmente, la traducción con las expresiones, se destaca la no correspondencia entre lo ofrecido por la tabla y la interpretación en el contexto de las cláusulas junto con la escena de los salteadores, de modo que una primera conclusión, arroja la disparidad cuantitativa de acciones y, por tanto, de aspectualidades, pese a la concordancia en los patrones aoristo y perfecto. En cuanto a los patrones se concluye que los aoristos mantienen la isotopía en confluencia con los T_{foc} y T_{sit}, vertiendo las novelas en un marcado evento concluido, donde el narrador y los tiempos verbales son simultáneos, por lo que en la primera novela atendemos al siguiente significado:

Apareció	Se hundieron	Escatimó	Vende-	Se quemaron	Ver
Conocieron	Ordenó	Asesina-	Haz-	Condujeron	Alzó
Ten	Se defendieron/defenderse	Recibió	Mata-	Soportó	Llevaron
Acordaron	Dijeron	Entierra-	Ancló	Deja	Se inflamó
Sucedieron	Se quemaron	Da	Se alejaron	Asesina-	

Y para los patrones aspectuales de la segunda novela hallamos la siguiente isotopía:

Navegaron	Descendió	Venga-	Cantará
Sustrajeron	Dijo	Eduqué	Lograron
Llevaron	Cortaron	Ve	Besa-
Ausentó	Salva	Sopla	Lamenta
Zarparon	Mata-	Enseñé	Recuerda-

Se concluye, de la interpretación semántica, que predomina el tema de la obliteración física, cuya aspectualidad refuerza el significado de la acción en general, ya que es un punto en la recta. La aspectualidad perfectiva es anclar a la isotopía verbal más repetida: *vender; asesinar; hundir; defender; matar; soportar; llevar o raptar; alzar; quemar; hacer; enterrar; alejarse; dejar; cortar; ausentarse o perderse; lamentar; vengar y salvar*, contando las formas en segunda persona e imperativos, v. gr., las aspectualidades iniciales de cada relato, cuyo verbo aparecer, es sucedáneo de una acción externa que acompaña a los procesos de los párrafos anteriores o el verbo *navegar* con una función similar que, a diferencia de la primera, incluye a los actantes, precisando el origen de la acción externa como materias *añadidas*. La clave es atender a la estructura isotópica como partes eventuales concluidas en la recta, pues constituyen una continuidad de la lectura, de ambas novelas, en un marco sin irrupción diegética, más bien de una modificación material (X hace algo a Y) que demanda un esquema causa-efecto. En este sentido la causa como entidad en la primera novela no está definida, empero en la segunda sí, en cuanto se focaliza el proceso.

Las novelas terminan estos párrafos, en el primer relato, con la metáfora del enamoramiento de Corimbo, sin conocimiento de Habrócomes, en cambio en el segundo relato, con el *recordar* en aoristo, que, por estar concluido, transgrede el significado literal, se interpretará sin potencia (*αδύναμις*) diegética²⁰, de suerte que el *recordar* distiende la potencia de la violencia (*τῆ ὕβρις δυνάμει*) presente en la semántica de los demás verbos porque no es una parte heterogénea de los verbos contrarios, al trastocamiento clasemático y por la aspectualidad, aunado al modo imperativo, este conlleva un significado opuesto. Así, se concibe que la isotopía sea la misma, aunque con variantes clasemáticos. Por todo lo anterior, se reafirma la idea de la aspectualidad en el significado del verbo como intervalo ligado a los procesos de cambio de estado o dinámicas de fuerza²¹. Estos verbos forman partes distributivas de una totalidad atributiva en cuanto al género literario bizantino. A propósito del adjetivo bizantino, la atribución del género es el tópicos del *ἔρωσ* como totalidad de la novela pues ésta responde a una diégesis erótica, es decir, dos protagonistas que topan con los periplos suscitados por la *ὑβρις* y finalizan con la realización del *ἔρωσ* después de una anagnórisis colectiva; la totalidad es determinante y refiere a lo que Richard F. Hardin (2000) señala como: “idyllic romance”, aquello que: “skirts the overlapping and much trampled territory of “pastoral”²².

Frente a la totalidad atributiva del género, se destaca la conformación de un todo distributivo (\mathfrak{X}) perteneciente al imperio de los patrones aspectuales referidos, el perfectivo y el imperfectivo. Este régimen de acompañamiento a la isotopía de

20 Graham Anderson (1982) en *Eros Sophistes: Ancient Novelists at Play* señala que “The standard Hellenistic picture of Eros himself invites humorous treatment...and it is easy enough for Longus to turn the runaway archer into a shepherd or a pirate on the same frivolous and charming scale” Anderson, Graham, *Eros Sophistes: Ancient Novelists at Play*, USA: Scholar Press. American Classical Studies 9, 1982, p. 3. En otros términos, el tratamiento humorístico habilita el significado irónico que es, básicamente, la interpretación por parte del interlocutor A' y B' de la contradicción implicada en los enunciados.

21 *Ídem*, pp. 44-45

22 Hardin, Richard F., *Love in a green shade. Idyllic romances ancient to modern*, USA: University of Nebraska, 2000, p. 1.

la *ὑβρις* en los verbos desemboca, en la conclusión del intervalo temporal o de la contención interna del tiempo (imperfectivo). La parte que participa con independencia de las conexiones formando la totalidad, es este significado finiquito (*ὑβρις*) o bien interno correlacionado al Tfoc, La focalización del tiempo marcado por el interlocutor B' quien concibe el evento de ese modo a partir de la enunciación de A' es la suma del intervalo (sea punto en la recta o como tiempo no-definido) que se acopla al *ἔρωσ*, dada la recurrencia de otros verbos perfectivos e imperfectivos a lo largo de las novelas, porque la *ὑβρις* no es irruptiva de la materia clasemática, como se afirmó, sino aditiva y el aspecto confirma que las narraciones son, tanto simultáneas a Tfoc y Tsit, como contenidas en el decurso de la acción y no-definidas, más que por el tiempo lexical.

Así, la nota distributiva intensional está marcada por la comunión en cantidad de los procesos concluidos (*ζιρόνικος*?) o no-definidos (internos *ζιρόνικος*?) con el tópicos de la *ὑβρις* al interior del significado de los procesos verbales del *ἔρωσ*, donde la aspectualidad marca la oposición o dinámica de fuerza que acompaña a la *ὑβρις*, mientras la nota extensional está dada por: “the basis of a permanent conjugal bond...as a wayward passion, fastening upon an object outside the conjugal network”²³. La totalidad atributiva del llamado género bizantino se concluye como la totalidad de patrones aoristos e imperfectivos bajo el tema del idilio erótico que, desde este enfoque morfémico, es decir, lingüístico, constituye una totalidad distributiva, empero siendo un conjunto clasemático sitúa a las novelas como atribuciones reunidas en el término romance. Lo que la identificación aspectual permitió es añadir la información de la *ὑβρις* como *τῆ ὕβρις δυνάμει*, con el fin de ensanchar el concepto de esta totalidad atributiva y a su vez evidenciar que el género bizantino es una totalidad relativa a los interlocutores A y B en A' y B' como reliquia lingüística calificada de *ἐμπειρικός*.

Esta añadidura afirma que para el idilio erótico habrá, como señala Graham Anderson (1982), en el caso de Longo, una ruptura de: “the illusion of pastoral with his mixture of realism and sentimentality”²⁴, pero que niega que “the other side of pasto-

23 Konstan, David, *Sexual Symmetry. Love in the ancient novel and related genres*, UK: Princeton University Press, 1994, p 57

24 *Ibidem*, p. 44

ral life occasionally makes its appearance amid the rustic piping and fumbling attempts at love-making”²⁵, porque el patrón primero y segundo de la aspectualidad identificada, apunta a contradecir la idea de que “in altar to Eros there is a touch of ‘Christopher Robin is saying his prayers’; but there is the intangible beauty of Pooh’s enchanted place as well; moreover we know that Daphnis and Cloe are never really going to grow up, any more than Christopher Robin”²⁶, así, lo relevante es destacar que el género bizantino, como totalidad empírica, se define en la violencia a semejanza del drama.



CLIX.

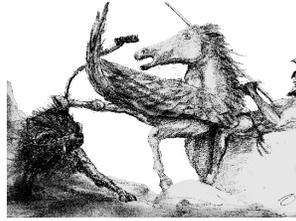


25 Ibidem, p. 44

26 Ibidem, p. 49

Bibliografía

- Amenos, Jaime Berenguer, Gramática griega, Barcelona: Editorial Bosch 1999
- Anderson, Graham, Eros Sophistes: Ancient Novelists at Play, USA: Scholar Press. American Classical Studies 9, 1982.
- Aristóteles, Poética, Edición bilingüe y traducción de Juan David García Bacca, México: UNAM, 1946.
- Bermúdez, Fernando, “Tempus fugit. El aspecto como significado primario de los tiempos verbales”, en Verba, 2011.
- Bowra, C.M., Historia de la literatura griega, México; FCE, 2014
- Escandell Vidal, Victoria, Introducción a la pragmática, Barcelona: Ariel, 1996.
- Frawley, William, Linguistic Semantics, London/NY: Routledge Taylor and Francis Group, 1992
- Hadavas, C.T., “Daphnis and Chloe: A radical experiment in understanding Eros” en Longo. Daphnis and Chloe, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2021
- Hardin, Richard F., Love in a green shade. Idyllic romances ancient to modern, USA: University of Nebraska, 2000.
- Klein, Wolfgang, Time in language, London: Routledge, 1994.
- Konstan, David, Sexual Symmetry. Love in the ancient novel and related genres, UK: Princeton University Press, 1994.
- Miraglia, L., Bórri, T.F., Lawall, G. y Balme, M., Athenaze. Introduzione al greco antico. Volume I. Hungría: Edizioni Accademia Vivarium Novum, 2020.
- Mendoza, Julia, “Introducción y Notas” en Jenofonte de Éfeso. Efesíacas, Madrid: Gredos, 1979
- Rojas Álvarez, Lourdes, “Introducción, versión y notas” en Longo. Pastorales de Dafnis y Cloe, México: UNAM, 2018



El sufrimiento y la condición humana en Fiódor M. Dostoievski

Lili Padreñan Ramos

Resumen

En el artículo se intenta, un acercamiento a la vida de Dostoievski y al problema del sufrimiento, así como al análisis del entorno familiar y político en el mundo del autor, todo esto desde una perspectiva narrativa.

Palabras clave: Sufrimiento humano, epilepsia, Rusia, pobreza, idiota, Dostoievski.

Abstract

This article approach to the live of Dostoevsky and the suffering problem as well as the analysis of the political environment and family milieu in the author's world since where all this view to narrative perspective.

Keywords: Human Suffering, epilepsy, Russia, poverty, idiot, Dostoevsky.

Dostoievski plasmó su esencia en diversas obras y personajes, como aquel grano de trigo que al morir produce mucho fruto, como la figura del príncipe Michkin. En la lápida de Fiódor podemos leer el epígrafe de su última novela, *Los hermanos Karamázov*, que a la letra dice: *En verdad, en verdad les digo que, si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo; pero si muere produce mucho fruto. (Tomada del Evangelio de San Juan 12:24)*

En el presente trabajo pretendemos comprender de manera profunda la personalidad de Fiódor Mijáilovich Dostoievski e indagar sobre la proyección que este hace en los personajes de su obra *El Idiota*, Dostoievski explora las profundidades de la psicología humana con agudeza y perspicacia, y descubre en la complejidad de sus personajes la riqueza de su mundo interno. Además de la ambigüedad entre el bien y el mal, Dostoievski con su singular sensibilidad plasma de manera potente los giros del destino y cómo el ser humano es arrastrado por esta inercia, pudiendo abstraer la identidad humana. Por otro lado, la cuestión ética y moral ocupan un espacio preponderante en el pensamiento de Dostoievski a lo largo de su obra, puesto que la personalidad humana es compleja, y dentro de sus formas de trascendencia está el conocimiento, tanto de su medio como de sus capacidades, sin pasar por alto su conciencia moral.



En la biografía de V. León Mancheno (2012), el autor expone los pormenores de la vida de Dostoievski, el cual, parece haber venido al mundo marcado por el signo de la fatalidad, cuestión que se convirtió en una constante de su vida y obra. Nace en Moscú el 30 de noviembre de 1821, el mismo año en que su padre, exmédico militar de los ejércitos que luchaban contra Napoleón abandona la milicia para ejercer como médico en el hospital para pobres de esa ciudad. El hogar de los Dostoievski formaba parte del mismo edificio, siendo el

cementerio de leprosos campo de juegos para los niños. Su padre era un hombre de carácter irascible, egoísta que gobernaba a su familia con la misma frialdad despótica que adquirió en los cuarteles; por el contrario, su madre Marya Fiodorovna de carácter cordial, y alegre; con gusto por la música y la poesía, muere en 1837 vencida por la tuberculosis.

El hogar de los Dostoievski contaba con propiedades y siervos así que la pobreza no fue el factor predominante, pero sí dominó gran parte del entorno en el cual transcurrió la juventud del escritor y, al igual que ella, la ignorancia, la sumisión, y el más oscuro fanatismo religioso, estuvieron presentes por doquier, todo esto aunado a la injusticia que sufrían los siervos, esos desdichados vasallos del feudalismo zarista, propiedad indiscutible del amo que como patrimonio de sus tierra, los compraba y vendía a su propio arbitrio.

No sin razón se ha dicho que el dolor y el amor han sido siempre las dos mayores fuentes de inspiración, empero, el tétrico y oscuro entorno del dolor, fue justamente el que golpeó más hondo en la sensibilidad de Dostoievski, llevándole a concebir la primera de sus novelas intitulada, *Pobres gentes* (1846), en la cual integra sus memorias de presidio, bajo un personaje ficticio. Es uno de esos iniciales y desarticulados gritos de protesta que se alzaron en la Rusia de aquellos tiempos.

Los primeros maestros de Dostoievski fueron, indudablemente, su madre y las numerosas ayas; de su madre recibió las enseñanzas elementales extraídas de los textos religiosos, sobre todo de la biblia; y de las ayas y amas de crianza los cuentos y tradiciones populares de la antigua Rusia. El aprendizaje académico se inicia con los profesores contratados por el padre de Dostoievski, quienes imparten francés y latín tanto a Fiódor como a su hermano Mijail. En 1834 ingresan al internado de Chemak, donde su encuentro con la literatura los vuelve infatigables lectores de Pushkin. Gogol, Walter Scott y, sobre todo, Schiller; pero el que mayor fascinación ejerció sobre el espíritu de Fiódor fue su propio compatriota y contemporáneo: Pushkin.

En 1838, Fiódor ingresa a la Escuela de Ingenieros Militares en San Petersburgo. Allí junto con la instrucción militar continúa entregado a su pasión por la literatura; sumergiéndose ávidamente en la lectura de los clásicos sin olvidar a los contemporáneos. Schiller y Pushkin seguirán

siempre ejerciendo sobre él una atracción arrolladora, los críticos mencionan que la mayoría de los personajes de Dostoievski son héroes de Pushkin, pero más viejos. Quizás sea por esta época, cuando se hace presente el trastorno que probablemente haya influido más en la vida, ya de por sí, poco común, a saber: la epilepsia. Sin embargo, Dostoievski jamás concibió esta afección como una forma de degradación física; todo lo contrario, hacía alarde de ella como si fuese más bien un mérito. Aquellos que han ahondado en las propias motivaciones psicológicas del escritor encuentran en este hecho los rasgos predominantes que fueron apareciendo a lo largo de casi toda su obra.¹



CXXXV.

Henry Troyat (1985) en la biografía de Dostoyevski² nos narra a detalle la escena que Fiódor, junto con sus camaradas habrían de vivir en el patíbulo, mismo que los marcaría para siempre. En la Rusia de 1840, no era fácil sustraerse al embrujo de la política, y el joven Fiódor, que era un idealista recalcitrante, cayó en las garras de los círculos revolucionarios que operaban en San Petersburgo y fue arrestado en 1849, junto con una veintena de jóvenes intelectuales, colegas, librepensadores y estudiantes universitarios, pertenecientes al llamado Círculo de Petrashevski. Siendo acusado de cometer crímenes contra la seguridad del Es-

¹ León Mancheno Vinicio, *Breves apuntes sobre Dostoievski y su obra. Introducción de las obras Crimen y Castigo, Hermanos Karamazov*, Obras selectas, Madrid: EDIMAT LIBROS, 2000, pp., 5-12

² Cabe señalar que el apellido de Fiódor Mijaíl Dostoyevski, se ha encontrado escrito de dos formas distintas: Henry Troyat lo refiere como Dostoyevki y Vinicio León Mancheno, lo cita como Dostoievski, ambos refiriéndose al mismo personaje. Se ha tomado ambas, respetando los textos consultados.

tado; donde el arresto y la prisión, lo salvan de su existencia monótona. La gravedad de su infortunio le aparta del resto de los humanos. El 21 de diciembre de 1849, los presos no saben aún nada del castigo que les ha sido impuesto. Ya no les interrogan. Ya no les explican nada. ¿Irán a ponerlos pronto en libertad? El 22 de diciembre, los jóvenes son despertados por un rumor de pasos que se acercan, se abre la puerta, y un oficial de guardia y el inspector de la prisión entran en la celda y les entregan sus trajes civiles a los condenados y los conducen hacia la salida. La veintena de jóvenes desfilan ante las tropas y suben la pequeña escalinata del patíbulo. El oficial de plaza procede al llamamiento de cada uno de los condenados y los reparte siguiendo un orden misterioso. Detrás de cada condenado se sitúa un guardia.

El cielo es de un gris límpido. El auditor aparece en el centro del patíbulo y, con voz monótona, rápidamente, lee el texto de la sentencia. Va enumerando, para cada uno, los crímenes que les son atribuidos y termina la exposición de los motivos con estas sencillas palabras: “condenado a pena de muerte”, Fiódor se estremece como si lo sacaran de un sueño. “La pena de muerte” “! no es posible que nos fusilen !”, exclama Dostoyevski. El autor ruso cierra los ojos. Es el sexto en la orden de ejecución. Una horrorosa angustia le embarga. No se debe perder estos cinco minutos. Pero, ¿sobre qué reflexiona, hacia dónde mirar? Tiene veintisiete años; está plenamente convencido de su fuerza y de su talento; y de pronto... la muerte. Existe está vivo y, dentro de tres minutos, no será nada, o será otra cosa o alguien distinto, y le parece que, dé un segundo a otro, estará sólo en presencia de esta tranquila luz.

Mientras tanto, los soldados cargan sus fusiles y apuntan. El silencio hace daño, se percibe un grito: !fuego! Y estos cuerpos van a desplomarse sobre el suelo con una dejadez ridícula. Se los llevarán. Y los sustituirán por otros tres. Pero... ¿ por qué no disparan? Un ayudante de campo agita su pañuelo. El auditor se acerca de nuevo y lee, tartamudeando atrozmente, el indulto: “ Habiendo merecido los culpables la pena de muerte, según la ley, son indultados por la clemencia infinita de Su majestad el emperador” Si bien la clemencia del Zar conmutó la pena de muerte, por el destierro, fue ese el instante supremo en la vida de Fiódor Mijáilovich Dostoyevski. Torres Bodet dice: “Fue ahí al tocar la muerte, donde compren-

dió por primera vez, en su inmensidad angustiosa, el problema moral de la vida humana. Un nuevo Dostoyevski había llegado al mundo en aquel instante, entre la perfidia de los soberbios y el terror de los oprimidos. Este hombre no sería ya el intelectual petulante y oscuro que subía las escaleras de Belinski, para oír un elogio no siempre exento de irónica displicencia, sino el Dostoyevski interior, “el hombre subterráneo” el que aceptaría la vida tanto en la zozobra como en el júbilo.”³

En 1859 regresó a San Petersburgo, tras restituirse sus derechos civiles, en compañía de su esposa María Dimitrievna a la que conoció en su destierro de Semipalatinsk. En 1864, tras la muerte de su esposa y su hermano, la vida de Dostoyevski se vuelve inestable y errática, debido a su afición por el juego, ciertas relaciones tormentosas, y un endeudamiento continuo y desesperado. En 1866 publicó *Crimen y Castigo*, una de sus novelas más importantes, secundaron otras, también esenciales en la literatura universal: *El jugador* (1867), *El Idiota* (1868) *El eterno Marido* (1870) y los *Hermanos Karamazov* (1880). El gran genio de las Letras Rusas muere en San Petersburgo a los setenta años⁴.

Esther Magar, (2016) comenta que al descubrir la obra de *El Idiota*, nos vemos sumergidos en un pequeño teatro. Unos pocos escenarios y numerosos personajes yendo y viniendo, enredándose en interminables diálogos o soltando largos monólogos. Además de la trama amorosa, ponemos en primer plano los pensamientos y actitudes de sus extravagantes personajes, que tienen en común la falta de objetivos vitales más allá del enriquecimiento material, viven sumidos en intrigas, dando y pidiendo explicaciones en todo momento y reivindicando derechos y libertades, a pesar de no aportar nada a los demás. Gente vacía, mediocre, incapaz de enfrentarse a su pasado, ni a sus conflictos interiores, corrupta y hasta perversa; una muestra de la decadencia política, social y espiritual que Dostoyevski percibía en la Rusia de 1860, a raíz de los cambios provocados por la industrialización.

En *El idiota*, el príncipe Michkin, un hom-

3 Henri, Troyat, *Texto recopilado de Dostoyevski (1)*, Salvat Editores, Barcelona: 1985, pp. 122-125

4 León Mancheno Vinicio, *Breves apuntes sobre Dostoyevski y su obra. Introducción de las obras Crimen y Castigo, Hermanos Karamazov*, Obras selectas, Madrid: EDIMAT LIBROS, 2000, pp. 14-15

bre empobrecido, solitario y ensimismado en sus reflexiones, es la nota discordante en esa sociedad en declive. Sufre una dolencia nerviosa similar a la epilepsia, es ingenuo como un niño, habla sin filtros de cualquier tema y expone sus sentimientos sin reparo, provocando la burla o la vergüenza ajena en el resto de los personajes de la novela. Un ser puro que, a pesar de los insultos que recibe, permanece en ese círculo perverso, con la esperanza de ayudar a los seres humanos, que de tanto confiar en sí mismos y en el dinero, para alcanzar la felicidad, se han olvidado del bien.

Una y otra vez aguanta que lo llamen idiota: por ser siempre sincero, por dar lo que tiene sin pedir explicación, por disculpar las humillaciones, por seguir confiando en ellos aun sabiendo qué le engañan. Lo llaman idiota, incluso cuando es él el único que percibe sus verdaderos sentimientos, esos que tan desesperadamente tratan de ocultar ante los demás y ante sí mismos, o cuando habla de la vida y de la muerte con tal perspicacia que los deja desarmados. Lo llaman idiota porque es un hombre diferente y son ellos quienes no lo entienden, tristemente hay momentos en que Michkin, va interactuando con los demás de manera quijotesca, trayéndonos a la mente el singular personaje de Sancho Panza. El príncipe expone a lo largo de la obra sus ideales sobre el Catolicismo, el Ateísmo y el Nihilismo.⁵

En *El Idiota*, Fiódor representa a su personaje principal Michkin, como un “hombre positivamente excelso”. La enfermedad que lo aqueja hace vivir al protagonista momentos de extraordinaria lucidez y belleza, dice que la mente y el corazón se iluminan con una luz insólita; para el príncipe todas las excitaciones, las dudas, y las inquietudes se apaciguan repentinamente, se resuelven en una calma superior llena de armoniosa dicha y clara esperanza, no así para Dostoyevsky, el que se muestra angustiado, enardecido, casi hasta la desesperación por los problemas morales, sociales y religiosos, de dichos personajes, que él conduce a los extremos para volverlos símbolos humanizados de los vicios o virtudes que resalta.

El espíritu de Dostoyevski es netamente contradictorio, se debate en la desesperación,

5 Esther, Magar, en *Fiódor M Dostoyevski, Libros de literatura eslava: literatura rusa*, Editorial Cátedra, 2016.

en obsesiones metafísicas, y misticismos utópicos, buscando inútilmente una verdad absoluta, y una realidad por encima de toda realidad, pero sin apartarse un ápice de lo que sólo la vida le ofrece, además insiste en pintar las pasiones más violentas, provocar las crisis, y resaltar las adversidades, los remordimientos, y las miserias, en fin, esa inconformidad permanente es la constante invariable de casi todos los argumentos de nuestro autor. Al adentrarnos en la obra de Dostoievski, nos exponemos a sufrir un fuerte revés en la conciencia al preguntarnos: ¿Sería yo uno de los idiotas, que llamaría idiota al príncipe ?



Bibliografía

Dostoyevski, *El Idiota*, Traductor, Juan López-morillas. Madrid: Alianza editorial, 2012.

Esther Magar, en Fiódor M Dostoievski, *Libros de literatura eslava: literatura rusa*, Editorial Cátedra, 2016.

Henri, Troyat, *Texto recopilado de Dostoyevski (I)*, Salvat Editores, Barcelona: 1985

León Mancheno Vinicio, *Breves apuntes sobre Dostoyevski y su obra. Introducción de las obras Crimen y Castigo, Hermanos Karamazov*, Obras selectas, , Madrid: EDIMAT LIBROS, 2000



“El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible, [por lo que], la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión”

Hegel

