

ISSN 0188-8900

\$80.00

R E V I S T A
FUENTES
HUMANÍSTICAS



SERMON
DE LA
DOMINICA QUINTA
DE CUARESMA,
PREDICADO
EN LA SANTA IGLESIA
de Sigüenza.

De su noble origen se le procura de algunos
de los más importantes del siglo XVIII.

D

El ser humano es un ser complejo, que vive en un mundo de constantes cambios y transformaciones. En este contexto, la religión juega un papel fundamental en la formación de la conciencia y en la búsqueda de la verdad. Este sermón, predicado en la Santa Iglesia de Sigüenza, es un ejemplo de la gran tradición literaria y religiosa de España.

HUMANIDADES > AÑO 28, NÚMERO 53, II SEMESTRE 2016, JULIO-DICIEMBRE 2016

IDEAS Y RELIGIÓN EN MÉXICO

Universidad
Autónoma
Metropolitana
Casa abierta al tiempo



Azacapotzalco

División
de Ciencias
Sociales y
Humanidades

Fuentes Humanísticas 53 / Año 27 / II semestre 2016 / julio-diciembre 2016
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco

ISSN 0188-8900

Diseño y producción editorial • nopase. Eugenia Herrera / Israel Ayala
Ilustración de portada: Israel Ayala Murillo.
Traductora de abstracts *Fuentes Humanísticas* 53: Mtra. Dolores Serrano

Fuentes Humanísticas, Año 27, Número 53, II Semestre 2016, julio-diciembre 2016, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Humanidades. Prolongación Canal de Miramontes 3855, Col. Ex-Hacienda de San Juan de Dios, Delegación Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México y Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas, Delegación Azcapotzalco, C.P. 02200, Ciudad de México • Tel. 5318-9125 y 5318-9441 • Fax 5394-7506 • Página electrónica de la revista: <http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx> y correo electrónico: fuentes@correo.azc.uam.mx • Editor responsable: Dra. Teresita Quiroz Ávila. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo de Título No. 04-2006-011311402400-102, ISSN 0188-8900, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título número 6926 y Certificado de Licitud de Contenido número 8017, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Maria Eugenia Herrera Godoy, Vía mercurio 56. Arcos de la Hacienda. C. Izcalli, Estado de México, C.P. 54730, nopase@prodigy.net.mx, T/2166-3332. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2016, con un tiraje de 500 ejemplares.

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 de la Universidad Autónoma Metropolitana.

R E V I S T A FUENTES HUMANÍSTICAS

La revista *Fuentes Humanísticas* es el espacio editorial del Departamento de Humanidades, perteneciente a la División de Ciencias Sociales y Humanidades, que permite el diálogo entre los investigadores nacionales y del extranjero de las distintas disciplinas que integran el campo humanístico. Sus objetivos son los siguientes:

- Enriquecer el ámbito de las humanidades a través de la publicación de resultados de investigación, que aporten elementos a la discusión académica en las diversas disciplinas humanísticas.
- Estimular, en este contexto, la expresión e intercambio de ideas entre pares.
- Fortalecer las líneas de investigación: Historia, Historiografía, Literatura, Lingüística, Cultura, Estudios culturales, Educación y Comunicación.
- Publicar textos inéditos, que no estén considerados en otras publicaciones; editados en formato impreso y electrónico. Previamente evaluados por pares en proceso doble ciego. Para contenidos en libre acceso.

Fuentes Humanísticas se encuentra registrada en los siguientes índices y directorios internacionales:

- **Latindex** (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)
- **EBSCO** (Information Services. Academic Databases for Colleges and Universities)
- **Zaloamati** Repositorio Institucional (Universidad Autónoma Metropolitana)
- **CLASE** (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
- **Biblat/UNAM** (Bibliografía Latinoamericana)

Directorio

Dr. Salvador Vega y León ■ RECTOR GENERAL
Mtro. Norberto Manjarrez Álvarez ■ SECRETARIO GENERAL
Dr. Romualdo López Zárate ■ RECTOR DE LA UNIDAD AZCAPOTZALCO
Mtro. Abelardo González Aragón ■ SECRETARIO DE LA UNIDAD
Dr. Óscar Lozano Carrillo ■ DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Mtro. Miguel Pérez López ■ SECRETARIO ACADÉMICO DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Dra. Marcela Suárez Escobar ■ JEFA DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Comité editorial Universidad Autónoma Metropolitana

Dra. Teresita Quiroz Ávila ■ EDITORA DE LA REVISTA
Mtra. Begoña Arteta Gamerdinger
Dr. Tomás Bernal Alanís
Dr. Alejandro Caamaño Tomás
Mtra. Alejandra Herrera Galván
Dra. Edelmira Ramírez Leyva ■ Profesora distinguida
Mtra. María Dolores Serrano Godínez
Dr. Alejandro De la Mora Ochoa
Dra. María Elvira Buelna ■ SNI
Dr. Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva ■ SNI
Dr. Mario Guillermo González Rubí ■ SNI

Asesores externos

Mtra. María Emilia González Díaz
Dra. Graciela Sánchez Guevara ■ Universidad Autónoma de la Ciudad de México (México)
Mtra. Concepción Lugo Olín ■ Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
Mtra. Patricia María Montoya Rivero ■ Universidad Nacional Autónoma de México, Acatlán (México)
Dra. Martha Islas ■ Universidad de Guadalajara, Centro Norte (México)
Dr. J. Carlos Vizueté Mendoza ■ Universidad de Castilla-La Mancha (España)
Dra. Evelia Trejo ■ Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Dra. Angelita Martínez ■ Universidad de la Plata (Argentina)
Dra. Carmen Alemany ■ Universidad de Alicante (España)
Dr. Álvaro Moreno Leoni ■ Universidad Nacional del Río Cuarto (Argentina)
Dra. Esperanza Arciniega Lagos ■ Universidad del Valle (Colombia)
Dr. Jean Léo Leonard ■ Universidad Paris-Sorbonne (Francia)
Dr. Luis A. Torres ■ University of Calgary (Canadá)

Consejo Editorial Divisional

Dra. Elvia Espinosa Infante
Mtro. Gonzalo Carrasco González
Dr. Alejandro Segundo Valdés
Dr. José Hernández Prado
Dr. Antonio Marquet Montiel

Dr. Saúl Jerónimo Romero ■ COORDINADOR DE DIFUSIÓN Y PUBLICACIONES DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Lic. María de Lourdes Delgado Reyes ■ DISTRIBUCIÓN

Convocatoria 2017-2018

La revista *Fuentes Humanísticas* abre sus puertas a los investigadores de todo el mundo dedicados a las Humanidades para que envíen artículos, ensayos, reseñas y comentarios críticos para su posible publicación en las secciones:

- Historia e Historiografía
- Literatura y Lingüística
- Educación y Comunicación
- Cultura y Estudios culturales
- Mirada crítica (comentarios y reseñas)
- Debate. Actividades y publicaciones

Los textos se someterán a un proceso de dictaminación; deberán ser inéditos, estar escritos en español, y llevar anexo, tanto en español como en inglés: título, resumen (5 líneas) y palabras clave; además de síntesis curricular (5 líneas), así como correo electrónico, teléfono (particular, institucional y celular). No se aceptan contribuciones que estén consideradas en otras publicaciones. Los autores de los trabajos elegidos que colaborarán en distintas secciones de la revista, dan su consentimiento tácito para que estos se publiquen y difundan en formato impreso y electrónico. La presentación de originales se realizara únicamente vía electrónica a la dirección:

fuentes@correo.azc.uam.mx.

Las normas editoriales y las Reglas de funcionamiento se pueden consultar en las páginas 213-216 y en:

<http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx>.

Próximos números

“Lenguas y culturas en el marco de la francofonía” (I semestre 2017)

Coordinadora Yvonne Cansigno

“Fiesta y fandango” (II semestre 2017). Cierre viernes 17 febrero 2017

Coordinador Alejandro Ortiz Bullé Goyri

“Los exilios en México” (I semestre 2018). Cierre viernes 19 mayo 2017

Coordinador Enrique López Aguilar



Contenido

María Elvira Buelna Serrano Universidad Autónoma Metropolitana Presentación. Ideas y religión en México. Análisis de diversas manifestaciones de religiosidad	7	Ideas y religión en México
Norma Durán R. A. Universidad Autónoma Metropolitana De reliquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical	23	
J. Carlos Vizuite Mendoza Universidad Castilla-La Mancha, España Las penas del infierno en la literatura espiritual, la predicación y la iconografía (siglos XVI a XVIII)	41	
María Cristina Montoya Rivero Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM Festividades en la iglesia de La Santísima. Entre procesiones, chirimías y tarascas también se gana el cielo	73	
Valeria Cortés Hernández Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM Argumentos en defensa de la religión en una nación moderna. La Sociedad Católica de México	95	
Nora Pérez-Rayón Elizundia Universidad Autónoma Metropolitana La visita de Benedicto XVI a México. Expresiones y argumentos del anticlericalismo en el siglo XXI	109	

Literatura y Lingüística	129	Danaé Torres de la Rosa Instituto Tecnológico Autónomo de México <i>El zorro de arriba y el zorro de abajo</i> : las escrituras del yo y los límites de los géneros literarios
Historia e Historiografía	145	Sergio Ángel Vásquez Galicia * Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl
Cultura y Estudios culturales	165	Ana Sofía Rodríguez Everaert Revista Nexos Orozco: ¿pintor sin ideología?
	175	Mónica Morales Barrera Facultad de Estudios Superiores Aragón, UNAM Caín y Abel: transmisión y apropiación de la ley, un punto de vista lacaniano
Educación y comunicación	187	Juan Carlos Ramírez Robledo Universidad Iberoamericana El relato autobiográfico como acompañante del proceso formativo
Mirada crítica	203	Gerardo Bustamante Bermúdez Universidad Autónoma de la Ciudad de México
	207	Colaboradores
	211	Quiénes somos
	213	Reglas de funcionamiento
	217	Debate. Actividades y publicaciones

MARÍA ELVIRA BUELNA SERRANO*

Presentación. Ideas y religión en México. Análisis de diversas manifestaciones de religiosidad

Presentación

En este número la revista *Fuentes Humanísticas* dedica el dossier al análisis de la religiosidad como elemento cultural constitutivo de la sociedad. Sus autores participaron en el Seminario *Ideas y religión en México*, organizado por la UAM y la UNAM en junio de 2015. El dossier también incluye un segundo conjunto de trabajos diversos; se trata de cinco artículos misceláneos, uno de carácter psicoanalítico, uno historiográfico, uno de estética y dos de crítica literaria.

Esta presentación consta de dos partes. En la primera se exponen algunas reflexiones sobre el fenómeno de la religiosidad con el fin de contextualizar la temática central de esta publicación. En la segunda se presenta una síntesis de los trabajos diversos, esperando que sea de utilidad para el lector.

1. Reflexiones sobre la religiosidad como componente del accionar cotidiano

Para analizar la religiosidad como manifestación social parto de concebirla como expresión de dos características constitutivas de los humanos: la de ser mamíferos con conciencia inter-temporal y la de formular preguntas de naturaleza ontológica para explicar su relación con el entorno.

Desde la interrogante ontológica hemos construido varias respuestas para ubicarnos como seres terrenales relacionados con el universo. Se trata de explicaciones subjetivas que dan origen al mito y conllevan la construcción de cosmogonías; cosmovisiones que intentan explicar la relación hombre-naturaleza. Estos sistemas, una vez institucionalizados, dan fundamento a la tradición y a la fe.

La cosmovisión dota de funcionalidad a cada uno de los elementos de la organización social, lo integra a una forma de concebir el mundo y de concebirse sí mismo en relación a ese mundo, establece un sistema de comportamiento acorde a sus estructuras políticas y religiosas, un campo

* Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Azcapotzalco.
ebuelnazoo@yahoo.com.mx

de creencias que se institucionaliza y se mantiene como tradición.

Sin comprender la cosmovisión que da cohesión al comportamiento social no se entiende la racionalidad particular de quienes pertenecen a una sociedad determinada, sus valores responden a la preservación del conjunto del que forman parte y les es significativo. La visión cósmica teocrática resignifica al universo, a la tierra y a la naturaleza por medio de una genealogía mítica que establece actos fundacionales y dicta normatividades socio-religiosas que dan sustento al ejercicio de doctrinas, ritos y liturgias.

La otra vertiente para explicar el sentido religioso de la especie es la concepción inter-temporal del humano, es decir, una percepción temporal que vincula el pasado-origen, la vida-transcurso y el futuro-fin. Por ello, desde la prehistoria, los *sapiens sapiens* empezaron a enterrar a sus muertos en un lugar específico como una forma de preservación.

En efecto, la cosmovisión en las organizaciones sociales primigenias relacionaba la vida-muerte, el principio-fin con los fenómenos de la naturaleza. Los sistemas explicativos se constituyeron en creencia, en símbolo, en código, en rito; un conjunto de comportamientos y manifestaciones organizativas que institucionalizaron el sentir ontológico e hicieron coherente la concepción inter-temporal. Así, la religiosidad otorgaba a la cotidianidad su razón de ser y permitía solventar las crisis que ésta conlleva. Desde otra perspectiva, Luckmann considera que las representaciones religiosas son objetivaciones sociales que los individuos internalizan de manera inconsciente. Ellas se utilizan para significar y darle sentido a las diferentes catarsis

que las personas enfrentan durante su vida cotidiana.¹

De acuerdo con nuestro planteamiento, la religiosidad es producto de la razón porque requiere explicar los fenómenos naturales y el sentido del tiempo. En la historia de la humanidad se ha manifestado en muchas modalidades territoriales, en sistemas politeístas o monoteístas, y ha existido al margen del poder, o bien, lo ha servido y legitimado.

En la historia del cristianismo primigenio, su fundador propuso separar el poder religioso del civil: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios." Posteriormente, en el siglo IV d. C., se orientó a legitimar y ser legitimado por el poder civil en el Imperio Romano de Occidente. Por último, las revoluciones liberales del siglo XIX consolidaron la supremacía del poder civil sobre el religioso en Occidente.

Desde una perspectiva histórica, la religiosidad cristiana en Europa fue resultado de la escisión del judaísmo, transitó de la oposición al mismo a la condena del politeísmo romano. Se constituyó en la religión de Imperio Romano de Occidente en el siglo IV. Mientras no fue una religión de Estado, integraba conversos mediante una labor proselitista; cuando logró ser la religión del imperio, buscó herejes y herejías. Desde entonces mostró su naturaleza intolerante. Persiguió desde el poder cualquier modalidad religiosa: cristianos que no reconocían a la Iglesia Romana, principalmente los arrianos, a los politeístas, a los maniqueos, a cualquiera que cuestionara la estructura eclesiástica o se opusiera al monopolio de intermediación con

¹ Cfr. Thomas Luckmann [1973 (1967)], *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, p. 72.

Dios. No obstante, en todo momento favoreció los sincretismos locales, con lo cual generó una estructura distinta en cuanto a su acercamiento al Dios único. La escala de acompañantes iba desde los arcángeles hasta los santos. Así, cuando el cristianismo occidental consolidó su poder institucional en Roma, se constituyó en un monoteísmo ecléctico porque reconfiguró e integró las diferentes creencias prevalentes en los territorios que conservó el Imperio Romano de Occidente.

La religión cristiana tuvo una modalidad adicional, la de su contacto con el mundo racionalista greco-romano. La filosofía de Aristóteles y Platón reconfiguró las explicaciones causales del cristianismo occidental. Creencia y razón se conjuntaron. La ontología, la lógica, la moral adquirieron estructura disciplinaria; la teología se sistematizó como cúspide del conocimiento epistémico por encima de la filosofía misma. Este vínculo lo estableció en el siglo IV san Agustín de Hipona, después, en el XIII, santo Tomás de Aquino lo reconfiguró en su obra magistral, la Suma teológica. El estoicismo también impactó de manera importante las concepciones morales cristianas, particularmente mediante las epístolas de San Pablo. En el siglo XVIII, cuando diversos ilustrados se dieron a la tarea de sistematizar el conocimiento, el concepto epistémico se modificó mediante la primacía del llamado "método científico" que, sin cuestionar la existencia de Dios, incidió en el mismo. La famosa frase "Dios creó, y Lineo clasificó" puso de manifiesto el dilema de la Modernidad entre ciencia y creencia.

Las crisis milenaristas y la consolidación del poder civil de las monarquías y del Imperio Romano-Germánico durante el siglo XV minaron el poder del papado y lo

hicieron más dependiente de los intereses políticos entre los monarcas. Desde finales de ese siglo la Iglesia propició una serie de reformas institucionales que no fueron suficientes para consolidar un cambio en sus estructuras. Ellas culminaron en el siglo XVI con el proceso de Reforma promovido por Martín Lutero, después el de la Contrarreforma instaurado por la sede romana. El Concilio de Trento, realizado entre 1545 y 1563, redefinió dogmas, principios y liturgias, obligó a párrocos y obispos a residir en su jurisdicción, creó seminarios para la formación de sacerdotes, prohibió el casamiento de los mismos y la acumulación de beneficios, y fortaleció la estructura jerárquica. Asimismo, restableció el funcionamiento de la Inquisición —contra la herética pravedad y apostasía—, la cual prácticamente había desaparecido en Europa, con excepción de los reinos de España porque los Reyes Católicos la habían refundado en 1478. La policía del espíritu resurgió con nuevos bríos e intentó controlar la difusión de ideas y conocimientos que se propagaban con rapidez nunca vista antes gracias a la invención de la imprenta en 1445. En Roma, desde 1557, se empezó a editar el Índice de Libros Prohibidos, calificando a autores y obras según un grupo de censores que presuntamente contravinieran el dogma impuesto en Trento.

A pesar de las medidas tomadas por la curia romana, la vertiente racionalista mantuvo su cause. El Renacimiento había trastocado las formas de concebir el mundo, la razón da un giro en busca de la verdad. A partir de Bacon se delimitó claramente el campo del conocimiento teológico y el del científico. Poco a poco el racionalismo europeo discutió sus principios íntimamente constitutivos. El Siglo

de la Luces cuestionó la religión, el dogma, la institución eclesiástica y la existencia de Dios mismo. La laicidad contribuyó a construir una sociedad fundamentada en la libertad del intelecto. En consecuencia, la ciencia resignificó la concepción inter-temporal de la humanidad.

Aún así, las creencias en una vida después de la muerte propias de toda religiosidad, y la cosmovisión cristiana, han prevalecido como instituciones informales en el transcurso de los siglos en Occidente. La inquietud ontológica que nos agobia y surge del contraste entre vida-muerte, entre momento y eternidad, nos aferra a creer en la singularidad de los humanos para sobrevivir a la muerte. Por ello se mantiene esta conciencia integral, la de pensar que nuestra sobrevivencia no depende solo del entorno inmediato. Nuestra especie le da significado sobrenatural a la muerte, creemos en un el futuro subjetivo, para lo cual inventamos la eternidad. Este hecho permite compensar los sentimientos de lo efímero de la vida, la religión le da futuro a la muerte, la religiosidad al recuerdo, porque dota a la vida post-mortem de un fin, de un *telos*.

Así observamos que el predominio de la explicación mítico-religiosa ha sido general en la historia de la humanidad, pero sólo el cristianismo integró la explicación racional fundamentada en la filosofía y en la ciencia griegas. La apología de la razón generó otro tipo de explicaciones basadas en la ciencia que permitió distinguir los argumentos racionales de las creencias. No obstante, prevaleció un espíritu místico porque la incertidumbre por lo desconocido nos inclina a buscar certezas. Por ello la religiosidad perdura a pesar de la primacía de la razón científica como

categoría epistémica en la explicación del cosmos.

2. Religiosidad, religión y liturgia en México

En la actualidad, un número considerable de saberes basados en la creencia ha sido cuestionado, muchas proposiciones han perdido validez y son inaceptables como principio explicativo del mundo natural. Podemos vivir sin Dios, sin ángeles ni vírgenes; el politeísmo puede convivir con el monoteísmo, las religiones pueden tener dominios regionales. No obstante, existen aún las guerras religiosas que generan genocidios basados en la intolerancia.

Los cambios en la ciencia y en la sociedad no han eliminado las creencias como sustento de la explicación de fenómenos naturales y sociales porque la tradición mantiene su funcionalidad, las instituciones que le dieron origen se modificaron y perdieron poder político en el transcurso de la historia;² sin embargo, han persistido de manera informal.

Sobre estas bases aparentemente endebles pero endémicas se sustentan sistemas místico-religiosos que dan contenido a la diferenciación de las instituciones religiosas formales e informales.³ Ésta es una

² Cfr. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 18ª. ed., Buenos Aires, Amorroutu, 2003.

³ Retomo el concepto de instituciones formales e informales de Douglas North, quien define a las formales como aquellas que se establecen mediante leyes y reglamentaciones; las informales, las que permanecen como comportamientos culturales a lo largo del tiempo. Véase Douglas North [2012 (1990)], *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 14.

veta para la comprensión de las culturas porque en el contexto de sus instituciones nos explica creencias, comportamientos y jerarquías sociales, así como la ubicación de las personas en una determinada sociedad; también valores y dogmas, aunque se niegue su validez universal, como lo reclaman las tradiciones e iglesias.

En Iberoamérica, el cambio de un sistema de creencias a un sistema de razón lógica causal ha encontrado fuertes resistencias en el tiempo y nula penetración en ciertas regiones. Resistencias de las instituciones formales religiosas, pero también resistencias derivadas de la tradición, sobre todo en lugares aislados donde el sincretismo es arcaico, extensión de ritos y liturgias locales basados en la doble relación politeísta-monoteísta que hacen del ritual el sustento de la creencia y cumplen una función de cohesión social.

La religiosidad del pueblo mexicano se sustenta en la prevalencia de las instituciones informales como son el sincretismo ritual entre lo prehispánico y las liturgias católicas. Las manifestaciones de esta religiosidad se presentan de manera más evidentes en zonas con elevada población indígena, pero también en las urbes grandes o pequeñas, donde sus habitantes conservan sus expectativas de vida después a la muerte porque responden al sentido inter-temporal humano.

De manera simultánea, tradición y soledad derivada del mundo especializado son también componentes de la tradición. Esta pervivencia se explica porque el conocimiento individual es limitado y se acepta la supremacía de quienes se han especializado en un determinado campo del saber. Por ello la creencia tiene mayores ámbitos de acción.

Por otra parte, el carácter festivo de los mexicanos urbanos de la Ciudad de México y la supeditación ante el poder militar, religioso y civil también persisten históricamente como tradición. En este entorno, debe comprenderse la elevada convocatoria de los papas como portadores de ideales subjetivos y sueños implícitos de fe cuando han visitado nuestro país.

Las visitas del Papa a regiones urbanas del altiplano o de Chiapas, Michoacán o Chihuahua, convoca a un número considerable de personas que se vuelcan a las calles para recibirlo, para verlo pasar durante el trayecto que recorre entre el aeropuerto y su lugar de residencia temporal, asiste a los eventos organizados por la arquidiócesis y es despedido con múltiples pruebas de afecto.

Este fenómeno ha llamado la atención de diferentes observadores por la capacidad de convocatoria que mantiene la Iglesia Católica en nuestro país, fenómeno no exento del interés de los políticos y religiosos. La exaltada religiosidad del pueblo mexicano hacia el papado es conmovedora, aunque tenga que ver con nuestras tradiciones y rituales: recibimos a quienes ostentan saberes o a los que los fundan en la tradición sincrética religiosa mexicana.

El 90% de los mexicanos se consideran católicos⁴ y las muestras de religiosidad pública son más abiertas. La resistencia de la Iglesia a mantenerse al margen de la política, del sexo, de la educación y la propiedad es cada vez más explícita. Por esta razón debemos recordar que la

⁴ Según el último censo de población, el 89.3% de los mexicanos mayores de cinco años es católico. Cfr. INEGI, *Censo de población y vivienda 2010. Indicadores sociales*. Consultado el 21 de agosto de 2015 en línea: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/temas/default.aspx?s=est&c=19004>

Iglesia Católica logró consolidar sus instituciones formales e informales entre 1521 y 1853 mediante un sincretismo ritual generalizado y permeó las relaciones sociales novohispanas a través de organismos religiosos y prácticas cotidianas que daban sustento y cohesión al entramado social.

Ésta es la relevancia de los artículos orientados al análisis de la religiosidad. Ellos nos permiten comprender la conformación de las instituciones católicas formales y su pervivencia informal, nos dan luz sobre creencias y las estrategias diversas de la institución eclesiástica para difundir ideas, cultos, celebraciones y procesos de formación religiosa. En seguida paso a realizar una exposición sucinta del contenido para orientar la lectura de este dossier.

3. Síntesis orientativa de contenidos y relevancia de los trabajos

El trabajo de Norma Durán, "De reliquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical", contiene varios apartados. En el primero delimita los presupuestos desde los cuales analiza la producción de milagros; el del discurso cristiano como sistema organizado de pensamiento que utiliza la retórica como sistema de validación. La verdad de este discurso se concibe como intrínsecamente buena y se fundamenta en expectativas morales; por consiguiente, el conocimiento de esta verdad es de carácter moralizante.

En el segundo apartado la autora hace un recorrido temporal desde las herencias del culto a los muertos de la cultura gre-

corromana y, a partir del siglo II d. C., el inicio de una práctica de resguardo piadoso de los restos de quienes habían muerto dando testimonio de su fe. Esta práctica se conservó en el ámbito de lo privado hasta el siglo IV, cuando los obispos trasladaron las osamentas de los mártires a las basílicas y su culto pasó a formar parte de las instituciones formales eclesiásticas, situación que coincide con la derogación de la proscripción del cristianismo en el Imperio Romano, su legitimación mediante el Edicto de Milán de 313 y su reconocimiento como religión oficial con el Edicto de Tesalónica en 380 d. C. Entre los siglos IV y XII los obispos generalizaron el culto al santo patrón en las diócesis.

En el tercero describe el largo proceso de centralización realizado por la Santa Sede para que fuera ella la única con jurisdicción para otorgar el reconocimiento de la santidad a algún católico sobresaliente en Occidente. Este proceso inició con las reformas gregorianas implementadas por Gregorio VII en el siglo XI, el periodo de transición abarcó todo el siglo XII y su consolidación hasta mediados del siglo XIII durante el pontificado de Inocencio IV (1243-1254). Se le llamó canonización porque el reconocimiento tendría sustento en el derecho canónico.

El cuarto abunda sobre la corroboración del milagro en los procesos de canonización: el relato de la vida, la comprobación ante notario de testimonios de vida y prodigios, la relatoría de hechos y reservas, el consultorio cardenalicio para establecer, mediante juicio canónico, una sentencia y, para los casos de reconocimiento de santidad, la emisión de la bula papal y la instrucción de la celebración correspondiente. Norma Durán concluye que exis-

te la fabricación de una narrativa que hace constatar el milagro del proceso de canonización de los santos.

En el artículo “Las penas del infierno en la literatura espiritual, la predicación y la iconografía (siglos XVI a XVIII)” Carlos Vizuet Mendoza examina meticulosamente los cuatro medios de los que se valió la institución eclesiástica para configurar una cultura en torno a la vida *post mortem* en la que los humanos podrían gozar de la gloria o sufrir el fuego eterno como premio o castigo por su comportamiento en la tierra.

Para analizar estos medios, el autor parte de considerar el decreto sobre el santísimo sacramento de la penitencia emitido por el Concilio de Trento (1551), en el cual se estableció la obligación de los católicos de confesar sus pecados por lo menos una vez al año. Los ministros de la Iglesia eran quienes podrían juzgar si Dios los absolvía. Para decidir, debían distinguir entre dos tipos de contrición, la perfecta, la que se definió como el “dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante”; o bien, la imperfecta, aquella motivada “por la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas”. A ésta se le denominó atrición. Como era difícil para el confesor dilucidar si efectivamente el confeso sentía dolor del alma, detestaba el pecado y tenía el firme propósito de no volver a cometerlo, los ministros se abocaron a infundir temor a los terribles castigos del infierno. Si bien la finalidad era promover una atrición como parte de un proceso hacia una vida espiritual, este segundo nivel del proceso no se generalizó entre la población católica.

Vizuet clasifica en cuatro los medios de los que se valió el clero para fomentar el

arrepentimiento de los pecados: la literatura espiritual, los tratados de oración y meditación, los sermones de las penas del infierno y las representaciones pictóricas. Analiza críticamente las obras más importantes de cada uno de estos medios.

El autor considera como la literatura espiritual más relevante a aquella que fomentó el temor a la condena eterna y quedó plasmada en relatos de visiones del infierno y fue impresa desde finales del siglo XV. Destaca la vívida descripción escrita por santa Teresa de Jesús en el *Libro de la vida*, capítulo 32. En segundo término, la *Visión de San Pablo*, texto que circuló en latín y romance antes de la invención de la imprenta. En él, se narra la visita del apóstol a la morada de los elegidos, a la de los condenados y al paraíso terrenal en compañía del arcángel san Miguel. El mayor número de copias manuscritas recuperaron un sermón inspirado en la visita al infierno. Este texto lo editó en español la imprenta de Menardo Ungut y Stanislao Polono en Sevilla en 1494, y se reeditó en Toledo en 1525 por Gaspar de Ávila, pero a partir de 1559 la Inquisición lo incluyó en el índice de libros prohibidos. El tercero fue el *Ars morendi* que editó el parisino Anoine Vérard. En 1496 reeditó el libro con un *Tratado de las penas del infierno* que contenía una serie de xilografías dedicadas a ilustrar las penas que sufrían los condenados por cometer alguno de los siete pecados capitales.

El autor señala que existe una notable cantidad de tratados de oración y meditación publicados entre el siglo XVI y XVIII, pero se aboca a analizar los de mayor difusión en la formación de una “sensibilidad religiosa atribulada por la conciencia del pecado y la necesidad de la contrición —el

dolor de corazón por la ofensa a Dios— o al menos de la atrición —el temor a las penas del infierno— para alcanzar el perdón”. Analiza cada una de las obras, las diversas ediciones y la recepción que tuvieron desde los siglos XVI hasta el XIX. Considera que en los tratados de oración y meditaciones, muchos de los cuales eran el material didáctico utilizado durante los ejercicios espirituales, existía un desplazamiento del objetivo deseable de la meditación, es decir, el de promover la devoción, hacia la exaltación del temor por las penas del infierno.

El tercer medio del que se valieron los religiosos para fomentar el temor a la condena eterna fueron los sermones. El autor señala que desde Trento se impuso a los párrocos la obligación de predicar y enseñar el catecismo. Las penas del infierno no formaron parte de las prédicas ordinarias, sino que fueron producto de las misiones populares. Vizuete destaca como los misioneros jesuitas más prominentes del siglo XVII, al padre Alonso de Andrade (1590-1672), el padre Jerónimo López (1589-1658) y el padre Tirso González (1624-1705). La finalidad de estas misiones era popularizar los ejercicios espirituales, y fueron muy exitosas porque generaron un efecto catártico utilizando una amplia gama de recursos retóricos y teatrales como el “empleo de crucifijos y calaveras, representaciones pictóricas del infierno, procesiones nocturnas que concluían en un acto de contrición”.

Por último, las representaciones pictóricas eran uno de los elementos de gran impacto visual para los feligreses, las almas pervivían en medio de llamaradas y las rodeaban terribles demonios atormentándolas. En este rubro incluye los grabados de los libros espirituales y las pinturas

conservadas en la Pinacoteca del templo de San Flipe Neri, en la Casa Profesa de la Ciudad de México.

Carlos Vizuete concluye que la contemplación de las imágenes de condena eterna debió:

[...] producir en el espectador un doble efecto: por un lado el temor a las penas del infierno representadas de forma tan áspera; por otro el aborrecimiento del pecado que conduce, de manera inexorable, a experimentar dichas penas.

La literatura espiritual, los ejercicios del espíritu, la predicación y la iconografía pretendían generar, en principio, la atrición, después, como segundo nivel del proceso, la contrición causando el dolor del alma y aversión al pecado mismo, pero se produjo un deslizamiento del objetivo último a la primera fase del proceso. De esta manera se generó una cultura de vida signada por el temor al infierno y una angustia permanente ante la muerte.

La organización de los gremios en cofradías y las festividades relacionadas con los santos patronos fue parte de la institucionalidad eclesiástica que forma parte de nuestra herencia cultural y persiste instituciones informales. En relación a esta configuración, el artículo de María Cristina Montoya Rivero, “Festividades en la iglesia de La Santísima. Entre procesiones, chirimías y tarascas también se gana el cielo”, nos presenta un ejemplo bien documentado, el de la Iglesia de la Santísima Trinidad en la Ciudad de México.

Montoya Rivero describe el trayecto histórico iniciado por algunos sastres que rendían culto al misterio de la Trinidad. Éstos decidieron organizar una hermandad que obtuvo un terreno donde edificó una

pequeña ermita durante la primera mitad del siglo XVI. Constituyeron una cofradía, la cual solicitó en 1576 su adición a la de Roma. En pocos años consiguió su reconocimiento como archicofradía, lo cual le permitía agregar a otras cofradías y obtener indulgencias plenas para los cofrades. Poco después se integraron otras dos hermandades, la Trinitaria, que congregaba a personalidades de la alta sociedad novohispana, y la Congregación de San Pedro, integrada por sacerdotes del clero secular. Esta última firmó un convenio mediante el cual se comprometió a edificar una iglesia, una capilla para los trinitarios y dos salas para los sastres a cambio del permiso de ocupar el terreno de la archicofradía para construir un hospital para clérigos. La archicofradía creció con el tiempo hasta llegar a contar con doce hermandades. Por esta razón fue una de las más importantes en la Nueva España.

El primer templo de la Santísima se construyó en el siglo XVI; el segundo se inauguró el 19 de septiembre de 1667; el tercero se edificó entre 1755 y 1783. Celebraban de manera conjunta la Semana Santa, el día de la Santísima Trinidad, el jueves de Corpus Christi y el de los Santos Difuntos. Asimismo, cada una de las cofradías organizaba las fiestas correspondientes al santo patrono. Montoya relata minuciosamente los preparativos y ceremonias realizadas de manera anual por las cofradías.

La autora concluye que las fiestas de la Iglesia de la Santísima expresan el fenómeno de la religiosidad popular que se configuró durante tres siglos y se manifestaba en procesiones, imágenes, velas, música y sermones. La pertenencia a una cofradía era prestigioso, pero era indispensable cumplir las reglas y códigos de conducta,

como firmar la patente de ingreso, pagar las cuotas, asistir a las festividades y a los entierros, orar diariamente. Todo ello era garante de la salvación eterna.

El trabajo presentado por Valeria Cortés, "Argumentos en defensa de la religión en una nación moderna. La Sociedad Católica de México", nos introduce a la crisis de conciencia que generaba en la sociedad el triunfo del liberalismo en México ante la incapacidad para apreciar los beneficios de contar con un Estado laico que no estableciera entre sus principios constitucionales la obligatoriedad de profesar la religión católica.

Uno de los aciertos del artículo es el de rescatar:

[...] los argumentos esgrimidos por el grupo conservador de la importancia de mantener al catolicismo como religión exclusiva del Estado mexicano y a su Iglesia como pilar fundamental para la unidad nacional y la modernidad.

Pocas veces los estudiosos investigan la serie de razones que argüían los conservadores para sustentar sus posiciones, ya que, a pesar de que el interés de la alta jerarquía católica fuese el de mantener su poder económico, político y social, también había intelectuales convencidos de que la institucionalización del Estado laico acarrearía consecuencias nefastas para el país.

Valeria Cortés analiza algunas publicaciones periódicas donde los defensores del catolicismo como religión de Estado dieron a conocer sus opiniones sobre el particular. Los textos los encontró en periódicos publicados por la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, fundada en 1868 con el fin de defender la religión ca-

tólica como la única posible en nuestro país. Esta sociedad contó con la bendición del Papa Pío IX y tuvo presencia en gran parte del territorio nacional. El primer periódico que editó fue *La Voz de México* (1870-1875); posteriormente, debido a diferencias políticas entre los redactores y la asociación, publicó *El Mensajero Católico* (1875-1876), asimismo imprimieron otras revistas dirigidas específicamente a mujeres, a hombres o a niños. Los textos más relevantes los ubicó entre los años de 1870 y 1872, año de la muerte de Benito Juárez.

La autora distingue los ejes de argumentación de los articulistas conservadores: la libertad sólo existe donde hay religión; la libertad y tolerancia religiosa minan la unidad nacional; la felicidad de las naciones, del hombre y de la humanidad se alcanza siguiendo las leyes proclamadas en los evangelios, las cuales son la verdad, el amor, la fe y la caridad; la moral propicia la felicidad, no la razón; la educación requiere cimentarse en principios católicos: sistema de las ciencias, los dogmas, la moral y la política; la sociedad es un cuerpo espiritual dotado de vida, fuerza y progreso.

Valeria Cortés concluye que los conservadores mexicanos sustentaron parte de sus argumentos en los planteamientos de Edmund Burke en cuanto a la necesidad de evitar cambios drásticos y mantener las tradiciones para generar cohesión social:

[...]concibieron el estado moderno poniendo como requisito indispensable el desarrollo interno de las instituciones, la defensa de las tradiciones que dotan a la nación de identidad, cohesión y solidaridad, y el apoyo del estado a la Iglesia y, por supuesto, a la religión, sin por ello

renunciar al estadio de modernidad al que también aspiraban.

La secularización continuó su curso. Después de la muerte de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada fue aún más radical en la aplicación de la ley. Las publicaciones católicas continuaron editando sus revistas, pero su discurso fue modificándose poco a poco para mantener la filiación a la Iglesia Romana.

Nora Pérez-Rayón nos presenta un trabajo de recapitulación y análisis sobre "La visita de Benedicto XVI a México. Expresiones y argumentos del anticlericalismo en el siglo XXI". En éste recupera las voces críticas que cuestionaron la visita papal, a las instituciones formales eclesiales, a las estatales y a la clase política. Las críticas se emitieron en publicaciones periódicas de amplia difusión nacional: *Reforma*, *La Jornada*, *El Universal*, *Milenio* y *Proceso*.

La doctora Pérez-Rayón contextualiza claramente los intereses políticos que se conjuntaban en la visita papal con una dimensión simbólica. Especifica las diferentes motivaciones de los involucrados en el suceso. Por una lado, el Vaticano intentaba recuperar las simpatías para los Legionarios de Cristo perdidas por la difusión de los escándalos de pederastia cometidos por su fundador, el michoacano Marcial Maciel. Después de la muerte de Juan Pablo II en 2005, la congregación fue obligada a reconocer los crímenes de su fundador, a desligarse de su imagen y reorganizarse bajo la supervisión de Roma. Por otra parte, la curia mexicana vinculada al cardenal Norberto Rivera y a ciertos grupos del Partido Acción Nacional pretendía incidir en la modificación del artículo 24 constitucional para lograr lo

que definieron como “plena libertad religiosa”. Mediante este concepto formulado, estos grupos intentaban lograr la obligatoriedad de la formación religiosa en las instituciones públicas de educación básica arguyendo que era un derecho de los padres que pagaban impuestos. También proponían que los clérigos, como cualquier otro ciudadano, pudiesen ejercer su derecho de libertad de expresión, el voto activo y pasivo sin restricción alguna, y se les otorgara el derecho a adquirir medios masivos de comunicación. Por último, el entonces presidente Felipe Calderón requería del reconocimiento y apoyo para paliar los costos de su estrategia de guerra contra el narcotráfico.

La serie de artículos que reconfigura Pérez-Rayón en su análisis los escribieron reconocidos estudiosos del tema religioso. La autora tuvo particular cuidado en retomar los artículos representativos de una gama ideológica plural. Estructura paso a paso las críticas que vertieron en las diversas publicaciones periódicas. Respecto de los intereses del pontífice, se le criticó duramente por negarse a recibir a las víctimas de abusos sexuales cometidos por Maciel.

En relación al interés preponderante de la curia mexicana, la reforma del artículo 24 constitucional, los críticos señalaron que la Constitución garantizaba adecuadamente la libertad religiosa y propusieron que en el artículo 40 se agregara a la definición de república democrática, federal, representativa y laica porque así el Estado también estaría obligado a promover los valores civiles seculares, tales como la tolerancia, la libertad, la pluralidad, la no discriminación, el respeto a los derechos humanos sin distinción de raza, género, edad, nacionalidad, orientación sexual

o creencias. Éste es uno de los temas más importantes porque, de manera evidente, la institución eclesiástica mexicana desea restablecer sus formas de reproducción de instituciones informales a través de las instituciones formales.

La pretensión partidista de influir en el voto de las elecciones que se realizarían tres meses después de la visita pontifical fue un rotundo fracaso. El PAN pudo constatar que la presencia del Papa en el monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete y la asistencia de los candidatos al la misa oficiada por el Pontífice no implicaba que su partido sería el mayoritario en las preferencias políticas.

Así, la autora concluye que, a pesar de que los datos muestran que la mayoría de los mexicanos se consideran católicos, su religiosidad subsiste en términos de institución informal, pero también cuenta con una formación laica liberal y anticlerical. De esta manera los ciudadanos tienden a adecuarse a opciones políticas, morales y sexuales acordes con criterios propios y están lejos de adecuarse a las directrices señaladas por la religión institucionalizada en Iglesia Romana.

4. Heterodoxias diversas

La segunda parte del dossier la configuran una serie de artículos misceláneos. En el primero, Danaé Torres de la Rosa presenta en este dossier un estudio sobre los géneros literarios que se entrelazan en la obra póstuma de José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Coincide con Philippe Lejeune respecto de las limitaciones de la teoría literaria sobre los géneros porque éstos son producto de una sistematización concebida en determinado

momento y depende de fenómenos históricos complejos. Por tanto, la clasificación de los géneros es insuficiente. A partir de estas consideraciones presenta su propuesta de análisis de la obra y la tipifica bajo la denominación de género híbrido. Plantea un esquema estructural donde existe un macro conjunto, el de géneros dominantes, que tiene dos tipos de relato: el ficcional y el autobiográfico. Éstos forman dos sub-conjuntos configurados cada uno de ellos por cuatro géneros subordinados. Al ficcional lo constituyen el mítico, el costumbrista, el teatral y el de canciones. Al autobiográfico, el del diario, las epístolas, la crítica literaria y el mítico.

Las premisas de las que parte la propuesta de Torres de la Rosa es la inconsistencia en la clasificación de esta novela como literatura indigenista o mestiza, porque Arguedas crea diferentes universos narrativos, juega con la realidad y plasma sus opiniones acerca de la ineficacia del lenguaje para transmitir mensajes, su imposibilidad para plasmar la complejidad real y mental de las personas y la incapacidad de los humanos para entenderse. Por estas razones, concibe esta obra como una metáfora, tanto social como personal que, pesa a su:

[...]fragmentariedad, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* enuncia una nueva propuesta de literatura autobiográfica que parte de una lectura unitaria. Así, los límites entre los géneros literarios, definidos en un principio, se desdibujan y crean una obra caleidoscópica y visceral, como una suerte de equilibrio entre la novela total de Vargas Llosa y García Márquez, y la fragmentaria de Macedonio Fernández.

Para concluir, Torres de la Rosa reflexiona sobre la necesidad de realizar la lectura unitaria de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* como una nueva propuesta autobiográfica. Se niega a juzgarla como una novela inconclusa e invita a percibirla como:

[...] una proclamación de la existencia del ser humano, un reclamo para reconocer que detrás de un libro hay un hombre (como Arguedas advierte cuando 'critica' a los escritores de su generación). [...] un manifiesto de la complejidad de las relaciones entre una sociedad en búsqueda de su identidad; un testimonio de los problemas a los que se enfrenta un autor en los procesos creativos; un ejemplo de la imposibilidad de escribir; un caso de género híbrido; una nueva propuesta de escritura del yo; una evidencia de que el lenguaje representado en los géneros literarios no es suficiente para expresar la realidad consciente e inconsciente del hombre.

"Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl" es el estudio historiorográfico que nos brinda Sergio Ángel Vásquez Galicia. Compara las diversas aportaciones sobre la vida de este autor acolhua realizadas por notables historiadores como lo son Edmundo O'Gorman, José Rubén Romero Galván, Camilla Townsend, Amber Brian, Bradley Benton, Charles Gibson, Diana Rosell y Gerardo Pérez Gerardo. Se propone ubicar de manera más apropiada el horizonte histórico desde donde el narrador formula su historia.

Después de rescatar los datos de vida personal de Ixtlilxóchitl, el autor ubica la temporalidad de los cargos que desmpe-

ñó en la administración novohispana como juez gobernador, los privilegios familiares como cacique de Teotihuacan, la decadencia del mismo, la residencia en la Ciudad de México, las opciones educativas a las que posiblemente accedió y las implicaciones de que fuese sepultado en la parroquia de Santa Catalina Mártir en la capital novohispana.

Vásquez Galicia finaliza su texto elaborando una serie de observaciones sobre la biografía de Ixtlilxóchitl:

[...]como funcionario público, sus cargos lo mantuvieron en el escalafón medio de la administración novohispana, y sólo de forma efímera pudo alcanzar la cúspide de esta estructura; las ventajas económicas, políticas y sociales que dicha posición pudo ofrecerle, se vieron afectadas por el proceso de pérdida de privilegios que vivió la nobleza indígena de su tiempo, esto no sólo se reflejó en la decadencia del cacicazgo familiar y en sus circunstancias económicas al momento de fallecer, sino también en el contenido de sus crónicas.

Ana Sofía Rodríguez Everaert presenta "Orozco: ¿pintor sin ideología?" Sostiene que José Clemente Orozco incorporó a su expresión artística una visión ideológica del mundo, por lo que considera erróneas las aseveraciones de Octavio Paz acerca de que la pintura de jalisciense carecía de posiciones ideológicas.

Sin realizar un análisis detallado de las pinturas de Orozco ni del significado que da Octavio Paz a la palabra "ideología" en el contexto del literato o del pintor, Rodríguez Everaert considera que Orozco no es dogmático, sin embargo no carece de ideología porque su arte busca "recrear

para sus espectadores la disyuntiva que irremediamente se nos presenta cuando nos plantamos frente a la tragedia, ya sea ésta coyuntural, previsible o inevitable en el futuro. Al enfrentarnos a ella, tenemos dos opciones que son en apariencia pasivas, pero que, si se asumen plenamente, no pueden sino llevar a la acción". Aparentemente la autora concibe a la ideología como motivación para la acción.

Rodríguez Everaert afirma que el jalisciense mantenía un actuar ideológico más complejo porque "deliberadamente buscó provocar de forma reflexiva y crítica con su pintura. Pocas ideas tan bien establecidas y fundadas como la potencialidad del arte cuando se le mira libremente". No pretendía imponerse con su arte, pero transmitía ideas y causas en sus murales.

"Caín y Abel: transmisión y apropiación de la ley, un punto de vista lacaniano", Mónica Morales Barrera analiza el mito hebreo de Caín y su hermano Abel como la forma de transmisión y apropiación de la ley simbólica en la cultura.

Bajo la influencia de Freud y Lacan, Morales Barrera utiliza la historia de los hijos de Adán y Eva por concebirla como un herencia arcaica, cuyo origen data del siglo I a. C. Con ella pretende explicar la importancia de generar sujetos que se hayan apropiado de leyes simbólicas que los integre a la sociedad donde viven mediante una serie de prohibiciones y generación de culpabilidad que les permite ajustar sus comportamientos a los aceptados socialmente.

Morales Barrera considera que la prohibición desempeña una función educativa que estructura la personalidad de los individuos y, gracias a ella, el individuo forma su carácter mediante la sublimación y formación reactiva. Cuando internaliza la

ley simbólica, el sujeto adquiere conciencia moral mediante sentimientos de culpa, que le permiten responsabilizarse de sus acciones. La responsabilidad es fundamento para la educación y la adquisición de patrones culturales.

El artículo concluye aseverando que la culpa, la responsabilidad y el castigo estructuran al sujeto; forman la conciencia moral; generan lazos sociales. La culpa propicia el amor, el perdón, la inhibición de conductas antisociales. Cuando la culpa se convierte en responsabilidad, se crea una deuda que se paga a su vez transmitiendo la ley. La culpa y la deuda dan cuenta de la subjetividad; y sólo en este registro el castigo adquiere sentido.

Por último, en "Devenir de la obra de Severino Salazar", Gerardo Bustamante Bermúdez elabora una reseña crítica de los artículos publicados en el número 44 de la revista *Tema y Variaciones de Literatura*, coordinado por Antonio Marquet y Edilberta Manzano en el primer semestre de 2015. Este número fue producto del homenaje que organizó el Departamento de Humanidades para conmemorar el sentido fallecimiento de nuestro estimado profesor Severino Salazar Muro (1947-2005). Contiene ocho ensayos críticos sobre la obra del zacatecano y un texto-cartaretrato literario sobre Salazar, incluidos en la sección "Tema", más tres artículos sobre otras temáticas, pertenecientes a la sección "Variaciones".

Gerardo Bustamante nos presenta el interés por escribir este artículo: "No hay mayor homenaje para un escritor fallecido que la reedición de su obra, los estudios realizados alrededor de ella y, sobre todo, el diálogo entre académicos, lectores y admiradores". Señala Bustamante, la obra de Severino Salazar no es regionalista,

como se le ha clasificado injustamente, pues ella:

[...] se inspira en tópicos locales, pero va mucho más allá, pues lo mismo dialoga con temas bíblicos o mitológicos; encuentra y da lo mejor de sí a través del manejo de voces narrativas y oralidades que el zacatecano maneja con originalidad a lo largo de su prolífica obra.

Destaca los textos de Alberto Paredes, Vicente Francisco Torres y Antonio Marquet porque, además del análisis erudito, aportan testimonios de vida gracias a su cercanía con el escritor.

Alberto Paredes llama la atención sobre la rigidez de la etiquetas impuestas a los géneros literarios, que en el caso de Severino serían literatura moderna de la provincia mexicana, literatura post-revolucionaria, neo-regionalista, literatura gay. El manejo de fuentes bíblicas y hebraicas se manifiesta en sus distintas obras. Propone nuevas formas de análisis y tipología a partir de la visión de conjunto de la obra del zacatecano.

Antonio Marquet contribuye con nuevas líneas de lectura de *Donde deben estar las catedrales*. La capacidad crítica de Marquet le permite enfocar el análisis en la represión discursiva, específicamente respecto de la relación de Baldomero Berumen y Crescencio Montes, a la que califica como heteronormativa porque, afirma Marquet, "la homosexualidad no se dice, se procede a recurrir a la sordidez y a la monstruosidad como expedientes para expresar el horror contra una sexualidad que ni siquiera se menciona".

Tomás Bernal Alanís presentó un análisis comparativo de la toponimia en la novela *Donde deben estar las catedrales*. El

Tepetongo de Salazar alcanza una dimensión universal como el Macondo de García Márquez o la Comala de Juan Rulfo. Así, para Bernal, Severino dio vida a Tepetongo "por medio de la palabra exquisita y mágica que pueblan las páginas de esta novela fundacional del universo salazariano".

En "Severino Salazar y el habla coloquial de sus relatos", Ezequiel Maldonado y Concepción Álvarez Casas retoman los estudios de Ángel Rama y Carlos Pacheco y aplican los conceptos de oralidad, tradición, neoregionalismo, literatura dialógica, oraliterura y literatura monológica a los personajes de la obra del zacatecano.

Edilberta Manzano presentó el análisis sobre ediciones y correcciones de la obra del zacatecano en "Severino inacabado o el recomienzo eterno". A partir de las aportaciones de Maurice Blanchot,

reflexiona sobre la escritura, la revisión, los agregados o modificaciones que en su momento hicieron los editores o el propio escritor.

Marcela Quintero en su artículo "La poética del juego cósmico en ¡Pájaro, vuelve a tu jaula!, de Severino Salazar", estudia el tema de la tragedia clásica, los elementos de religión y símbolos presentes en una obra poco estudiada por la crítica.

La revista cierra con un testimonio de Uriel Martínez, quien da cuenta de la vida, pasiones y trayectoria del homenajeado. Un texto poético que con acierto quedó incluido en el número de *Tema y variaciones de Literatura* en homenaje a Severino Salazar. Con esta reseña se concluye el número 52 de la Revista *Fuentes Humanísticas* que invitamos a su lectura.



De reliquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical

About Relics and miracles: from the theological explanation to the authority of pontifical truth

Resumen

El artículo intenta explicar el milagro desde la novedad del cristianismo: el santo como intercesor y hacedor de milagros. La explicación del milagro en Occidente se apoyó en la teología de Agustín de Hipona y, posteriormente, en la escolástica tomista. En el siglo XII comenzó a darse el monopolio de la certificación de lo milagroso. La Santa Sede inventó nuevas prácticas para decir qué era milagroso y qué no. La validación de los testimonios para la santificación sólo se puede hacer desde la "verdad retórica" y no desde la "verdad científica". Para explicar las evidencias de estos procesos recurro al "giro lingüístico".

Palabras clave: ciencia, retórica, santos, canonización, giro lingüístico

Abstract

This article seeks to explain "miracles" in a world in which a new character, one who performs miracles, appears: the saint. The explanation for miracles in the Western World was initially based on Augustine of Hippo's theology, and soon after that, on Thomist Scholastics. During the XIIth century, the Holy See began to monopolize the canonization process through the invention of new practices. Since the validation of testimonies needed for sanctification can only be achieved on the basis of "rhetorical truth", not on "scientific truth", to explain the evidence that these processes use, I will recur to the "Linguistic Turn".

Key words: science, rhetoric, saints, canonization, linguistic turn

Introducción

La invención más importante que surge con el cristianismo es, desde mi punto de vista, la aparición de un nuevo personaje: el santo (mártir) que, en tanto tal, se identifica por su capacidad de realizar milagros por medio de sus restos o reliquias, *reliquiae* (residuos, huesos, despojos, aquello que quedaba de ese ser humano fallecido de forma violenta).

La novedad de este fenómeno no era pensable de esa manera ni para la cultura pagana ni para la judía. Sin embargo, siguiendo en esto a la antropología, podemos afirmar que el pensamiento mágico (lo milagroso en sentido amplio) ha existido en múltiples culturas. Pero sólo el cristianismo concibió este tipo de milagro.

Hasta el surgimiento de la Modernidad, las diferentes culturas han tenido un lugar para lo milagroso. Será con la Ilustración que lo milagroso tiende a desaparecer, y esto se deberá a la emergencia de la razón instrumental.¹ La desaparición del pensamiento mágico se dio con la aparición del pensamiento científico; ese proceso será lo que estudiarán las diferentes teorías de la secularización, comenzando por la de Max Weber.

Las particulares circunstancias en las que se dio la cristianización del Imperio romano durante los primeros cuatro siglos de nuestra era (persecuciones intermitentes) posibilitó la irrupción del milagro a partir de estos "muertos singulares". Estos santos emulaban la muerte de Cristo, y por este hecho se pensó que compartían con Él, el paraíso.

¿Cómo ocurría antes el milagro?

En el mundo judío, el milagro era una manifestación ocasional que el Dios único ofrecía a su pueblo elegido: ocurría por la voluntad directa de Él. Podemos citar numerosos ejemplos: el propiciar la lluvia a través del Profeta Elías, el maná que cae del cielo, los milagros realizados cuando el pueblo hebreo sale de Egipto guiado por Moisés, etcétera. Con la encarnación de Cristo, los milagros se multiplicaron. Los Evangelios nos dan una amplia referencia de un mundo pleno de los milagros de Jesús (los exorcismos, multiplicación de panes y peces, curaciones de ciegos, paralíticos, mujeres hemorrágicas, resucitaciones de muertos, etcétera). La finalidad de la realización de tantos milagros era testificar que Jesús era hijo de Dios. Sus discípulos repiten los mismos milagros que sirven para certificar y testimoniar la verdad de los Evangelios.

En el mundo pagano "los milagros" se daban por la participación directa de los dioses. Pero los rituales de la religión de la *civitas* eran una cosa, y las realizaciones milagrosas en las que creía la gente común eran otra. Los rituales de la religión de la ciudad estaban cuidadosamente articulados por sacerdotes especializados que propiciaban los beneficios de las deidades. Por otro lado, esta religión no pretendió dar ninguna explicación (credo) sobre las cuestiones trascendentales de la vida.² Eran las religiones "místicas" (que vistas desde la religión oficial de la ciudad eran supersticiones) las que daban cabida a estas necesidades vitales. En cambio, la "religiosidad popular" era muy pragmática frente a los fines inmediatos. El término "*do ut des*" (doy para que des), da cuenta

¹ Estoy plenamente consciente de toda la crítica que se hizo a este tipo de racionalidad desde la Escuela de Frankfurt.

² John Scheid, *La religión en Roma*.

en forma concisa de lo que eran los rituales domésticos y “populares”.

En este contexto religioso tan diferente es cuando se da el proceso de cristianización de las clases urbanas de la población. Ahí los santos (mártires) comparten el mundo celestial, y es por su mediación ante Dios, que se producen ahora milagros. La certeza de su destino celestial es comprobada por algo inusitado hasta entonces: las osamentas de estos hombres gozan de la bilocación tierra/cielo.³

En este ensayo busco distinguir el enorme esfuerzo explicativo de los grandes teólogos occidentales para entender el milagro (desde Agustín de Hipona hasta la escolástica de Tomás de Aquino), frente a la explicación jurídica que lo validará desde la Santa Sede. En otras palabras, si para los primeros el objetivo era entender (explicación teórico-teológica), para la segunda es certificar, autenticar y diferenciar lo milagroso de lo no milagroso. Este proceso jurídico no pasa por una comprobación científica,⁴ sino que sigue los cánones de la comprobación de la verdad “retórica”. En este sentido, hago explícito mi punto de partida en el siguiente apartado.

1. El “giro lingüístico” como punto de partida

El lugar desde el que puedo formular una explicación del milagro es a partir del llamado “giro lingüístico”⁵. Es decir, mi comprensión de los milagros parte de que lo que hoy tenemos no es la percepción misma de lo milagroso, sino las narraciones que sobre ello se realizaron.

Para el mundo moderno, pensar los milagros implica no sólo un acto de fe, sino también un “mundo encantado” que tiene su propia racionalidad, y ésta no es la de la ciencia empírica que nace con la Ilustración. El mundo moderno opera con otras distinciones y con otra lógica. Podría resumirse de esta manera: el mundo moderno estiliza sus experiencias de una manera cognitiva; el mundo premoderno, de una manera retórica.⁶ ¿Qué quiero decir con esto? Que lo que tenemos que analizar son narraciones, no son las experiencias o las percepciones mismas del acontecimiento. Es decir, que para que estas percepciones puedan ser transmitidas se han tenido que formular a partir del lenguaje. En este sentido, se han escrito a partir de un tipo de comunicación que es

³ Sólo a partir de la retórica y de los tropos se puede entender esta bilocación. Los restos del mártir, aunque sea sólo una parte de su osamenta (un hueso), se explican mediante la figura retórica de la sinécdoque, que consiste en convertir una parte del todo como representación esencial de ese todo. Es importante distinguir la metonimia de la sinécdoque. Pues aunque las dos designan el todo a partir de una parte, sólo la sinécdoque utiliza la parte como expresión “esencial” de ese todo. Un fragmento del cuerpo del santo representa al santo en su “esencia”.

⁴ Me refiero a la ciencia moderna que nace en los siglos XVIII y XIX y que procede empírica e instrumentalmente.

⁵ Entiendo por giro lingüístico a la filosofía analítica que abarca la primera mitad del siglo XX y que considera que el pensamiento se hace desde el lenguaje y no a partir de la conciencia (lo que se llama filosofía de la conciencia y que se instaura a partir de la Ilustración). Lo social se representa como tradición semántica en la que se vive. Es decir, lo social se convierte en lo cultural. Por lo tanto, se comienza a hablar de racionalidades y no de racionalidad. Cfr. Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, p. 21. En la última parte expongo este tipo de validación.

⁶ Cfr. Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*. Ver segundo capítulo. El texto de este autor está formulado a partir de la obra de Niklas Luhmann.

primordialmente oral y que se modela, en su forma escrita, a partir de la retórica. El mundo de la retórica no es el mundo de la ciencia, sino que es un mundo que se valida lingüística y no empíricamente. Si lo previsto no sucede, la expectativa no cambia, pues la verdad descansa sobre expectativas morales. Al ser así, lo que cambia es la justificación por no ver realizada la expectativa.

Vale poner un ejemplo: cuando se hace una peregrinación para pedir por lluvias para salvar las cosechas, y éstas no se dan, la no realización de la expectativa puede ser adjudicada a la falta de fe de los peregrinos.⁷ Nunca se pondrá en duda la capacidad de Dios para propiciar las lluvias. De ahí el inmenso abismo que separa la manera en que los modernos podemos hablar de la realidad. Ya que las expectativas modeladas cognitivamente funcionan en términos de la comprobación empírica de la hipótesis. El saber, en su figura moderna, implica corrección de la estructura de la expectativa (hipótesis) cuando ésta no se cumple. Conocer, en la modernidad, es sinónimo de aprender. Por ejemplo, si mi expectativa es que a cierta temperatura el agua se congela, y esto no sucede, tengo que reformular mi presupuesto.

⁷ "¿Qué implicaría para el hombre del siglo XVI modelar su expectativa en términos cognitivos?: aceptar que no existe una relación causal entre la procesión y la lluvia. La comprensión de que no hay ninguna relación entre el ritual del cura y la lluvia traería consigo una estilización cognitiva de la expectativa, y eso no era posible en aquel siglo. Pero aunque la lluvia no llegue, la expectativa se mantiene contrafacticamente, porque la carencia de lluvia se explica por medio del concepto de pecado." Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 147.

Una cultura con primacía retórica tiene como objetivo fundamental moralizar y no conocer, o dicho de otra manera, su forma de conocimiento es moralizante, por esto la relación peculiar en la filosofía escolástica entre *verdad*, *bondad* y *belleza*. Es decir, la verdad debe ser buena y moral, mientras que la modernidad separa estas tres esferas: la ciencia, el derecho y el arte.⁸

El discurso cristiano, como un sistema organizado de pensamiento, tuvo una relación especial con la textualidad, se centró en textos y tomó sus metáforas y tropos de ellos. El cristianismo se modeló en el lenguaje⁹ a partir de la narración de acontecimientos como la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, de ahí que las narraciones de los milagros de los santos sean reformulaciones de todo este mundo milagroso.¹⁰

Por todo esto, acepto la verdad que surge de esta lógica de pensamiento, pero entiendo que no es mi lógica de verdad. Asumo como verdadero lo que las narrativas nos muestran como milagroso. Para estos hombres y mujeres, los milagros ocurren y se transmiten por la narración que se hace de ellos, que es finalmente lo que nosotros tenemos. El milagro vendría a ser una puesta en narrativa de lo verdadero en sentido literal, analógico, anagógico (moral) y escatológico (particularmente el evento del martirio, del cual hablaremos). Los santos y santas repiten lo que la narrativa bíblica posibilita. En

⁸ Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 151.

⁹ Cfr. Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*.

¹⁰ Alain Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Ver capítulo 1.

un primer momento fueron los apóstoles quienes operaron milagros. En sentido anagógico (moral) corroboraban lo moralmente verdadero y, en última instancia, evidenciaban su propio destino escatológico: su estancia definitiva en el reino celestial.

Desde estos presupuestos abordo el mundo en el cual los milagros ocurren. En el Antiguo y en el Nuevo Testamento se encierra todo lo posible y lo imposible o sobrenatural.

2. El milagro a partir de la primera religión revelada: la cultura judeocristiana

El culto a los muertos era una práctica fuertemente instalada en la cultura grecorromana, pero una nueva significación comenzó a operarse en el seno de este cuidado por los muertos. De esta cultura permanecía la práctica de celebrar con un ágape muy importante el aniversario de la muerte del familiar. En esta sociedad, la memoria por los antepasados era resguardada y celebrada el día del fallecimiento, y no la del nacimiento del personaje. El cristianismo conservará esta fecha de rememoración por considerar que era el momento en que se celebraba el nacimiento a la eternidad. Esto era particularmente conmemorado en la fecha de la muerte de los primeros mártires.

En el mundo romano, la conmemoración de la muerte del familiar era una costumbre que pertenecía al ámbito de lo privado, es decir, ni el estado ni ninguna institución religiosa específica tenían injerencia en estas prácticas. Los recién convertidos no eliminaron sus prácticas funerarias, al contrario, las conservaron y

cada aniversario de la muerte del familiar se reunían celebrando un festín en memoria de éste. Esta celebración seguía perteneciendo al ámbito de lo privado.

En el contexto de las persecuciones se comenzó a dar la práctica de resguardar piadosamente los restos de quienes habían muerto dando testimonio de su fe. La primera constatación de este nuevo cuidado por los restos de un mártir data de las actas de san Policarpo en el año 156.¹¹ Las persecuciones romanas en contra de la nueva religión habían sido especialmente duras en la parte oriental del imperio, en Occidente habían sido menos numerosas.¹² Al organizarse las iglesias cristianas, a lo largo y ancho del Mediterráneo va a darse un trato especial a aquellos restos de quienes dieron prueba de esta *virtus* (una especie de fuerza) que permanece en sus restos como testimonio de que gozan ya de la gloria eterna. Los mártires, mediante su muerte violenta, comparten ya la gloria eterna, pues emularon con su muerte la del Salvador. Es por esta analogía que sus restos o reliquias pueden operar milagros.

La primera vez que la palabra mártir (*martus* en griego, testigo)¹³ es utilizada para nombrar a alguien que muere por una causa —en este caso sus creencias— aparece a finales del siglo II, antes era sólo testimonio, *testus*, *superstes*, en latín. Ahora se utilizaba para referirse a personas que habían dado su testimonio a través de su “bautismo de sangre”, es decir, de su muerte violenta, misma que igualaba la manera en la que Cristo había redimido

¹¹ René Aigran, *L'hagiographie*, p. 13.

¹² No estamos diciendo que no las hubo: hay que recordar a los mártires de Lyon y Tarragona.

¹³ François Hartog, “El testigo y el historiador”, pp. 49, 51.

a la humanidad y, como su resurrección era la prueba de la Redención, estos mártires lo emulaban ahora gozando ya con Él del paraíso celestial.

El milagro, a partir de las reliquias, se justificaba por medio de una analogía. Esta vez provenía del Antiguo Testamento. La correspondencia la encontraron en II Reyes 13: 20, 21.¹⁴ Como esto ya había sucedido en el Antiguo Testamento, podía ocurrir nuevamente. La palabra mártir tendrá desde ese momento una nueva connotación, significando ahora: quien goza ya de la bienaventuranza eterna. De alguna manera se considera que estos restos comparten un doble lugar, pues al lograr su salvación participan tanto del reino de Cristo celestial, como del lugar terrenal: el *locus* donde descansan sus restos. Con esto se produce la bilocación de estos seres humanos especiales, inusitada e impensable hasta entonces: la unión de lo celestial con lo terrenal; es por ello que realizan milagros, prodigios, exorcismos y curaciones. *Locus* significaba lugar donde reposaban estos personajes y, a la vez, también se nombraba con esta palabra a sus reliquias.¹⁵

Como en los Evangelios no se explicaba nada del cuidado por los muertos, las costumbres funerarias de visitar la tumba,

poner ofrendas en recuerdo de ellos y festejar su aniversario luctuoso, aunque a algunos teólogos les molestaba¹⁶ (pues veían una continuidad con las prácticas paganas) fue un hecho cotidiano que no se eliminó en el paleocristianismo. La tumba era por antonomasia el lugar privado de la familia.

Los cristianos de estos tiempos, ahora lo sabemos, no tuvieron sus propios cementerios. Tradicionalmente se inventó la creencia de que las catacumbas eran el lugar particular de entierro de los cristianos. Incluso se dio la bella invención de que eran lugar de reunión en tiempos de persecución. Grandes especialistas¹⁷ han venido a demostrar que las catacumbas eran los cementerios colectivos de los romanos y que, en algún momento, los cristianos también las utilizaron como cualquier romano más.¹⁸ Incluso la palabra cementerio no denominaba la noción que hoy tenemos de ella. La palabra *koemeterion*, del griego, significaba únicamente tumba.¹⁹ En estos tiempos se empezó a dar la costumbre de querer enterrarse junto a uno de estos mártires que, estando ya en presencia de Cristo, podían interceder por ellos a la hora del juicio final.²⁰

¹⁴Eliseo murió y fue sepultado. Por entonces hacían incursión en la tierra, y un año y otro, las tropas de Moab, y sucedió que mientras estaban unos sepultando a un muerto, vieron de pronto venir una de estas tropas y arrojaron al muerto en el sepulcro de Eliseo y se fueron; y en cuanto el muerto llegó a tocar los huesos de Eliseo, resucitó y se puso de pie.”

¹⁵Esos *loci* indicaban exactamente donde cielo y tierra se tocaban, coincidían. El santuario que contenía la tumba o una reliquia se denominaba simplemente *Locus sanctorum*. Lugar donde las leyes se suspendían. Peter Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, p. 11.

¹⁶Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. Cfr. sobre todo la parte que dedica a Tertuliano.

¹⁷Eric Rebillard, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*.

¹⁸Utilizo la palabra romano en sentido general: toda persona que fuera ciudadana del imperio, ya residiera en el norte de África, en Sicilia, en Medio Oriente, etcétera y no en el sentido de habitante de la ciudad de Roma. Este tipo de “cementerio” existió en la antigüedad, así como los columbaria.

¹⁹Cfr. Erick Rebillard, “L'Église de Rome et le développement des catacombes. À propos de l'origine des cimetières chrétiens”, p. 742.

²⁰Peter Brown, *op. cit.*, p. 57, nota 36.

Mientras duraron las persecuciones (la última se dio a principios del siglo IV) las catacumbas albergaron a muchos difuntos cristianos. Peter Brown, en su ya célebre libro *The cult of the saints*, explica que estos “*amici de Cristo*” reproducían las relaciones clientelares del patrono con sus protegidos, es decir, los santos como ya estaban en el cielo y gozaban de la presencia divina eran seguros intercesores para quienes no se sentían capaces de dar el mismo testimonio de sangre de los mártires. A la larga y ya sin persecuciones, estos personajes serían los santos patronos, los amigos de Cristo, que podían operar milagros y curaciones pues intercedían por los fieles como los *patroni* terrenales lo hacían a diario con su clientela. Esto no es un pequeño cambio; las figuras que unían cielo y tierra (ángeles, *daimones*, *genius*, lares, penates y demás divinidades tutelares), no eran, en estricto sentido, seres humanos ¡y ahora eran hombres y mujeres muertos! El gran acierto de la Iglesia, cuando el cristianismo dejó de ser perseguido, fue que los obispos ejercieron el control de estos cuerpos. En vez de ser los restos de los mártires y confesores parte del culto funerario familiar, pasaron a ser propiedad de la Iglesia. Obispos con una gran visión de futuro, como Ambrosio de Milán, en el año 386,²¹ hicieron trasladar los restos y osamentas de mártires recién descubiertos a sus basílicas y lograron de esta manera que el culto de estos restos ya no fuera familiar. Pasó entonces a ser un culto de la Iglesia. Los obispos se volvieron los grandes administradores de la época. Ahora sí se podía justificar el gran festejo en su *dies natalis*, su nacimiento a la vida eterna, el día de su muerte, el

día para hacer grandes banquetes que eran ofrecidos a los santos patronos por toda su familia: la comunidad cristiana. Brown²² se refiere a los obispos como “grandes empresarios”, pues fueron ellos quienes canalizaron este culto en favor de la Iglesia. De ahí en adelante fue penalizable pretender la propiedad de los restos de un mártir en beneficio propio. La Iglesia y sus santos patronos fueron los administradores de la nueva división social que impuso la Iglesia: los ricos y los pobres, y ella fue la que administró las limosnas para repartirlas entre los pobres.²³

Los mártires, y luego los santos en general, operaron una complicadísima elaboración de la “mentalidad” pagana que contaba con una serie de seres invisibles como ángeles, demonios, lares, *genius*, etcétera. La delicada red que unía a los muertos paganos con sus propias familias en ágapes y otros cultos privados sería prerrogativa de las iglesias, que unirán definitivamente los restos mortales de los santos con los altares (tumba-altar). Los nuevos santuarios albergaron en su interior los restos de los mártires. El mapa de la cristiandad occidental se reformuló por los sucesos (milagros, curaciones, exorcismos) que ocurrían en ellos.²⁴ Lo que el cristianismo vino a trastocar fueron los límites, antes infranqueables, entre vivos y muertos, así como entre lo terrenal y lo celestial. El gran esfuerzo por explicar teológicamente el milagro (la teología es

²²Cfr. Peter Brown, *op. cit.*, p. 38.

²³Cfr. el último libro de Peter Brown, *Through the eye of the needle*.

²⁴Peter Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Sobre todo, capítulo 6.

²¹Victor Saxer, *op. cit.*, p. 240.

pensada como “la” ciencia) en Occidente la dio Agustín de Hipona.²⁵

²⁵La explicación teológica que se da en el cristianismo occidental siguió durante la Alta Edad Media la interpretación de Agustín de Hipona. Según Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, y Benoît Bourguine, “Le miracle dans la théologie fondamentale classique”, estas explicaciones están explicitadas en los textos de Agustín: *De Genesis ad litteram* y de *De Trinitate*, *De Utilitate credendi* y *La ciudad de Dios*. Agustín se refiere a los milagros con varias palabras: *signa*, *portenta*, *virtutes signorum monstra*, *magnalia*, *mirabilia* y *mira*. Para el obispo de Hipona las razones de la Creación estaban contenidas en las *seminun semina* y las *seminales rationes*. Es decir, dentro de la propia creación estaban contenidas todas las posibilidades, que a veces causaban milagros y que parecían estar en contra de la naturaleza, pero de hecho eran inherentes a ella. Toda creación, por consiguiente, era entonces tanto natural como milagrosa. Para Agustín había actos maravillosos de Dios mostrados en los acontecimientos del mundo, pero ellos no eran opuestos a la naturaleza sino eran la realización de esas razones escondidas dentro de la naturaleza, por eso, toda ella era potencialmente milagrosa. Hay tres niveles de maravillas: las provocadas por los actos visibles y diarios de Dios, vistos por los hombres como signos de la bondad de Dios; las provocadas en el ignorante, que no comprende cómo funciona la naturaleza y se sorprende con lo que un hombre sabio no, y las maravillas provocadas como milagros genuinos, manifestaciones del poder de Dios, no *contra natura* sino *praeter naturam*. Dios no entra en contradicción con la naturaleza de los seres tal y como salieron de sus manos desde el primer día. Él actúa en virtud de una disposición puesta en ellas desde la creación. Los milagros no son, pues, obras divinas en contra de la naturaleza por Él creada. Mediante la noción de “razones seminales” tomada del estoicismo y del neoplatonismo, explica cómo Dios ha colocado en las creaturas potencialidades que se prestan a dos especies de desarrollo; uno ordinario, según el curso normal de la naturaleza —la razón seminal de un ser se identifica entonces con la ley de su desarrollo; otro, extraordinario, según una posibilidad escondida en ella desde su creación. El milagro corresponde a la puesta en obra de esta potencialidad insólita, que deja de ser milagro explicado desde aquí. Sin embargo, continúa el obispo de Hipona: si Dios creó el tiempo y todas las cosas, no quiere decir que después de la Creación, Dios deje de actuar en ella. Agustín to-

Pero, ¿cómo se había pasado de la antigua repugnancia de los muertos a una nueva familiaridad con ellos? “Por la fe en la resurrección de los cuerpos, asociada al culto de los antiguos mártires y de sus tumbas”, nos contesta Philippe Ariès, en su ya legendario y bello libro.²⁶

Para el Occidente cristiano, que recibió a los nuevos pueblos que llegaron para quedarse en los territorios de Europa occidental, la cristianización y las prácticas funerarias tomaron un camino particular. Se empezaban a configurar unas prácticas que la Iglesia iría monopolizando poco a poco. El cuidado por los muertos, su memoria y su “culto” fueron absorbidos por la Iglesia, quien tuvo el poder de decir quién se enterraba en un campo santo y quién no. Con esto decidía quién moría dentro de la Iglesia y quién no, en otras palabras, disponía quiénes tenían acceso a la salvación eterna. Siglos más tarde esto derivaría en la intercesión por los muertos en el tercer lugar, aquel representado por el purgatorio a fines del siglo XII,²⁷ y culmi-

ma el versículo del evangelio de Juan (5,17) que justifica: “Mi padre sigue obrando todavía. Y por eso yo obro yo también.” Agustín, sin embargo, en el último libro de *la Ciudad de Dios* nos viene a hacer toda una relación de los milagros realizados por las reliquias de los santos. Prácticamente la llegada de las reliquias de san Esteban a Uzalis lo habían puesto frente a los portentos realizados por sus restos. Los pensadores del siglo XVIII se lo reprocharán, pues pensaban, desde su contexto, que era el del deísmo, que se perdía el esfuerzo reflexivo tan importante que había sido alcanzar el monoteísmo. Desde ese momento, la hazaña de los primeros cristianos se perdía “al cristianizarse las masas incultas, que se decantaron por el politeísmo, encarnado en la creencia de los santos y sus milagros y reliquias. Cfr. Peter Brown, *The cult of the saint. Its rise and Function in Latin Christianity*, p. 15.

²⁶Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, p. 34.

²⁷Cfr. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*.

naría con la celebración universal de los fieles difuntos el 2 de noviembre (siglo XI).

Como hemos visto, las reliquias de los mártires y santos fueron fundamentales para el cristianismo de la temprana Edad Media. Fueron el equipamiento fundamental de altares, juramentos, empuñadura de espadas... Eran fuente de milagros, expelían olores gratos, sanaban a los enfermos, etcétera. Las *translationis*, relatos de traslados de estas reliquias, son tratadas por Gregorio de Tours que ya da cuenta de ellos. Los traslados de reliquias son un género mixto que oscila entre la *vitae*, las crónicas y los anales.²⁸ Muchos de ellos están conectados con la memoria de dedicaciones de iglesias y otras formas de procesiones. Estos relatos, más inclinados a dar testimonio de los poderes de las reliquias, eran la forma más común de “canonizar” al santo. Era un proceso que no pasaba por Roma. El obispo del lugar era quien formalizaba esta “canonización”. En el siglo IV se nos da ya testimonio de estos traslados. Uno de ellos es la invención de santa Cruz por santa Helena, texto muy conocido en Occidente desde épocas tempranas y que provee de detalles que serían muy comunes en otros traslados, aunque pueden ser muy variados.²⁹

La *translatio* se escribía para decir cómo había sido adquirida la reliquia, así como para hacer aceptable la presencia del cuerpo de un santo en un monasterio lejano, pues el robo y los traslados de reliquias ocurrían cotidianamente en este universo. Desde luego hubo disensiones en la sociedad cristiana, pues no todos aceptaban los milagros de las reliquias.

Vigilancio (siglo IV), Claudio de Turín (español que nació a mediados del siglo VIII) o Juan Calvino (XVI) las desechan por vanidad o devoción idolátrica. Siempre hubo gente que pensaba diferente. Sin embargo, la homogenización vino con la Reforma Gregoriana. En los siglos X y XI los santos extendieron su poder de protección y fueron foco de los movimientos de paz.

3. La Reforma Gregoriana y la canonización papal

En el siglo XIII surgió la necesidad de repensar la distinción entre lo sobrenatural y lo natural. Esto se debió a que por primera vez Roma pretendió el monopolio de decir qué es milagro y qué no lo es. Esta cuestión delimitaba finalmente quién accedía a los altares, es decir, quién podía ser intercesor frente a Dios, del milagro. El nominativo de santo sólo lo ostentaría quien la Santa Sede decidiera. Así comenzaba la historia de un proceso para “canonizar” a los personajes que operaran milagros.³⁰ Desde luego, se entiende que el milagro es realizado por Dios, y es mediante la intercesión de este personaje, que Dios los lleva a cabo.

Este proceso se desarrollaba a partir de la iniciativa del obispo ordinario (o del metropolitano) del lugar donde el santo había muerto. El papado aceptaba abrir una averiguación, únicamente si se apoyaba por un número suficiente de súplicas de

²⁸Paul Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the Central Middle Age*, p. 11.

²⁹*Ibid.*, p. 12.

³⁰Es preciso insistir: es el proceso el que fabrica al santo, pues es éste el resultado escrito de un procedimiento y de un interrogatorio oral, aunque también es un objeto material (papel y tinta) organizado, que utiliza un lenguaje y unas prácticas discursivas. Cfr. Didier Lett, *Un procès de canonization*.

personalidades influyentes, tanto laicas como eclesiásticas. Es significativo que desde esta época los procesos de canonización tendieron a volverse motivo de Estado, y tanto monarquías como prelados de una nación unían sus esfuerzos para abrir “una causa”. La última palabra descansaba en la decisión del pontífice. Uno de los rasgos más importantes de este proceso era basarse en interrogatorios: preguntas formuladas por el clero romano. Era un proceso que seguía las pautas de los procesos judiciales, es decir, obedece a una “juridización” que se extendía a todos los ámbitos de la sociedad. Incluía, por ejemplo, la supresión de los juicios ordálicos³¹ y el establecimiento de la Inquisición (contra los herejes principalmente).

En los procesos de canonización,³² se preguntaba a los testigos si los milagros operados eran sobre o contra natura.³³ Esto es significativo pues el concepto *supranaturam* hace su emergencia en estos siglos.³⁴ Lo sobrenatural tendrá un éxito contundente; aparece contemporáneamente con el surgimiento de los mendicantes, la escolástica y la Reforma Gregoriana. De aquí en adelante formó parte del

vocabulario del milagro. Tomás de Aquino fue el pensador que más influyó en la teología de este tiempo. Él tendió a remplazar muchas distinciones con el binomio natural/sobrenatural. Desde el siglo XIV, será muy común encontrarlo en las lenguas vernáculas.³⁵

Para mantener su preeminencia en la sociedad, el clero de estos siglos debió repensar profundamente su relación con el mundo laico, reafirmando y precisando los instrumentos de mediación que tenía y dándose otros nuevos. Este trabajo se completó en los siglos XII y XIII, con el desarrollo de la teología de los siete sacramentos (sobre todo la confesión auricular y la obligación de hacerlo, al menos una vez al año), el culto eucarístico (también obligatorio anualmente), el matrimonio, el surgimiento del purgatorio y de la predicación. El culto a las imágenes y las reliquias será conservado con un control más severo por parte de la Iglesia.

Cuando resurgieron las ciudades, hacia el siglo XII, la difusión de la cultura árabe había extendido sus vínculos con Occidente. El saber de Aristóteles se difundió a partir de su recepción árabe; luego llegaría directamente del griego. Con ello se dará una nueva explicación teológica del milagro. Esta recepción quedó más claramente formulada por la filosofía escolástica de Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura y culminó con Tomás de Aquino.³⁶

³¹ La prohibición de estos juicios eran otra señal del proceso que se operaba en toda la sociedad cristiana occidental. La verdad ordálica dejaba en manos de la comunidad el consensar, mediante la valoración de estas pruebas, si Dios se inclinaba ante tal o cual decisión. Cfr. Thomas Head, “Saints, heretics and fire: finding meaning through the ordeal”, en Sharon Farmer y Barbara H. Rosewein, (eds.), *Monks and nuns, saints and outcasts*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2000.

³² El “proceso clásico”, con todas sus etapas, quedó conformado hasta el siglo XVII, con Urbano VIII. Cfr. Christian Renoux, “Une source de l’histoire: de la mystique moderne revisitée: les proces de canonisation”, p. 189.

³³ Robert Bartlett, *The natural and the supernatural in the Middle Ages*, p. 10

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ En *De potentia*, Tomás de Aquino distingue entre aquellos milagros que están por arriba de la naturaleza (*supra naturam*), los que son contra la naturaleza (*contra naturam*) y los que están más allá de la naturaleza (*praeter naturam*). Como ejemplo de milagro sobrenatural, menciona aquel en el que Dios concede materia con una forma en que la naturaleza es incapaz de conseguir: encarnación

¿Cómo controlar lo milagroso frente a los procesos centrífugos e incontrolados? En una época en que la Iglesia se redefinía en todos los ámbitos, el monopolio de canonizar a los personajes que hacen milagros no es un evento menor. Antes que nada, se comienza a exigir que sean probadas las virtudes de los candidatos a santos y que se demuestre la reputación de santidad del servidor de Dios. En 1234 se decreta la reserva pontifical para proponer el culto de futuros santos y se instituirá un proceso que indague sobre la producción de los milagros efectuados por

del Verbo, o cuando la naturaleza puede convertir la materia en cierta forma sin importar cuál sea su materia particular (es una acción inmediata de Dios). Un milagro es *contra natura* cuando la disposición de lo material ocurre y contradice lo que normalmente sucede: cuando una virgen da a luz. Un acontecimiento *praeter naturam* es cuando Dios produce un efecto que la naturaleza puede producir, pero Él lo hace de tal manera, que nadie puede alcanzarlo según la naturaleza. Esto ocurre cuando la naturaleza carece de herramientas suficientes para lograrlo; como cuando Cristo convierte el agua en vino; cuando ocurre una plaga, pero ésta es mayor que cualquier otra: la plaga de ranas en Egipto, o cuando un acontecimiento sucede en menor tiempo de lo normal: curación con la invocación del santo. En estos últimos ejemplos, Tomás prefiere, a comparación de Agustín, ver el milagro, no como una aceleración de la naturaleza, sino como una suspensión del proceso natural de la naturaleza. Cfr. Michel Goodich, *Miracles and wonders. The development of the concept of miracle, 1150-1350*, pp. 19-20. Por otro lado, Tomás insiste en que la finalidad del milagro es el testimonio de la verdad. "Los verdaderos milagros no pueden suceder más que por el poder divino: Dios los produce para la utilidad de los hombres con dos fines, confirmar la verdad predicada, y mostrar la santidad de un hombre que Dios quiere proponer como ejemplo de virtud." (*Suma teológica IIa II ae q 178*) Esto reafirmaba otra distinción importante: la que se da entre milagro y magia. Cfr. Alain Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, p. 129. Los verdaderos milagros son peticiones de alguien a Dios. Ellos eran los santos.

los santos. En el futuro esta instancia será la llamada Congregación de Ritos (1588).

Es frecuente pensar que el nacimiento de la canonización pontifical ocurre en 993, pero, nos dice André Vauchez,³⁷ el término *canonizare* apareció, por primera vez, en un texto del siglo XI. Con la Reforma Gregoriana la centralización comenzó su marcha. En una primera instancia sólo se buscaba la canonización para dar un lustre suplementario al santo. Las cosas comenzaron a cambiar a partir de Gregorio VII (siglo XI). El siglo XII constituyó un siglo de transición, progresó el proceso de canonización pontifical, aunque no dejó de existir la *translatio* obispal que tenía valor definitivo como canonización; sin embargo, la prerrogativa papal ya empezaba a poner en duda estos traslados. Hasta el siglo XI, el culto de los santos había permanecido como un dominio marginal de la iglesia regido esencialmente por la costumbre.

En el IV Concilio de Letrán (1215) se tomó el decreto de un sínodo de la época carolingia y se insertó en el Decreto de Graciano, que prohibía venerar las reliquias descubiertas recientemente sin la autorización del *princeps*; pero, si en el XIII el *princeps* era el pontífice, en el IX era desde luego el emperador. En la segunda mitad del XIII la canonización papal deja atrás el traslado de reliquias como acto decisivo de canonización y comienza un periodo de definición por parte de la Santa Sede.³⁸

Para Inocencio IV (1243- 1254):

³⁷ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

canonizar consiste en decidir con toda regularidad y de manera canónica que un santo sea honrado como tal, es decir, que le sea dado un culto solemne como se le da a los santos de la misma categoría. Si se trata de un confesor, que se celebre para él el oficio de confesor; si se trata de un mártir igual, y así sucesivamente.³⁹

No obstante estas prescripciones, hasta el siglo XVI los obispos continuaron con la iniciativa de los traslados de reliquias y todavía la opinión pública tendía a confundir traslado y canonización, incluso a acordarle más importancia al traslado. En los últimos siglos de la Edad Media gran cantidad de nuevos cultos no fueron ni aprobados ni reprobados por la Santa Sede, y se desarrollaron localmente con toda libertad. Esto es indicativo de la lentitud para imponer los criterios de Roma.

4. Corroboración del milagro en los procesos de canonización

La entrada en escena del papado iba acompañada de formas de control que antes no detentaba. Esto incluía el monopolio de la verdad. La canonización implicaba, desde luego, decidir sobre el milagro. Un primer requisito que pedía la Santa Sede para comenzar el proceso de canonización era la redacción de una *vita*, es decir, la narración de la vida del santo o santa. No hay santo sin "biografía" del personaje. Para nuestra finalidad esto es muy importante. Hoy sabemos que no hay relato neutro.⁴⁰ Narrar

³⁹André Vauchez, *ibid.*, p. 35.

⁴⁰Hoy, inclusive, se ha puesto en duda la universalidad de la narración, en el sentido de que los modos de narrar son distintos en cada época: "la narración es una operación social y no una operación

implicaba, desde un mundo que modelaba sus saberes desde la retórica, ajustarse a las posibilidades narrativas que tenía esa sociedad, y éstas se organizaban en tres modelos: el género deliberativo, el epidíctico y el judicial.⁴¹

He analizado en otro lugar que estos relatos de santos no comparten, en forma "pura", uno sólo de estos géneros, pero definitivamente están organizados desde este pensamiento. La diferencia con la forma como la sociedad moderna estructura su verdad es radicalmente diferente de la que estamos hablando. Es en este sentido en el que me ubico desde el "giro lingüístico": las percepciones sólo pueden ser socializadas (comunicadas) por el lenguaje, y éste presupone tres niveles en la comunicación: el nivel sintáctico, el semántico y el pragmático.⁴² Si antes de este "giro" la ciencia siempre se formuló pensando en la existencia de un solo tipo de enunciados, los constatativos (que sólo se fijaban en el nivel sintáctico y en el semántico), hoy la pragmática ha venido a complicar la comprensión de todo texto y, desde luego, *más evidentemente* la de los textos "histó-

de la conciencia [...] por lo tanto hay que elaborar un concepto de narración que tome en cuenta los condicionamientos sociales. Debe quedar claro que estos condicionamientos sociohistóricos se manifiestan en la función y estructura de la narración, son comunicativos". Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, pp. 251-252.

⁴¹María del Carmen Ruiz de la Cierva, "Los géneros retóricos desde sus orígenes hasta la actualidad", en http://www.rhetorike.ubi.pt/oo/pdf/carmen-los_generos_retoricos.pdf [consultado el 7 de junio de 2015]. Los tres géneros que enuncia Aristóteles son: el deliberativo, el epidíctico y el judicial. Si la *vita* está construida bajo el paradigma del epidíctico, el proceso de canonización se insertaría como realizado a partir del judicial.

⁴²Cfr. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*.

ricos”.⁴³ Es decir, una narrativa comparte con la literatura la tropología: la “modalización”⁴⁴ del lenguaje, misma que le impide asignarle a los enunciados *únicamente* una función “constatativa”.

Dicho todo esto, uno de los primeros criterios de garantía sobre quién había realizado milagros era el recabar información sobre los prodigios y portentos que se le atribuyen al personaje que se quiere postular como santo. En muchas regiones estos criterios fueron: don profético en artículo mortis, muerte en olor de santidad y poder taumatúrgico. A partir de este momento, el milagro se testimonia, se sopea, se valora y se corrobora mediante el testimonio. Testimoniar es “hacer decir” a alguien que vio el milagro. Ésta es la primera instancia, pero cuando ya no hay quien dé testimonio de vista, será quien haya oído de quien vio, quien dé el testimonio.

La canonización incluía necesariamente el milagro. Sin milagro no hay santo. La cuestión era cómo certificarlo. Es en este contexto donde nace el procedimiento bajo la fórmula de un proceso judicial.⁴⁵ Es decir, una averiguación a base de preguntas y respuestas a los testigos presenciales y a los de segunda y tercera ins-

tancia. Esta averiguación se hacía bajo juramento, ya que si el testigo mintiera cometería perjurio, falta capital en esa época.⁴⁶ La intención de esta primera “biografía” es juzgar si la *vita* apoyaba la intención pastoral que presidía a toda canonización. El primer requisito era asegurar que la vida del santo fuera trazada a manera de suscitar la imitación de virtudes y que no fuera tachada de historias extravagantes y poco edificantes.⁴⁷

El acta notarial, ampliamente conocida en Italia en el siglo XII, fue un elemento importante en el proceso; sus caracteres fundamentales ya estaban presentes desde aquí, pues el acta tenía un valor de instrumento público. El problema era el de las pruebas de santidad; se necesitaba una evidencia que fuera aprobada desde dos cuestiones fundamentales: la virtud de costumbres y la verdad de los signos (obras de piedad en vida, y las manifestaciones de los milagros después de la muerte).⁴⁸ La averiguación preliminar debía demostrar que los numerosos milagros se producían en la tumba del santo; en este paso no era necesario probar la realidad de esos milagros, pues eso constituía el proceso de canonización. Esta averiguación, llamada en la época *processus* o *informatio in partibus*, se confiaba a tres comisionarios, entre los cuales se encontraba, en principio, al menos un obispo.⁴⁹ La indagación se hacía generalmente donde se encontraba la tumba del santo y donde se

⁴³Desde la aparición del texto de Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, la consideración de la retórica ha venido a trastocar las evidencias de la historia. El modelo más elogiado de la puesta en práctica de la explicación pragmática es el bello libro de François Hartog, *El espejo de Herodoto*.

⁴⁴La noción de modalización se refiere a que todo enunciado construye una forma de intersubjetividad institucional entre los interlocutores.

⁴⁵No es coincidencia que la Santa Sede extienda esta lógica de monopolio a los procesos inquisitoriales y a la justicia (prohíbe, como lo hemos dicho, la justicia ordálica). La “juridización” obedece a la centralización de todo aquello que hable de lo verdadero.

⁴⁶Sin embargo, nos dice José Luis Sánchez Lora (“Hechura de santo: procesos y hagiografías”, pp. 349), que “en el juramento basta la verdad moral y ésta queda a salvo si el testigo tiene certeza moral, y para ellos es suficiente que jure lo que tenga por más probable.

⁴⁷André Vauchez, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁸*Ibid.*, p. 43.

⁴⁹*Ibid.*, p. 50.

producían los milagros que habían dado nacimiento al culto, luego se extendía a los lugares donde había pasado su existencia. Los comisarios eran acompañados de religiosos, generalmente mendicantes, para asistirlos y asegurar la regularidad del procedimiento. Entre ellos se reclutaban los intérpretes, que traducían a las lenguas romance las preguntas de los comisarios, elaboradas en latín y cuyas respuestas en romance serían traducidas y puestas por escrito nuevamente en latín.

La averiguación, sin embargo, ponía más énfasis en los milagros, aunque también se averiguaba sobre la fama y extensión del culto. La meta era recoger las indicaciones sobre las circunstancias de cómo se producían los milagros. Ya elaborada la averiguación, el Papa confiaba a uno o muchos cardenales el examen del dossier. Esto podía durar años. Mientras tanto, los cardenales preparaban una relación o *relatio* para sus colegas y en este nivel es en el que se expresaban todas las reservas y dudas. Más tarde el Papa reunía un consistorio secreto donde se conocían las opiniones, luego, en un segundo momento, se consultaba para la sentencia y, después, en un tercer consistorio (éste era público), si era positivo, se inscribía al nuevo santo. Después de esto se daban las solemnes bulas y se instruía al obispo del lugar a celebrar solemnemente la fiesta del santo.⁵⁰

En esta perspectiva típicamente gregoriana –la necesidad de un control y de la búsqueda de autenticidad– el proceso se recargaba en la verdad del milagro. ¿Pero cómo comprobarlo? La respuesta estaba en el testimonio, es decir, era la calidad o cualidad de la narración de alguien

que aseguraba haber visto el portento y su deposición deberá ser avalada (sopesada) por su calidad de testigo. Haber visto transmitía una certeza mayor que la de haber oído. Decir que se ha visto, probaba el haber presenciado el portento. El testigo venía a testimoniar en su lengua materna, oralmente. ¿Pero, qué implicaba ponerlo por escrito? La escritura, como la palabra, es una técnica de comunicación distinta de la oralidad. Aunque no se puede reducir un mensaje al medio material de su transmisión, todo cambio en los sistemas de comunicación tiene efectos importantes sobre los contenidos transmitidos.⁵¹ La escritura permite conservar las palabras de los testigos pero los transforma por un proceso de abstracción y de selección. Construye un dispositivo espacial de selección de la información y un nuevo tipo de clasificación: la semejanza morfológica. La puesta por escrito tiende a borrar las contradicciones y destila de los relatos los factores de semejanzas que no existían en su forma oral. Además, entre las profundas alteraciones provocadas por las metamorfosis entre lo dicho y lo escrito,⁵² dos aspectos merecen ser estudiados: el impacto del paso de lo oral a lo escrito y el del romance al latín.⁵³

El derecho medieval manifiesta una neta preferencia por el testimonio oral,

⁵¹“Las tecnologías de la comunicación configuran las estructuras cognitivas y, segundo, la ciencia es el resultado de un cambio tecnológico en los medios de comunicación, es decir, la ciencia sólo es posible después de la invención de la imprenta.” Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad a la racionalidad impresa”, p. 15.

⁵²Cfr. E. A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente*.

⁵³Para la historia de la construcción de un proceso cfr. Didier Lett, *Un Procés de canonisation au Moyen Age*.

⁵⁰*Ibid.*, pp. 53-66.

"por la voz viva" a expensas de la voz muerta (la escritura): "Es más digno de fe, lo es que dicho de viva voz y sobre juramento que la supervivencia del documento escrito mismo." (*Novela 73 del Código Justiniano*) Inocencio II confirma el adagio e Inocencio IV escribe que "sólo los testigos son de derecho natural, y es sólo por artificio de derecho, un milagro de derecho positivo, que se puede dar la piel de un animal muerto como referencia a lo real."⁵⁴ (Habla, desde luego, de lo escrito en pergaminos). La voz en la Edad Media es una *auctoritas*, en el sentido medieval de garantía. En el marco de un procedimiento inquisitorial, cuya meta es hacer decir la verdad, la palabra de los hombres y mujeres, consignada en un proceso de canonización, se parece a la palabra de Dios, es similar a la verdad ordálica, prohibida desde el siglo XIII. Ambos medios certificaron la verdad medieval (la primera hasta la Reforma Gregoriana y la segunda a partir de ella).

Alain Boureau distingue una escala de indicios de verdad que pasan por lo revelado (texto escriturístico), autorización (padres de la iglesia), autenticación (narrador que dice "yo vi, yo constaté") y el alegado *dicitur*, que se acerca al rumor. La autenticidad de un episodio procede de un contrato de creencia (o de veracidad) establecido entre el narrador y sus *auditore/lectore* que se apoyan en una garantía: una *auctoritas*.⁵⁵ La averiguación *in partibus* se hace para decir o hacer decir. El discurso realizado en primera persona es transformado en un relato hecho en tercera persona del singular. En él hay indicios de oralidad y este efecto revierte un estatuto

particular que corrobora la superioridad de lo oral, pero a pesar de todo esto, la redacción del proceso verbal que será la prueba en la Santa Sede, está como paso de una lengua a otra. La lengua en la que el notario formula la pregunta es en latín, pero el testigo contesta en romance. Luego traducirá esto al latín, pasando por la adaptación a la jerga jurídica. La fuerte influencia del notario se nota cuando se pregunta sobre la fama *santitatis*. Ellos, los notarios, juegan un rol esencial en el proceso pues ajustan el testimonio oral a una forma jurídica propia. La justicia está "formalizada" y de ahí resulta la estandarización de las deposiciones que dan la impresión de realidad en el mismo proceso: siempre la misma declaración. Es la "forma" la que garantiza la verdad. No es el relato de una historia que dan nuestros documentos, sino es más el discurso de un procedimiento. Muchos de los testigos son letrados y testifican en latín; otros, la mayoría, no. El notario escribe una lengua que no hablan. Hay palabras que se resisten a la latinización, como los términos médicos y toponímicos. En general, la oposición no está entre los testigos que dominan la escritura y rechazan las palabras y la gramática vulgar. Se trata más bien de una oposición de lengua entre los que la hablan y los que la escriben. Los notarios utilizan el latín vulgar, salido de la lengua notarial.

Con toda esta documentación producida los testigos deponen, bajo juramento, su identidad, su presencia física, su palabra y su cuerpo son sus pruebas. En el testimonio: "Fenómeno oral que implica instancias de enunciación y condiciones de recepción",⁵⁶ se constata el contexto en el cual las palabras son solicitadas, oídas,

⁵⁴*Ibid.*, p. 260.

⁵⁵Alain Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, pp. 35-36.

⁵⁶Didier Lett, *op. cit.*, p. 217.

recibidas y consignadas por escrito. La deposición producida está subordinada a lo que está destinada. En otras palabras, los testimonios producidos son complementos condicionados por la finalidad de la documentación. La escritura, como las palabras pronunciadas, tiene su propia eficacia performativa.⁵⁷ Las palabras pronunciadas por los testigos pasan por un proceso de unificación de su léxico y sintaxis. La puesta por escrito de las deposiciones representa el principio de un proceso voluntario de estandarización. Estos procesos tomarán una forma extrema con la reescritura del proceso bajo la forma de *abreviatio*. Las fuertes desemejanzas y las contradicciones que pudieran existir en la forma oral son atenuadas, o borradas, en provecho de los relatos que presentan semejanzas extremas que, sin embargo, nunca llegan a ser meras duplicaciones.

Los postuladores de la causa saben que hay una estricta jerarquía entre los milagros: los que son *in vita* serán oídos en primer lugar, luego vienen los *post mortem* (estos se realizaban por lo general a partir de las reliquias del santo).⁵⁸ En particular los que realizó Cristo: resurreccio-

nes, curación de ciegos y paralíticos.⁵⁹ Lo más común y menos original es relatar los milagros *post mortem*, aunque paradójicamente es a partir de ellos cuando muchas veces se deduce la santidad del personaje. No hay santo sin milagros. El de resurrección es siempre el más valorado por ser el milagro crístico por excelencia. Jesús mismo resucitó. Es el símbolo de la victoria de la vida eterna sobre la muerte. Los beneficiados son, por lo general, seres impecables.⁶⁰

Lo que quisiera enfatizar es que el milagro se produce a partir de las narraciones de los testigos, y las deposiciones de éstos serán las que validen la acción milagrosa. Además, no es lo mismo el testimonio de un clérigo que el de un laico, ni el de un hombre que el de una mujer.⁶¹ Tenemos ante nosotros la fabricación de toda una narrativa que hace decir y constatar el milagro. Un milagro que se oficializa por la autoridad de la Santa Sede. Sólo los clérigos, que son los jueces, y el papa, en última instancia, serán capaces de distinguir los verdaderos de los falsos...

5. A manera de conclusión

Aquí me regreso al inicio de mi primera consideración: la verdad en la Edad Media está ligada al lenguaje, es decir, se corrobora y se prueba a partir de éste. En el caso del milagro, es particularmente notorio, pues son los procesos de beatificación y

⁵⁷La noción performativa tiene que ver con la teoría del lenguaje llamada pragmática. La pragmática se quiere distinguir de la semántica; mientras la semántica estudia los enunciados independientes de un contexto de habla, la pragmática los estudia como oraciones emitidas en un contexto determinado. La pragmática divide el acto de habla en tres partes: locución (lo que se dice), ilocución (el modo en que se dice) y perlocución (el modo de recepción de lo que se dice). Esta teoría hace una distinción entre enunciados constatativos (aquellos que designan algo en el mundo) y los performativos o realizativos (los que provocan algo en el mundo). *Cfr.* J. L. Austin, *op. cit.*

⁵⁸Desde luego, el término reliquia se había extendido, desde hacía muchos siglos, a lo que había tocado o pertenecido al santo (lo que contenga su sangre, su sudor, sus cabellos, una uña...)

⁵⁹Didier Lett, *op. cit.*, p. 383.

⁶⁰*Ibid.*, p. 384.

⁶¹"Pero, ¿qué es una autoridad fidedigna? En materia religiosa lo será el clérigo para el laico; y el confesor, prior o cualquier padre grave para los religiosos". José Luis Sánchez Lora, "Hechura de santo: procesos y hagiografías", p. 351.

canonización,⁶² así como la escritura de la vida lo que certifica la santidad. Esta indagación, que fue conformada e institucionalizada a partir de la Reforma Gregoriana, ha tenido muchas modificaciones. Desde el siglo XIV los procesos duran siglos, los criterios de santidad y la valoración del milagro varían, como varía todo en la historia. Importa subrayar que la indagación que sigue una particular ordenación, saca de los testigos el testimonio que corrobora el milagro. No opera con pruebas “científicas” (empíricas) que certifiquen esta averiguación, son testimonios orales de los testigos los que fabrican el milagro, sus testimonios son pesados, sopesados, estandarizados para verificar su autenticidad.

Los hombres y mujeres que vivieron en estos largos siglos no eran ingenuos. Su racionalidad simplemente no era la nuestra. Si partimos de lo que Michel Foucault ha venido diciendo: la verdad no es una; cada sociedad fórmula una forma de verdad que no obedece la lógica de otras verdades que se han producido en otras épocas, podremos entender un poco más la Edad Media. Buscar la lógica que explica estos fenómenos que dan cuenta de otras formas de pensamiento es la labor por excelencia del historiador. Volver inteligible lo que ya no lo es, porque ha sido suplantado por una nueva verdad, la del mundo moderno: la que nace con la ciencia moderna. La Verdad con mayúscula ha dejado de existir desde que se ha historizado, y esto nos obliga a hacer un esfuerzo para comprender otro tipo de verdades y relativizar un poco nuestras certezas.

⁶² André Vauchez, *op. cit.*, p. 117. Los procesos de beatificación y canonización se establecerán hasta las reformas de Urbano VIII, entre 1625 y 1634.

Bibliografía

- Aigran, René. *L'hagiographie*. Bruselas, Societé des Bollandistes, 2000.
- Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1992 (1977).
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós, 1982.
- Bartlett, Robert. *The natural and the supernatural in the Middle Ages*. Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- Boureau, Alain. “Miracle, volonté et imagination. La mutation scolastique (1270-1320)”, *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. París, Publications de la Sorbonne, 1995.
- _____. *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. París, Les Belles-Lettres, 1993.
- _____. *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*. París, Odile Jacob, 2004.
- Brown, Peter. *Agustín de Hipona*. Madrid, Acento, 2001.
- _____. *El mundo en la Antigüedad tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*. Madrid, Taurus, 1989.
- _____. *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, 1981.
- _____. *Through the eye of the needle*. Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Burgine, Benoit. “Le miracle dans la theologie fondamentale classique”, en *Recherches de Science Religieuse*. 4, t. 98, París, Centre Sevres, 2010/4.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development Ward*. Benedicta *Miracles and the Medieval Mind*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

- Geary, Paul. *Furta sacra. Thefts of relics in the Central Middle Age*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- Goodich, Michel. *Miracles and Wonders. The development of the concept of Miracle. 1150-1350*. Cornwall, Ashgate Publishing Company, 2007.
- Hartog, François. "El testigo y el historiador", en *Historia y Grafía*. Núm. 18, México, Universidad Iberoamericana, 2002.
- Hartog, François. *El espejo de Herodoto*. Buenos Aires, FCE, 2003.
- Jean Mayendorf. *Unité de l'empire et division des chrétiens*. París, Cerf, 1993.
- Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid, Taurus, 1989.
- Lett, Didier. *Un Procés de canonisation au Moyen Age*. París, Puf, 2008.
- Mendiola, Alfonso. "Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad a la racionalidad impresa", *Historia y Grafía*. Núm. 18, México Universidad Iberoamericana, 2002.
- _____. *Retórica, comunicación y realidad*. México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Rebillard, Eric. *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*. París, EHESS, 2003.
- Rebillard, Erick. "L'Église de Rome et le développement des catacombes. À propos de l'origine des cimetières chrétiens", en *Mélanges de l'École Française de Rome*. Antiquité. T. 9, núm. 2, 1997.
- Renoux, Christian. "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation", en *Mélanges de École Française de Rome*. Tomo 105, 1993-1.
- Sagrada Biblia*. BAC, Versión Nacar Colunga.
- Sánchez Lora, José Luis. "Hechura de santo: proceso y hagiografía". Carlos Alberto González y Enriqueta Vila Villar (comps.). *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Saxer, Victor. *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. París, Beauchesne, 1980.
- Scheid, John. *La religión en Roma*. Madrid, Ed. Clásicas, 2008.
- Vauchez, André. *La sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen Age*. París, École Française de Rome, 1990.
- White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

J. CARLOS VIZUETE MENDOZA*

Las penas del infierno en la literatura espiritual, la predicación y la iconografía (siglos XVI a XVIII)

Hell penalties in spiritual literature, preaching and iconography (16th to 18th centuries)

Resumen

El artículo examina la presencia del tema de las penas del infierno en la literatura espiritual de los siglos XVI al XVIII, especialmente en las meditaciones de la vía purgativa, y cómo pasó de las páginas de los libros a la predicación en ejercicios espirituales y misiones populares, en ocasiones con apoyo iconográfico, para tratar de conseguir en los fieles el arrepentimiento por el temor a las penas del infierno.

Palabras clave: penas del infierno, literatura espiritual, predicación, iconografía, siglos XVI-XVIII

Abstract

The aim of this paper is to examine the presence of hell penalties in Spanish spiritual literature from 16th to 18th centuries, specially the meditations of the purgative way, and how it went from pages in books into the preaching of spiritual exercises and people's missions, sometimes with iconographic support, to try to get from the faithful the repentance for the fear of hell penalties.

Key words: hell penalties, spiritual literature, preaching, iconography, 16th to 18th centuries

Cuando acepté la generosa invitación del Seminario Interinstitucional Permanente, “Rosalía Velázquez Estrada”, de Reflexiones Historiográficas para participar en la sesión del 10 de junio de 2015 sobre el tema “Ideas y religión en México”, acababa de aparecer mi artículo “«Dolor de corazón». Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa posttridentina”¹, por lo que propuse que mi intervención versara sobre un aspecto complementario y que, por las limitaciones de espacio, no había podido ser abordado en la publicación: el temor que despiertan en los fieles las penas del infierno y con ello conseguir, al menos, el dolor de atrición² y recibir el perdón de los pecados en la confesión. Este artículo es una elaboración más amplia de aquella conferencia.³

Introducción

El Concilio de Trento señaló, en la doctrina sobre el sacramento de la penitencia, que la contrición –como uno de los actos del penitente– es “cuasi materia” de la confesión:⁴ “Sunt autem quasi materia huius

sacramenti ipsius paenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio”⁵, y la definió así: “es un dolor del alma y de testación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante”⁶. Si la contrición es imperfecta, movida “por la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas”, es atrición.⁷

Obligados todos los fieles por el precepto de la confesión anual, los confesores deberán aprender a descubrir las señales por las que conocer si hay o no dolor verdadero en los penitentes que se acercan a recibir el sacramento.⁸ Como son pocos los que alcanzan una contrición perfecta, movidos por el amor a Dios, era necesario excitar el temor considerando la “terrible justicia de Dios”, como se aprendía en un muy popular catecismo,⁹ para lo

⁵ Concilio de Trento, Sesión XIV (25 de noviembre de 1551), Doctrina sobre el sacramento de la penitencia, cap. 3. Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum*, n. 1673, p. 519.

⁶ *Ibid.*, n. 1676, p. 520.

⁷ *Ibid.*, n. 1678, p. 521.

⁸ El jesuita Pedro de Calatayud, conocido misionero del siglo XVIII, dedicó dos amplios capítulos en su obra *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones el P. Pedro de Calatayud*: Tratado VIII. *Del dolor y la satisfacción de los pecados*. Doctrina II. *De las señales por donde se puede conjeturar y presumir la falta de dolor verdadero en los penitentes* (pp. 303-316). Doctrina III. *De las señales por las que se puede colegir que hay propósito verdadero de no volver a pecar en los penitentes que se confiesan* (pp. 316-322).

⁹ A. M. Claret, *Catecismo de la doctrina cristiana*. El diálogo entre el Padre –que interroga– y el catequizado –que responde– es el siguiente: “P: ¿Podemos tener dolor con nuestras solas fuerzas? R: No, padre. P: ¿Qué hemos de hacer para tenerlo? R: Pedírselo a Dios con humildad y constancia, valiéndonos de la intercesión de la santísima Virgen, del ángel custodio y demás santos. P: Y para excitarnos a dolor ¿qué haremos de nuestra parte? R: Pensar en la terrible justicia de Dios. P: Y para que me mueva esta justicia de Dios ¿en qué pensaré? R: En dos cosas. P: ¿Cuál es la primera? R: Que por cualquier pecado venial mereceremos

¹ *Vinculos de Historia*, 4 (2015), pp. 106-124. Formaba parte del *dosier* sobre la historia de las emociones.

² Como es bien sabido, frente a la *contrición*, que es el arrepentimiento por haber ofendido a Dios movido por el amor; la *atrición* es un movimiento del alma por el temor a las consecuencias del pecado. Uno de los medios más eficaces para conseguir la atrición era la consideración de las penas del infierno.

³ Omito el amplio apartado dedicado a la confesión y su tratamiento historiográfico, así como lo referente a la contrición, tratados en el anterior artículo donde lo pueden encontrar los interesados.

⁴ M. Pedros, “Necesidad de la confesión en el Concilio de Trento”, pp. 631-633.

que resultaba muy útil la meditación o la predicación sobre las penas del infierno y el destino terrible de los condenados. La suerte de éstos ha generado, a lo largo de los siglos, un imaginario macabro y provocado una atmósfera de angustia y temor en la vida de los fieles.¹⁰

¿Cuáles fueron sus consecuencias? En el artículo antes citado me centré en el análisis de los mecanismos utilizados por la literatura espiritual para conmover el alma mediante la contemplación de los sufrimientos de Cristo. Son éstos los que deben llevar al penitente al aborrecimiento del pecado en un movimiento de amor, la contrición perfecta. Para ello, se ponían en juego recursos de una espiritualidad emotiva, que pone el acento en el sufrimiento para alcanzar el perdón.

Ahora pretendo analizar los medios que se emplearon en la literatura espiritual y la predicación para conseguir el rechazo del pecado por medio del temor a las penas del infierno, originando, como consecuencia, una sensibilidad espiritual angustiada que todavía es perceptible en el siglo XIX, como muestran la reedición de las obras, la práctica de los ejercicios espirituales (muchas veces reducidos a la primera semana, la que contiene la vía purgativa) y la multiplicación de las misiones populares. En éstas, los misioneros empleaban todo tipo de recursos efectistas y

teatrales, entre los que no faltan la exhibición de pinturas, cruces o calaveras, que generaban un sentimiento de angustia y temor ante la justicia de Dios que “puede castigarme con las penas del infierno”.

Visiones del infierno

Quizás la descripción más vívida del infierno en la literatura espiritual del siglo XVI sea la que realiza Teresa de Jesús en el capítulo 32 del *Libro de la vida*, donde cuenta la visión que tuvo de aquél, hacia la primera mitad de 1560.¹¹

Estando un día en oración me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados.¹²

La entrada la describe “a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto”; el suelo estaba cubierto de “un agua como lodo muy sucio y de pestilencial olor, y muchas sabandijas malas en él”. Luego sintió “un fuego en el alma que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es”, ni siquiera comparándolo con los muchos dolores que había experimentado en su vida, “no es esto nada en comparación con lo que allí sentí, y ver que habían de ser sin fin y jamás cesar”. Junto al fuego y la desesperación lo que caracteriza el infierno de la visión teresiana es la oscuridad: “No hay luz, sino tinieblas

que se nos retarde entrar en el cielo, y padecer terribles penas en el purgatorio o acá. P: ¿Cuál es la segunda? R: Que si Dios nos hubiese quitado la vida luego de haber cometido un pecado mortal, ya estaríamos en el infierno para siempre” (pp. 347-348).

¹⁰J. Delumeau, *El miedo en Occidente*, pp. 368-392; También puede verse en A. Nava Sánchez, “Es por meter miedo a los hombres: el miedo al infierno en el siglo XVI novohispano”; C. Soler, “La predicación sobre el Infierno. ¿Pastoral del miedo?”.

¹¹La fecha la apunta F. Sebastián Mediavilla en su edición crítica del *Libro de la vida*, p. 246.

¹²Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. 32.1, p. 245.

oscurísimas. Yo no entiendo cómo puede ser esto: que, con no haber luz, lo que a la vista ha de dar pena todo se ve.”

Aunque la relata a renglón seguido, la visión de las penas que sufren los condenados en el infierno acaeció en una ocasión posterior:

Después he visto otra visión de cosas espantosas, de algunos vicios el castigo. Cuanto a la vista, muy más espantosos me parecieron; mas, como no sentía pena, no me hicieron tanto temor; que en esta visión quiso el Señor que verdaderamente yo sintiese aquellos tormentos y aflicción en el espíritu, como si el cuerpo lo estuviera padeciendo. Yo no sé como ello fue, mas bien entendí ser gran merced, y que quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia. Porque no es nada oírlo decir, ni haber yo otras veces pensado en diferentes tormentos (aunque pocas, que por temor no se llevaba bien mi alma), ni que los demonios atenazan, ni otros diferentes tormentos que he leído, no es nada con esta pena, porque es otra cosa. En fin, como de dibujo a la verdad. Y el quemarse acá es muy poco en comparación con este fuego de allá.³³

Teresa contempla el infierno como consecuencia del pecado que aparta de Dios y conduce a la condenación eterna y esta contemplación produce en ella el efecto que las obras espirituales –que ha leído–³⁴

³³*Ibid.*, cap. 32.4, p. 247.

³⁴Más adelante dirá: “Espántame como, habiendo leído muchas veces libros adonde se da algo a entender las penas del infierno, como no las temía ni tenía en lo que son” (cap. 32.5, p. 247). ¿A qué libros puede referirse? Sin duda al *Contemptus mundi*, del que circulan numerosas ediciones latinas y ro-

quieren conseguir con la meditación del infierno, la conversión:³⁵ “Pensaba qué podría hacer por Dios”³⁶. La consecuencia inmediata es tratar de guardar la Regla de la Orden con la mayor perfección, lo que la llevará a la fundación del convento de San José de Ávila, en diciembre de 1564.

Desde finales del siglo XIX –después de que Charcot la incluyera en su nómina de personajes histéricos– una cuestión se ha abierto paso entre los estudiosos de Santa Teresa: si sus visiones caen dentro de la mística o pertenecen al campo de lo patológico. ¿Sus experiencias son reales o alucinaciones?

Aunque insiste repetidamente en que vio, “con vista de ojos”, la descripción plástica que hace, parece inspirada en las imágenes apocalípticas a las que recurría la predicación de la época para tratar de amedrentar al pecador. Los estudiosos de la mística clasifican las visiones teresianas en varios tipos: corporales, que ella nunca tuvo, que se ven con los ojos del cuerpo; imaginarias, que se ven con los ojos del alma; intelectuales, que no se ven ni con los ojos del cuerpo ni con los ojos del alma, son sin formas –no se ve nada–, se siente la presencia de lo que se ve y se entiende, aunque no se ve nada; y mixtas.³⁷ Otros,

manceadas, como la impresa en Toledo en 1533 por Juan de Villalquirán, o la traducción que realizó fray Luis de Granada, impresa en Sevilla por Juan Cromberger en 1536. En las *Constituciones* a las monjas (1.13) recomienda la lectura, entre otros, tanto del *Contemptus mundi* como “los de fray Luis de Granada”.

³⁵El capítulo 24 del libro primero del *Contemptus mundi* trata: “Del juicio y de las penas de los pecadores”. El siguiente, último del primer libro: “De la ferviente enmienda de toda nuestra vida” (el impreso toledano carece de foliación).

³⁶Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. 32.9, p. 249.

³⁷M. Martín del Blanco, “Visiones”, p. 1423.

sin embargo, insisten en explicarlas desde la psiquiatría y la neurología.¹⁸

Durante los siglos medievales –al menos desde el siglo XII– circuló un texto apócrifo de la *Visión de San Pablo* de las penas del infierno,¹⁹ que según la tradición habría sido encontrado en los cimientos de la casa de Pablo en la ciudad de Tarso durante el reinado del emperador Teodosio. Su contenido narra la visita que el apóstol realiza, acompañado por el arcángel san Miguel, a la morada de los elegidos, a la de los condenados y, por último, al paraíso terrenal. Este texto fue abreviado tempranamente en forma de sermón, referido sólo a la visita al infierno, del que se conservan múltiples copias manuscritas y se imprimió ya en 1494.²⁰ Debió alcanzar cierta notoriedad y fue incluido en los índices de libros prohibidos de 1559, 1583 y 1612.

El descenso al infierno tiene por objeto que san Pablo conozca las penas “por orden”. He aquí la descripción:

E vio san Pablo que eran ante las puertas del Infierno árboles de fuego e los pecadores colgados de los árboles, los unos de los pies, e los otros por las manos, e los otros por las lenguas.

E vio san Pablo un horno de fuego, e salían de allí siete llamas e cada una de ellas de su color e eran allí en derredor del horno siete plagas: La primera de fuego, la segunda de helada, la tercera de nieve, la cuarta de sangre, la quinta de serpientes, la sesta de relámpagos, la séptima de hedor.

E en aquel horno son metidos los pecadores que no tomaron penitencia en este mundo de sus pecados. Allí son las ánimas atormentadas e reciben penas según que cada una mereció. Las unas llorando e las otras dando gritos, las otras gimiendo, las otras arden e demandan muerte e non la pueden haber.

Señores san Pablo nos dice que debemos temer mucho el lugar del Infierno que es gran abudamiento de lágrimas por el mal e tormento de las ánimas.²¹

En su visita al infierno, san Pablo va viendo las distintas estancias y los suplicios que reciben los condenados y que san Miguel le explica: éstos son los adúlteros, éstos los traidores, aquéllos los que no guardaron la castidad, los otros los que mataron a sus hijos. Aquél que llora entre siete diablos es “un obispo que fue menospreciador de la ley del Salvador e lujurioso e no casto del su cuerpo. E por ende padece estas penas hasta el día del juicio”²². Como las lágrimas asomaran a los ojos del apóstol, le dijo el arcángel: “¿Por qué lloras, Pablo? Todavía no has visto las mayores penas del infierno.” Y lo llevó a un pozo, cerrado con siete sellos, que al abrirlo dejó salir un hedor pestilente: allí están “los que no creyeron en Jesucristo que vino a tomar carne e nació de santa

¹⁸Es el caso, entre otros, de María Luisa Morales Zaragoza, que interpreta psicoanalíticamente las visiones del *Libro de la vida*, y de Esteban García-Albea, que atribuye a Santa Teresa la “epilepsia Dostoievski”.

¹⁹Una de sus versiones hispanas, en forma de sermón, ha sido publicada por Fradejas Lebrero, cuyo texto es el que sigo.

²⁰Fradejas (p. 393) recoge la existencia en España de cuatro versiones, dos latinas y dos en romance, una de éstas es *La revelación de Sant Pablo*, Sevilla, por Menardo Ungut y Stanislao Polono, en 1494; fue reeditada en Toledo, por Gaspar de Ávila, en 1525 (BnF París, RES-R-1676).

²¹He modernizado la ortografía. Fradejas, p. 394.

²²Fradejas, p. 396.

María, Virgen". Preguntó después san Pablo cuántas eran las penas del infierno:

El ángel respondió ciento e cuarenta e cuatro mil son las mayores. E las menores, si fuesen cien varones e cada uno de ellos tuviesen lenguas de hierro e no fuese su vida otra sino contar las penas, tantas son que antes serían escomidas²³ que no contasen las menores penas del Infierno.²⁴

Unos años antes de que se imprimiera en Sevilla la *Visión de San Pablo*, el librero y editor parisino Antoine Vérard publicaba un *Ars moriendi* (*Lart de bien mourir. Le livre de bien vivre*) al que añadió, en una edición posterior (1496), un *Tratado de las penas del infierno* que contenía unas xilografías de dichas penas, vinculando cada una de ellas con uno de los pecados capitales: los orgullosos están atados a una rueda, que gira entre altas montañas, mientras son devorados por dragones; los envidiosos se encuentran sumergidos en un lago de agua helada, unos hasta el ombligo, otros hasta el cuello²⁵; los iracundos, atados de pies y manos sobre mesas de carnicero, son heridos y traspasados por los demonios con todo tipo de cuchillos y objetos punzantes; los perezosos son devorados por reptiles y dragones; los avariciosos son introducidos en cubas en las que el agua ha sido sustituida por metal fundido; los glotones son alimentados por los demonios con toda clase de animales

inmundos; y los lujuriosos son sumergidos en pozos donde sapos y serpientes les devoran el sexo. Las ilustraciones del libro, como ha demostrado E. Mâle,²⁶ se convirtieron en el modelo para las representaciones de las penas del infierno, que de esta manera aparecen en la historia del arte en los últimos años del siglo xv y los primeros del xvi. (Ver apéndice gráfico)

Meditaciones de las penas del infierno

Para asomarnos, apenas, al enorme campo de la literatura espiritual recurriré a un reducido número de estas obras, entre la notable cantidad de ellas que salieron de las prensas entre los siglos xvi y xviii,²⁷ prefiriendo siempre las más difundidas por considerar que tuvieron una mayor incidencia en la formación de esa sensibilidad religiosa atribulada por la conciencia del pecado y la necesidad de la contrición —el dolor de corazón por la ofensa a Dios— o al menos de la atrición —el temor a las penas del infierno— para alcanzar el perdón. Al abordar el tema de la meditación del infierno y sus penas, la selección de las obras se centrará en algunos de los numerosos tratados de oración y meditación.²⁸

El primero será el *Exercitatorio de la vida espiritual*, del abad de Montserrat García Jiménez de Cisneros; luego el libro de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Lo-

²³Que antes se desgastarían las lenguas.

²⁴Fradejas, p. 397.

²⁵Así las había visto san Pablo: "E vio san Pablo muchas ánimas sumidas [en un río] las unas hasta las sobrecejas, e las otras hasta las bocas, e las otras hasta el ombligo, las otras hasta los hinojos e cada día lloran durablemente e son atormentadas" (Fradejas, p. 395).

²⁶E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, pp. 471-475.

²⁷Melquiades Andrés presenta una relación de mil doscientos títulos aparecidos entre 1485 y 1750: *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, pp. 153-201.

²⁸Todas las citas proceden de las ediciones de las obras señaladas en el apartado final de fuentes y bibliografía.

yola, que aunque no está pensado para la lectura del ejercitante sino para guiar al director, no se puede negar su amplísima influencia. En los tratados de oración están presentes diversas escuelas: el *Libro de la oración y meditación* del dominico fray Luis de Granada, el *Tratado de la oración y meditación* del franciscano descalzo fray Pedro de Alcántara, la *Escuela de oración, contemplación y mortificación de las pasiones*, del carmelita descalzo fray Juan de Jesús María, el calagurritano, y los *Exercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental*, del cartujo Antonio de Molina. Junto con ellos algunas obras de particular importancia en la literatura espiritual: la *Guía de pecadores* del mismo fray Luis de Granada, el *Audi, filia* del maestro Juan de Ávila, la *Introducción a la vida devota* de Francisco de Sales y las *Meditaciones* del jesuita Luis de la Puente, de las que se cuentan más de cuatrocientas ediciones y traducciones, precedidas de un tratado de oración.

Los que aspiraban a una más intensa vida espiritual debían entrar en un camino de perfección con la práctica cotidiana de la oración. No es de extrañar que la mayor parte de los manuales compuestos para la formación de los novicios y religiosos nuevos contengan un tratado sobre la oración en el que se dice qué es y cuántas partes tiene.²⁹ Muchos no son originales y copian textos precedentes, especialmente el de fray Luis de Granada que comienzan diciendo:

Oración, propiamente hablando, es una petición que hacemos a Dios de las cosas

que convienen a nuestra salud. Mas tó-mase también oración, en otro sentido más largo, por cualquier levantamiento del corazón a Dios; y según esto, la meditación y la contemplación, y cualquier otro buen pensamiento se llama también oración. Y de esa manera usamos aquí este vocablo; porque la principal materia de este tratado es de la meditación y consideración de las cosas divinas, y de los misterios principales de nuestra fe.³⁰

Pero en esto no todos estaban de acuerdo. El dominico Melchor Cano se enfrentó con Bartolomé Carranza y Luis de Granada, también dominicos, por la disputa entre la oración ascética, intelectual y cristocéntrica, tradicional en la orden de santo Domingo, y la más espiritual y afectiva del *Libro de la oración*. Fray Luis y los que le copian, desde el franciscano descalzo fray Pedro de Alcántara³¹ al jerónimo fray José de Sigüenza, señalan dos meditaciones para cada día de la semana, una por la mañana y otra por la tarde,³² unas sobre los novísimos –meditaciones fundamentales “porque de aquí han de comenzar los que de nuevo vuelven a Dios”– y otras sobre la pasión de Cristo. Las primeras versan sobre: los pecados y el conocimiento propio (lunes); las miserias de la vida humana (martes); la muerte (miércoles); el juicio final (jueves); las penas del infierno (viernes); la gloria del cielo (sábado); y los beneficios divinos (domingo). Las de la pasión se distribuyen

³⁰Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, p. 3.

³¹*Tratado de la oración y meditación*, pp. 249-359.

³²Fray José de Sigüenza coloca por la tarde las que fray Luis de Granada y fray Pedro de Alcántara ponen por la mañana.

²⁹Según las distintas escuelas, seis o siete: preparación, lección, meditación, contemplación, acción de gracias y petición.

de la siguiente manera: institución de la Eucaristía (lunes); prendimiento de Cristo (martes); Jesús ante los jueces (miércoles); Eccehomo (jueves); el misterio de la cruz (viernes); la soledad de la Virgen (sábado); y la resurrección (domingo).

El plan, que no es nada original, recuerda la distribución de los temas de meditación en las cuatro semanas de los *Ejercicios espirituales* y ya estaba presente en el *Exercitatorio de la vida espiritual*, impreso en Montserrat en 1500, que Ignacio de Loyola pudo conocer en el monasterio antes de su estancia en Manresa.³³

El *Exercitatorio* dedica la primera de sus cuatro partes a la vía purgativa (capítulos 10 a 19), precedida de una introducción a los ejercicios espirituales (capítulos 1 a 9). En el fundamento de todo el proceso de la vida espiritual se encuentra el temor, “que es principio de la sabiduría divinal”, y a explicarlo y clasificarlo dedica el capítulo 10,³⁴ sustentado en las doctrinas de autores monásticos³⁵. Distingue tres tipos de temor: el temor humano, el temor servil y el temor filial. El primero “es malo, ca procede del mucho amor de sí mismo y de la presente vida”. El segundo origina el dolor de atrición pues, según san Agustín, se produce “cuando por temor del infierno, o de alguna pena temporal,

se aparta el hombre de pecar”. Con este temor sólo nadie se podrá salvar, pues el que hace el bien por temor no ama a Dios, “empero hemos de considerar, que aunque con este temor no esté juntamente la caridad, es carrera y puerta para ella, según dice el Eclesiástico: El temor de Dios comienzo es del amor”. Por último, el tercero, el temor filial, nace del verdadero amor a Dios y “se aparta de pecar por temor de la ofensa de Dios, ca de los hijos es temer la ofensa del padre”. Entre los dos últimos sitúa un temor al que llama “inicial” que comparte las características de ambos pues “por la ofensa de Dios y por la pena del infierno se abstiene y aparta de pecar”. Todo esto no es más que una adaptación de la triple clasificación del amor –propio, servil, filial– que está presente en los autores de la *devotio moderna*, de Juan Tauler³⁶ a Enrique Herp,³⁷ pues la obra de García Jiménez de Cisneros se nutre, también, de las de Hugo de Balma, Juan Gerson, Gerardo de Zupfen y Juan de Mombaert.

El capítulo 9 es una larga enumeración “de las cosas que nos traen temor y siempre debemos temer”³⁸, entre las que se encuentran la incertidumbre de la muerte cierta –¿dónde, cuándo, buena, mala?–, el juicio inapelable de Dios, las penas del purgatorio que, según san Agustín, exceden a cualquier pena de este mundo, y:

El espanto de los demonios y las penas del infierno, y el fuego de él, que nunca se amatará. De ser apartado para siempre

³³Ruiz Jurado, “¿Influyó en S. Ignacio el *Exercitatorio* de Cisneros?”, piensa que Ignacio debió conocer, más que el *Exercitatorio* –que era un libro que los mojes no solían dar a los peregrinos– un resumen manuscrito que contenía las meditaciones de la vía purgativa, más apropiado para preparar una confesión general, y que fue impreso en Montserrat en 1555 con el título de *Compendio breve de ejercicios espirituales*. Tanto el uno como el otro conocieron múltiples reediciones y traducciones.

³⁴García Jiménez de Cisneros, *Exercitatorio*, pp. 132-138.

³⁵San Anselmo, Casiodoro, Juan Casiano, san Bernardo, san Agustín, el Maestro de las Sentencias.

³⁶*Instituciones*, en Juan Tauler *Obras*, p. 445.

³⁷*Directorio de contemplativos*, pp. 270-273.

³⁸García Jiménez de Cisneros, *Exercitatorio*, pp. 138-142.

de los muy amados ciudadanos del cielo. Los lloros y aullidos que tienen los que están en el infierno, porque son sin ninguna consolación; ca "son puestos así como ovejas en el infierno y la muerte los come"³⁹. El conocimiento y confusión de sus pecados. El aborrecimiento que tendrá de sí mismo y de todas las cosas que son hechas en todo el mundo. La perdurable pena del infierno, ca en el infierno ninguna redención hay. El quitamiento perdurable de la holganza de la gloria y esperanza de ir a ella. La obstinación de la razón, porque el que está en el infierno está obstinado en el mal y dende adelante no quiere bien alguno. El crujir de los dientes, por la gran angustia que tienen los que están en el infierno. El detenimiento y cautividad que tienen los que están en el infierno, ca no se pueden mover del lugar en que están cuando quieren.

Debe el hombre temer: El gusano de la conciencia que siempre roe la conciencia a los que están en el infierno, de las cosas que dejaron de hacer y de los escándalos que dieron y de los pecados que hicieron.⁴⁰

Los que se inician en la vida espiritual deben comenzar por la vía purgativa, para pasar del temor servil al filial. Se ejercitarán en la oración metódica con una serie de meditaciones distribuidas a lo largo de la semana: los pecados (lunes), la muerte (martes), el infierno (miércoles), el juicio (jueves), la pasión de Cristo (viernes), la Virgen (sábado) y la gloria (domingo).

En la meditación del miércoles⁴¹ "debes, hermano, pensar de las penas infernales y del mismo infierno, según algunas semejanzas que los santos ponen sobre esto". Deben considerarse: primero, la crueldad de las penas por el crujir de dientes, los gemidos y las blasfemias de los condenados. Segundo, la cantidad de las penas, "el fuego oscurísimo que no se amatará, el frío intolerable, el hedor espantoso, las tinieblas palpables". Allí será la pena en todos los sentidos corporales, cada uno será castigado en los miembros con los que pecó. Habrá también una pena interior, el gusano que roe la conciencia. Tercero, la duración de las penas, que nunca tendrán fin.

El *Compendio* abrevia todo esto y dedica a la vía purgativa el capítulo 3⁴², sin embargo desarrolla las penas de los sentidos corporales, cuya enumeración está ausente en el *Exercitatorio*:

Allí los ojos deshonestos y carnales serán atormentados con la vista horrible de los demonios y de aquellos que aquí mal amaron. Los oídos, con la confusión de las voces y gemidos que allí sonarán; las narices con el hedor intolerable de aquel sucio y miserable lugar; el gusto será atormentado con rabiosa hambre y sed; el tacto y todos los miembros del cuerpo con frío y fuego no sufrible; porque cada sentido padezca su propio tormento y pague su merecido.⁴³

Y es de aquí de donde lo toma Ignacio para la meditación del infierno, el quinto

⁴¹Capítulo 14, pp. 166-168.

⁴²*Compendio breve de ejercicios espirituales*, pp. 15-29; la meditación de las penas del infierno nn. 64-73, pp. 20-22.

⁴³Núm. 69, p. 21.

³⁹Sal. 49, 15.

⁴⁰He modernizado la ortografía, pp. 138-142.

ejercicio de la primera semana, cuyos cinco puntos corresponden a los cinco sentidos:

El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos y las ánimas como en cuerpos ígneos.

El segundo, oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra nuestro Señor y contra todos los santos.

El tercero, oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

El cuarto, gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el *verme*⁴⁴ de la conciencia.

El quinto, tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.⁴⁵

Es decir, que en la meditación que propone, se fija preferentemente en la pena de sentido y quiere que el ejercitante aplique a las penas del infierno los sentidos de la imaginación,⁴⁶ cuyo fin indica en el segundo preámbulo a la meditación: “para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado”⁴⁷, y para esto nada mejor que apelar a lo sensible. Sin embargo, para comprender el poco desarrollo de los puntos es necesario no olvidar que el libro va destinado a quien dirige los ejercicios y que es él quien, con una plática o una lectura, debe orientar la imaginación del ejercitante para que experimente en su alma el temor que le lleve a apartarse del pecado.

Ignacio, antes de señalar los puntos de meditación del primer ejercicio, anota el modo como el ejercitante debe disponerse para la meditación:

El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o un monte, donde se halla Jesucristo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encerrada en este cuerpo corruptible, y todo el compuesto en este valle, como desterrado, entre brutos animales. Digo todo el compuesto de ánima y cuerpo.⁴⁸

Para favorecer la composición de lugar se puede recurrir a una imagen o a las páginas de un libro que ayuden al que medita a estar delante de los misterios en los que piensa. Este método de oración, pues de oración metódica se trata, se convertirá en característico de la Compañía de Jesús y será difundido por medio de los ejercicios espirituales y la predicación.⁴⁹

Sin embargo, los que recurren a manuales o tratados de oración y medita-

⁴⁴El gusano (latinismo) “gusano de la conciencia”.

⁴⁵Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, nn. 66-70, pp. 76-77.

⁴⁶J. Rovira, p. 212.

⁴⁷Núm. 65, p. 76.

⁴⁸Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, pp. 69-70.

⁴⁹La evolución de la predicación jesuítica novohispana desde la “retórica de las pasiones”, dominada por la composición de lugar como técnica ignaciana, hasta el sermón de corte, ha sido estudiada por Chinchilla Pawling en diversos trabajos, especialmente en *De la “compositio loci” a la república de las letras*, pp. 131-305.

ción para avanzar en la vida espiritual encuentran desarrollados los puntos. Así lo hace fray Luis de Granada en su *Libro de la oración y meditación*⁵⁰. Después de recordar las palabras de san Buenaventura sobre las penas del infierno, que se deben “imaginar debajo de algunas figuras y semejanzas corporales que los santos nos enseñaron”, desarrolla la meditación en pasos sucesivos. Primero, una consideración introductoria sobre las penas del infierno, diferenciando las de daño de las de sentido, y al describir estas últimas lo hace con las mismas palabras que encontramos en el *Compendio* montserratiniano⁵¹:

Allí, pues, los ojos deshonestos y carnales serán atormentados con la visión horrible de los demonios; los oídos, con la confusión de las voces y gemidos que allí sonarán; las narices, con el hedor intolerable de aquel sucio lugar; el gusto, con rabiosísima hambre y sed; el tacto y todos los miembros del cuerpo, con frío y fuego incomportable.⁵²

Y lo completa con una enumeración de penas tomadas del *Moralía* de san Gregorio: el frío insoportable, el fuego que no se apaga, el gusano inmortal, el hedor intolerable, las tinieblas palpables, los azotes atormentadores, la visión de los demonios, la confusión de los pecados y la desesperación. Pero fray Luis añade un

elemento nuevo, también sufrirán las potencias del alma:

La imaginación padecerá con la aprehensión de los dolores presentes; la memoria, con la recordación de los placeres pasados; el entendimiento, con la consideración de los bienes perdidos y los males venideros.

Tras el amplio preámbulo repasa individualmente cada una de las penas con vívidas descripciones y referencias a la Sagrada Escritura y a los Padres, sin que falten los autores profanos, como Virgilio u Ovidio. Nos propone entonces que consideremos el lamento del condenado:

¡Oh, malaventurado deleite, y malaventurado trueque, y malaventurada hora y punto en que así me cegué! ¡Oh, ciego de mí! ¡Oh, miserable de mí! ¡Oh, mil veces malaventurado de mí, que así me engañé! ¡Maldito sea quien me engañó, y maldito quien no me castigó, y maldito el padre que me regaló; maldita la leche que mamé, y el pan que comí, y la vida que viví! ¡Maldito sea mi parto, y mi nacimiento, y todo cuanto ayudó y sirvió para que yo tuviese ser! ¡Dichosos y bienaventurados los que nunca fueron, los que nunca nacieron, los vientres que nunca engendraron, y los pechos que no criaron!⁵³

El siguiente paso es la consideración de la pena de daño, mayor que las penas terribles de sentido, pues no es otra cosa que la privación de la vista de Dios.

⁵⁰Es la quinta de las meditaciones fundamentales: *Consideración de las penas del infierno*, pp. 151-169.

⁵¹Es imposible conocer quién depende de quién: el *Compendio* se publicó en Montserrat en 1555, pero como manuscrito es anterior, y el *Libro de oración* en Salamanca en 1554. Aunque A. Albareda apunta la existencia de una posible edición del *Compendio* en 1520, de la que no se conserva ningún ejemplar.

⁵²Pp. 151-152.

⁵³P. 162.

Además de estas penas, comunes a todos los condenados, hay otras particulares por las que cada uno padecerá conforme a su pecado, concluyendo la meditación con la consideración de la eternidad de las penas.

La *Guía de pecadores*, en su primera edición de Lisboa, fue considerada por muchos como una tercera parte del *Libro de la oración*, un centón de piezas que había redactado con anterioridad, que se gestó inmediatamente después de la aparición del *Libro*. Hay, por tanto, un claro paralelismo entre ambos. Su primer libro trata de la vía purgativa, de la conversión del pecador, por lo que los primeros capítulos abordan los temas de las meditaciones fundamentales del *Libro*: la consideración de la muerte (cap. 2), el juicio (cap. 3), la gloria (cap. 4), y las penas del infierno (cap. 5), donde se repiten algunos de los pasajes presenten en el *Libro* y añade otros nuevos, como éste:

Esta muchedumbre de penas nos significa la escritura divina cuando dice que en el infierno habrá hambre, sed y llanto y crujir de dientes y cuchillo dos veces agudo y espíritus criados para venganza y serpientes y gusanos y escorpiones y martillos y asensios⁵⁴ y agua de hiel y espíritu de tempestad, y otras cosas semejantes, por las cuales se nos figura la muchedumbre y trrribleza espantosa de los tormentos de aquel lugar. Allí también habrá aquellas tinieblas interiores y exteriores, para cuerpos y ánimas, muy más oscuras que las tinieblas de Egipto que se podían palpar con las manos. Allí habrá fuego, y no como el de acá que atormenta poco y acaba presto, sino como

conviene para aquel lugar, que atormente mucho y nunca acabe de atormentar.⁵⁵

En 1559 ambos libros fueron incluidos en el Catálogo de libros prohibidos, publicado por el inquisidor Fernando de Valdés: "Fray Luis de Granada: *De la oración y meditación y de devoción*, y *Guía de pecadores*, en tres partes". Con ellos se encuentran los *Comentarios* de Bartolomé Carranza, el *Audi, filia* de Juan de Ávila, el *Tratado de la oración e impedimentos della* de Francisco de Borja. Como consecuencia, fray Luis reelaborará ambas obras, más la *Guía* que el *Libro*, que aparecerán en su versión definitiva en Lisboa en 1566, el segundo, y 1567, la primera con una advertencia en el frontispicio:

Este libro, cristiano lector, sale agora a luz añadido y emendado y cuasi hecho nuevo por su mismo autor: impreso con la aprobación y licencia este año de 1567, y por eso puede correr y ser leído de todos.

En la nueva redacción, la consideración de las penas del infierno pasa al capítulo décimo, el último de la primera parte, y cambia tanto la composición como la extensión.

El *Tratado de oración y meditación* de fray Pedro de Alcántara es una recopilación hecha a partir del *Libro de la oración* y del segundo volumen del la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada y alcanzó una amplísima difusión, contándose más de ciento setenta ediciones. La meditación de las penas del infierno⁵⁶ tiene como objeto que "se confirme en tu ánima

⁵⁵Luis de Granada, *Guía de pecadores*, f. 23v.

⁵⁶Pedro de Alcántara, *Tratado de oración y meditación*, pp. 275-278.

⁵⁴Ajenjo, bebida amarga.

el temor de Dios y el aborrecimiento del pecado”, y sigue fielmente el texto del dominico: la cita de san Buenaventura, los dos tipos de penas, de sentido y de daño, la exposición detallada de cada uno de los cinco sentidos y las potencias del alma, para concluir en la eternidad de las penas:

Pues en esta duración, en esta eternidad querría yo, hermano mío, que hincases los ojos de la consideración y que, como animal limpio, rumiasess ahora este paso dentro de ti, pues clama en su Evangelio aquella eterna verdad diciendo: “El cielo y la tierra faltarán, mas mis palabras no faltarán”.⁵⁷

El *Audi, filia* es una de las obras más importantes de la literatura espiritual. Juan de Ávila se ocupó en su redacción casi toda su vida, iniciándolo durante su estancia en Sevilla, tras salir de las cárceles secretas de la Inquisición en julio de 1533, respondiendo a los ruegos de una religiosa que le pidió una reglas de bien vivir, tomando como arranque las primeras palabras del salmo 44: *Audi, filia, et vide et inclina aurem tuam*. El libro estaba terminado en 1556, circulando manuscrito, y sin que el autor lo supiera fue impreso en Alcalá de Henares por Juan de Brocar a iniciativa del librero Luis Rodríguez. Pero en 1559 apareció incluido en el Catálogo de libros prohibidos. La razón no fue, indica Sala Balust, que tratara de enseñar a todos la oración y la meditación, sino principalmente por contener una doctrina sobre la justificación expuesta en unos térmi-

nos que, después de Trento, no podía admitirse.⁵⁸

Tras informarse del alcance de la prohibición, acometió la revisión del libro, que debió estar terminada a finales de 1564 pues al año siguiente ya circulaban copias manuscritas. El Maestro Ávila murió el 10 de mayo de 1569, por lo que la segunda versión de *Audi, filia* salió de las prensas toledanas de Juan de Ayala en 1574 al cuidado de dos de sus discípulos.⁵⁹ Las dos versiones tienen algunas diferencias, pero en lo sustancial la doctrina espiritual de la primera versión era sana, segura y tradicional. Para andar por el camino de la perfección son necesarios: oración vocal, ayunos, viglias, limosnas, el recurso a los santos, la lectura de libros piadosos y la ayuda de imágenes devotas. Destinada a los que ya han dejado atrás la vía purgativa, no encontramos en ella meditaciones sobre las penas del infierno, aunque sí la de la muerte:

Cap. 60. De lo que aprovecha para el propio conocimiento la meditación de la muerte, y del modo de meditar en lo que toca al cuerpo. Cap. 61. De lo que se ha de considerar en la meditación de la muerte acerca de lo que sucederá al alma, para aprovechar en el propio conocimiento.

A finales del siglo XVI queda fijada la doctrina propia de la espiritualidad jesuítica con la publicación de la carta del preposición general, el P. Claudio Aquaviva, sobre la oración (1590) y el *Directorio para los*

⁵⁸L. Sala Balust, “Vicisitudes del *Audi, filia...*”, pp. 126-127.

⁵⁹El mismo año de 1574 apareció otra edición en Madrid, y al año siguiente una más en Salamanca.

⁵⁷Este párrafo falta en la primera edición del *Tratado*, fue añadido en las ediciones posteriores.

ejercicios espirituales (1599). Como consecuencia se multiplicaron los libros de espiritualidad escritos por jesuitas, que combinan lo doctrinal y lo práctico, encuadrando las clásicas vías –purgativa, iluminativa y unitiva– en las cuatro semanas de los ejercicios espirituales.

Sin duda uno de los autores que más ha influido en la formación de la sensibilidad espiritual postridentina ha sido el jesuita Luis de la Puente, autor de una de las obras más difundidas, *Meditaciones de los misterios nuestra santa fe* (Valladolid 1605), de la que se conocen trescientas ochenta ediciones, completas o en compendio, en diversas lenguas,⁶⁰ además de múltiples adaptaciones pues son muchos los autores que han construido sus obras espirituales tomando los materiales de las meditaciones del P. La Puente.⁶¹

La obra original comienza con una amplia introducción que es un tratado de la oración mental (pp. 1-48), a la que sigue la primera parte, en la que se encuentran las meditaciones de la vía purgativa, las de los pecados y las postrimerías (pp. 49-245), que son las que nos interesan. La segunda parte reúne las meditaciones sobre la vida de Cristo, hasta su bautismo (pp. 246-424). La tercera contiene las meditaciones de la vida pública de Cristo (pp. 425-772). No es de extrañar que casi inmediatamente se presentara una selección de estas meditaciones, el *Compendio*,

distribuidas con el esquema de las cuatro semanas de los ejercicios.⁶²

Las meditaciones de la vía purgativa son treinta y seis en total, dedicando una al infierno (núm. 16) y otra a las penas del infierno (núm. 17). La primera considera, en sus seis puntos: la eternidad de las penas, lo terrible del lugar, sus moradores y atormentadores. Comienza con la definición del infierno: “es una cárcel perpetua, llena de fuego y de innumerables y terribles tormentos para castigar perpetuamente a los que mueren en pecado mortal”⁶³. El punto segundo presenta la eternidad de las penas. El tercero su invariabilidad:

[...] considera la continuación e invariabilidad de las penas, que anda junta con la eternidad. Ponderando cómo las penas de tal manera durarán para siempre que serán continuas, sin interrupción, e invariables, sin disminución.⁶⁴

El punto cuarto propone la consideración de lo terrible del lugar, con imágenes ya conocidas: lugar oscuro, con tinieblas espesas, un fuego que abrasa pero no alumbra, con un hedor abominable. El quinto punto presenta la miseria, desventura y desconcierto de sus moradores. El sexto y último, lo terrible de los tormentos y los verdugos infernales que los aplican.

⁶⁰En español, 35 completas y 46 en compendio; en francés 108; en italiano 62; en latín 40; en alemán 34; en flamenco 27; en inglés 8; en portugués 7; en polaco 6; en bohemio 2; en árabe 1.

⁶¹Valga como ejemplo: *Arca de salvación o sea Curso de meditaciones espirituales para todo el año sacadas en mayor parte de las obras del V. P. La Puente, ordenadas y adicionadas por el Rdo. P. Ramón Genover*. 3 tomos, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1888.

⁶²*Compendio de las meditaciones del padre Luis de la Puente, de la compañía de Jesús. Compilado por el padre Nicolás de Arnaya, de la misma Compañía. Provechoso para personas de cualquier estado, deseosas de su salvación*. Valencia, por Juan Crisóstomo Garriz, 1617. El P. Nicolás de Arnaya pasó a México, donde fue provincial. (R. H. Valle, “Jesuitas de Tepozotlán”, p. 166).

⁶³Luis de la Puente, *Meditaciones...*, pp. 142-143.

⁶⁴P. 145.

La segunda meditación es sobre las penas del infierno, tanto la de sentido como la de daño. Sigue el esquema ignaciano considerando cómo sufrirán cada uno de los sentidos corporales para pasar después a las potencias del alma y concluir con la pena de daño. El fruto que se ha de seguir de ambas meditaciones es “echar hondas raíces en los afectos del temor de Dios y el aborrecimiento de los pecados”⁶⁵.

Otros jesuitas publicarán florilegios de meditaciones reducidas a la vía purgativa, la de la primera semana de los ejercicios; tal es el caso del P. Francisco de Salazar cuyos *Afectos y consideraciones sobre las cuatro postrimerías* aparecieron en Madrid en 1628 y que fueron reiteradamente publicados, siempre en formato manual, y destinado a un público creciente que practica los ejercicios espirituales, los días de retiro o realiza cotidianamente oración mental. La meditación del infierno, sigue muy de cerca al P. La Puente en los puntos, pero se hace más afectiva en las consideraciones en las que, con una retórica barroca, quien medita entre en diálogo con su alma: “¡Oh, alma, qué sentirás cuándo ya sin esperanza de misericordia te veas rodeada de los demonios y que te llevan por suya al infierno!” Son entonces frecuentes las exclamaciones y las preguntas retóricas encaminadas a alcanzar los afectos deseados:

¡Ay de mí! Que me abraso, que me abraso, que me muero, que me muero, que reviento de dolor, que no lo puedo sufrir un punto, que un momento se me hacen cien mil millones de años. ¿Cómo lo sufriré por toda la eternidad? ¿Cuándo se acabará esto? Nunca. ¿Cuándo se aliviará?

Nunca. ¿Cuándo saldré de aquí? Nunca. ¿Quién me sacará de aquí? Nadie. ¿No hay remedio? No. ¿Quién me consolará? Nadie. ¿Quién, siquiera, se compadecerá de mí? Nadie. ¿Qué no hay consuelo? No. ¿Qué no hay alivio? No. ¿Y habrá esperanza alguna? No.⁶⁶

En 1613 apareció en Barcelona la obra del cartujo Antonio de Molina, *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental*, que conoció una amplia difusión.⁶⁷ Dividido en dos partes, la primera –con tres tratados– se ocupa de la oración, de sus partes y de la meditación, respectivamente. La segunda propone los distintos ejercicios –también en tres tratados– con sus respectivas meditaciones: las fundamentales, en el primero, y las de la vida y pasión de Cristo, en los otros dos.

Los tratados de la primera parte encierran la doctrina de la oración mental y en uno de sus apartados se explicitan los afectos que se ejercitan con cada una de las meditaciones. Con la de las penas del infierno se toma conciencia de la fealdad del pecado, se desarrolla el temor a dichas penas, se toma propósito de evitar todo pecado, se conoce el rigor de la justicia divina, se cobra ánimo para despreciar los regalos superfluos y los deleites de esta vida, se fortalece la voluntad para llevar a cabo actos de penitencia y mortificación, se agradece a Dios el haberte librado de las penas y, por último, se acrecienta el amor a Dios que se porta como un padre.⁶⁸

⁶⁶Francisco de Salazar, *Afectos y consideraciones...*, pp. 237-238.

⁶⁷Se conocen al menos 39 ediciones en español, además de traducciones al latín, francés, italiano y portugués.

⁶⁸Ff. 108-109.

⁶⁵P. 154.

En la segunda parte se presentan las tres meditaciones de las penas del infierno, incluidas en el quinto ejercicio.⁶⁹ La primera trata de la gravedad de las penas del infierno, la segunda de las penas de los sentidos exteriores, la tercera de las que sufren los sentidos interiores del alma, todas ellas prolijas y llenas de referencias a la Sagrada Escritura y a los Padres en sus consideraciones, concluyendo con el afecto que se ha de sacar de la meditación. La descripción del infierno que hace es ésta:

Considérale pues como una caverna o seno muy ancho en medio de la tierra, cerrado por todas partes, sin que pueda entrar un solo rayo de luz ni de aire, oscuroísimo en gran extremo porque, aunque está lleno de fuego es de tal condición por virtud divina que atormenta y no alumbraba sino para ver las cosas que han de atormentar...⁷⁰

Para seguir con los restantes sentidos, en una enumeración de penas que ya conocemos: el oído (ruidos, voces, llantos, gemidos), el olfato (pestilente olor, azufre, hedor de corrupción), el tacto (el fuego y el hielo), el gusto (hambre y sed, bebidas amargas, hiel y ajeno). Por último, las penas del alma de las cuales la mayor es la pena de daño, la privación de la visión de Dios. Y todo esto por toda la eternidad.

Un sentido totalmente distinto tiene la última obra que consideraré, *La introducción a la vida devota* de Francisco de Sales, obispo de Ginebra; aparecida por primera vez en enero de 1608, en Lyon, se convertirá de inmediato en un éxito edi-

torial,⁷¹ publicándose una segunda edición en 1609 y una tercera en 1610. Rápidamente se trasladó a las principales lenguas europeas. En 1618 se publicó en Bruselas la primera de sus casi cien ediciones en español, en versión de Sebastián Fernández Eizaguirre. A lo largo del siglo XVII se publicaron traducciones de Francisco de Quevedo (1634) y Francisco de Cubillas (1663), de cuya versión se hicieron treinta y cinco ediciones; a finales del XVIII, a instancias del cardenal Lorenzana, Pedro de Silva haría una nueva traducción (1793) de la que hay más de veinte ediciones a lo largo del siglo siguiente. Se puede afirmar que aunque la *Introducción* sea una obra de espiritualidad francesa ha tenido gran influencia en el mundo hispánico.

En el origen de la obra, como ocurriera con *Audi, filia*, se encuentra la solicitud de una mujer, la señora de Charmoisy, a la que dirige espiritualmente.⁷² Se trata, pues, de una guía para iniciarse y avanzar en la vida espiritual.⁷³ La *Introducción* se divide en cinco partes, cada una de las cuales contiene diversos "avisos y ejercicios". La primera se correspondería con la

⁷¹El preámbulo de la edición crítica de Anney habla de más de mil.

⁷²"No ha sido iniciativa mía el publicar esta *Introducción*. Un alma noble y virtuosa, habiéndole Dios infundido la gracia de aspirar a la vida devota, me solicitó una especial ayuda para lograrlo" (Francisco de Sales, *Introducción...*, p. 11).

⁷³El adjetivo "devota" hace referencia a la vida cristiana vivida de manera coherente, es decir, a la búsqueda de la perfección. La novedad de la obra es que abre este camino también a los seglares que pueden, con estos ejercicios, introducirse el camino de la santidad, que hasta entonces —se pensaba— estaba reservado a los religiosos. Así lo afirma en el prólogo: "Mi intención es instruir a los que habitan en las ciudades, viven entre sus familias o en la corte y, por su condición, están obligados a profesar una vida común en cuanto a lo exterior" (p. 10).

⁶⁹Ff. 151-158.

⁷⁰F. 153v.

vía purgativa; las tres siguientes con la vía unitiva –la segunda señala los fundamentos para avanzar en la vida espiritual: la oración y los sacramentos; la tercera, continuación de la anterior, el ejercicio de las virtudes; la cuarta trata de los peligros y tentaciones que asaltan a quien aspira a una vida devota–; y la última con la vía iluminativa.

Así pues, en la primera parte es donde se encuentran las distintas meditaciones para iniciar el proceso de purificación del alma, entre ellas las de los novísimos, siendo la séptima la meditación del infierno.⁷⁴ No hay en ella ninguna de las expresiones vistas más arriba. Se abre con una sencilla composición de lugar: “Imagínate una ciudad tenebrosa, envuelta en pez y fuego, habitada por ciudadanos que no pueden salir jamás de ella.” Le siguen tres consideraciones breves, la primera hace referencia a las penas de sentido:

[...] sufren tormentos indecibles en todos sus sentidos y en todos sus miembros; pues, como emplearon todos sus miembros y todos sus sentidos en pecar, sufren en ellos las penas del pecado.

La segunda, sobre la pena de daño: “existirá otro mucho mayor, que es la privación y pérdida de la gloria de Dios”. Y la tercera, sobre la eternidad de las penas: “circunstancia que por sí sola hace al infierno insoportable”. Termina con tres breves afectos y resoluciones como fruto de la meditación: el rechazo del pecado, en adelante.

En resumen, del análisis de las obras precedentes se desprende la existencia de un desplazamiento en los fines de las

meditaciones de los novísimos, y en especial la del infierno y sus penas. Las tres vías de la *devotio moderna* marcan las etapas de un camino que recorrer cuya meta es el amor de Dios. Las meditaciones de la primera etapa no alimentan el temor sino que deben llevar a un proceso de elección –dejar la vida mundana por la vida espiritual–, muy claro en los *Ejercicios espirituales* y también señalado en la *Introducción a la vida devota*.

Sin embargo, cuando en la Compañía comienzan a redactarse los *Directorios para los ejercicios espirituales* se aprecia ya un cambio. Determina el *Directorio* oficial, publicado por el P. Aquaviva en 1599:

A estos cinco ejercicios de N. P. Ignacio [los de la primera semana] se pueden añadir otros, según se dice al fin del quinto ejercicio, *como de otras penas del pecado, de la muerte, del juicio o de otros tormentos del infierno*; y aun parece que estos rarísima vez se han de omitir, porque tienen mucha importancia para arrancar al alma del desordenado amor a estas cosas visibles; y en estas meditaciones concibe el alma el santo temor del Señor, que da como fruto el espíritu saludable [de la salvación].⁷⁵

La especificación de “otros tormentos del infierno”, el “parece que éstos rarísima vez se han de omitir” y la ponderación de la “mucha importancia”, son una interpretación de las aclaraciones de Ignacio a los ejercicios.⁷⁶ Pero ya para entonces, todavía en vida del santo, circulaban

⁷⁵La cursiva es mía. *Los Directorios de ejercicios*, p. 350.

⁷⁶I. Iglesias, “La escatología que vivió Ignacio de Loyola”, p. 271.

⁷⁴Pp. 41-43.

entre los ejercitadores textos de la meditación de la muerte (obra, al parecer, del Dr. Ortiz) y del juicio (obra de Polanco), concebidas en el estilo y esquema de las meditaciones del libro de los *Ejercicios*. Incluso se prodigan peticiones de que dichas meditaciones sean incorporadas al texto mismo y reciban carácter oficial, aunque reconocen que las meditaciones de la muerte, el juicio y el infierno, producen más bien tristeza y temor.

Más tarde la popularización de los ejercicios espirituales, cuyo exponente más significativo han sido históricamente las misiones populares, robustecerá no pocos de estos aspectos, con una fuerte carga de catarsis —el temor a las penas del infierno— buscada en sí misma en orden a la purificación de la confesión y no como primer paso de la vida espiritual.

Sermones de las penas del infierno

En Trento se impuso a los párrocos la obligación de la predicación y la enseñanza del catecismo. La primera debía versar sobre los artículos de la fe, los sacramentos, la práctica de las virtudes y todo lo concerniente a la salvación de las almas. Se había de fundamentar sobre la Sagrada Escritura y las enseñanzas de los Santos Padres.⁷⁷ Como no todos los que tenían encomendada la cura de almas contaban con la preparación y la facilidad para la predicación cotidiana, pronto aparecieron colecciones de sermones que se ajustaban al ciclo del año litúrgico. Junto a estos

sermones “de dominica” aparecían, con frecuencia, otros de las principales fiestas del Señor, de la Virgen, de los santos y de difuntos.⁷⁸

Pero el tema de las penas del infierno no forma parte del catálogo de esta predicación ordinaria, sino que encuentra su lugar en la de carácter extraordinario de las misiones populares, realizadas por verdaderos especialistas. Los misioneros demostraban un gran conocimiento de la psicología popular y empleaban una oratoria simple, que hablaba al corazón, combinada con una amplia serie de recursos efectistas y teatrales.

Toda la misión responde a un plan que tiene como fin lograr una confesión general (de toda la vida) como punto de partida de una reforma de vida individual.⁷⁹ La duración se sitúa entre los siete y los quince días, pues más allá de las dos semanas era imposible mantener el estado de excitación que conducía al éxito de la misión, medido en el número de confesiones generales realizadas.⁸⁰ El objetivo primario de las misiones es conseguir la conversión, expresada en la recepción de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, lo que explica que los misioneros seleccionen los temas de sus sermones entre los de la vía purgativa y que las misiones se conviertan en una versión de la primera

⁷⁷Concilio de Trento, Sesión V, Segundo decreto de reforma: *Sobre la lectura y la predicación de la S. Escritura*.

⁷⁸F. Herrero Salgado y M. A. Núñez Beltrán, *Predicadores y sermones en España*, han catalogado 8.688 sermonarios y sermones impresos, clasificándolos por tipos y temas.

⁷⁹El tema de las misiones populares ha entrado con fuerza en el panorama historiográfico, como muestran los trabajos, entre otros, de Gómez Navarro, Herrero Salgado, Peñafiel Ramón, Rico Callado y Tellechea Idígoras, en España, y de Chinchilla Pawling, en México.

⁸⁰J. W. O'Malley, “Misiones populares”, en *DHCJ*, vol. 3, pp. 2691-2696.

semana de los ejercicios espirituales.⁸¹ No solía faltar un sermón de la confesión general, pues el fin último de la misión es la preparación para realizarla con fruto y por lo tanto los sermones y las pláticas van encaminados a excitar en los oyentes los sentimientos de contrición o, al menos, los del temor de la atrición.⁸²

A lo largo del siglo XVII destacan las figuras de algunos misioneros apostólicos jesuitas: el padre Alonso de Andrade (1590-1672), que misionó en Castilla La Nueva, Andalucía y Extremadura, autor de un libro de meditaciones que tuvo amplia difusión;⁸³ el padre Jerónimo López (1589-1658), del que se dice que predicó más de mil trescientas misiones a lo largo de cuarenta años;⁸⁴ y el padre Tirso González (1624-1705), que se inició en este ministerio con el P. Jerónimo y que desde 1687 sería el XIII general de la Compañía. Solían recurrir a elementos espectaculares durante la predicación, para crear un clima de tensión emocional: empleo de crucifijos y calaveras, representaciones pictóricas del infierno, procesiones nocturnas que concluían en un acto de contrición. El padre Tirso González da cuenta del efecto que estos actos producían:

Los llantos, lágrimas y pedir a voces misericordia, casi en todos los sermones, ha sido cosa singular. Y el fervor con que dos veces en cada misión se juntaban más de cuatrocientos hombres a tomar disciplina

en la iglesia fue tal, que de oír desde fuera las mujeres lo que hacían los hombres se volvían a llorar y sollozar tanto, que se oían de muy lejos. Algunas vi yo que tenían los ojos hinchados de llorar. Hombres había que se disciplinaban con tal fuerza que al fin de la disciplina caían desmayados. Las bofetadas que se daban en los sermones al sacar el Santo Cristo, eran con tan buena gana, que se acardeñaban las mejillas.⁸⁵

El método del padre Jerónimo López fue después desarrollado y adaptado por otro famoso misionero jesuita, el padre Pedro de Calatayud (1689-1773), de cuya actividad nos ha dejado un relato autobiográfico⁸⁶ así como una colección de pláticas y sermones de misión.⁸⁷ Acostumbraba entrar en los pueblos, crucifijo en mano, al anochecer; congregaba a la gente y empezaba a formar procesión que, con faroles y hachas encendidas, recorría las calles mientras los misioneros cantaban coplas piadosas. En la plaza, hacía el padre Calatayud fervoroso sermón al pueblo reunido, terminando con un acto de contrición. A lo largo de los días de la misión, los sermones sobre los novísimos y las verdades eternas se alternaban con instrucciones catequéticas.⁸⁸ Veinte sermones componen su programa:⁸⁹ 1) Introducción primera a la misión. 2) Introducción segunda. 3) Del pecado mortal. 4) Del número de los pecados. 5) De la muerte

⁸¹M. Ruiz Jurado, "Ejercicios espirituales", en *DHCH*, vol. 2, p. 1228.

⁸²El P. Calatayud compuso un pequeño librito: *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general*, Zaragoza, Francisco Moreno, 1751.

⁸³*Meditaciones diarias de los misterios de nuestra santa Fe*, Madrid, 1660. Se conocen siete ediciones.

⁸⁴Gentili, "El padre Jerónimo López, «Maestro y caudillo de misioneros»".

⁸⁵Citado por R. García-Villoslada, *Historia de la Compañía de Jesús, 1540-1940*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1954, p. 441.

⁸⁶BNE Madrid, Ms 5838, *Noticia de mis misiones desde el año 1718 hasta el de 1730*.

⁸⁷BNE Madrid, Ms 4503, 5587, 5844, 5870 y 6313.

⁸⁸El mismo P. Calatayud explica su método en *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, 1754.

⁸⁹BNE Madrid, Ms 5847.

del justo y del pecador. 6) Del juicio particular. 7) Del sexto mandamiento. 8) Del infierno, o de las penas del infierno. 9) Del número de los predestinados. 10) Del juicio final. 11) Del amor a los enemigos. 12) De la gloria. 13) De las ánimas. 14) De la devoción a María Santísima. 15) De las redes. 16) De las señales de los réprobos. 17) De la deshonestidad. 18) Del infierno de un alma en pecado. 19) De los dolores de María Santísima. 20) De la pasión de Cristo.

La sola enumeración de los temas de los sermones pone de manifiesto el bajo nivel de la educación religiosa de los fieles, al tiempo que señala la raíz de los defectos que se pretenden corregir. La exposición de la doctrina cristiana se reduce a lo incluido en las cartillas, es decir, los formularios más usuales de la fe. No se pretende realizar una catequesis completa, que es obligación ordinaria de los párrocos, sino producir en los fieles una conmoción que les lleve a un cambio de vida. Y el modo más efectivo es recurrir al sermón de los novísimos: el juicio personal tras la muerte y la suerte que aguarda a los condenados. Con este sistema, los resultados son más espectaculares cuanto más dramática es la exposición.

¿Cómo era el sermón de las penas del infierno del padre Calatayud? He consultado dos versiones manuscritas del mismo⁹⁰ y tienen un contenido idéntico aunque en una de ellas, mediante las anotaciones marginales, se puede ver rápidamente la estructura del sermón⁹¹. Lleva

por título "Sermón del infierno". El tema es "Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius (Mt. 15)". Comienza diciendo que "este sermón de esta tarde es de las penas del infierno", pero antes de entrar en materia dirá un punto sobre la confesión general (al margen indica: "Explícase con un símil la diligencia que basta para examinarse para la confesión general"). Tras él comienza la explicación del tema siguiendo los siguientes puntos: "Ceguedad de los que pecan. Símil", "Declárase para qué creó Dios el infierno. Símil", "Almas en el infierno por un solo pecado". Presenta luego una descripción del infierno dividido en "las nueve calles o diferencias del infierno":

Dice san Agustín que el cielo es Jerusalén celestial y el infierno Babilonia. En el cielo ponemos nueve coros y en el infierno hallamos nueve nombres que explican los tormentos externos. Y por que mejor nos acordemos las podemos llamar las nueve calles del infierno. La primera calle del infierno se llama abismo; la segunda el estanque; la tercera el pozo; la cuarta el horno; la quinta el humo; la sexta el hielo; la séptima el gusano; la octava el carnerario; la novena la tiniebla. ¡Líbrenos Dios de poblar estas calles!⁹²

Inmediatamente va señalando, una por una, cada una de las calles: de qué pasaje de la Escritura o de los Padres procede el nombre y cuáles son las características de las penas que en ellas padecen los condenados. Así, "los que quiebran el sexto y noveno mandamiento vendrán a parar a un estanque de azufre y fuego".

⁹⁰ BNE Madrid, Ms 5847, ff. 74v-82v y Ms 5870, ff. 50-57v. No lo transcribo por su extensión. Un ejemplo novohispano de sermón del infierno puede verse en Chinchilla, "La transmisión de la verdad divina", pp. 360-362.

⁹¹ Es el Ms 5870.

⁹²F. 51.

Al tratar del horno es el momento de considerar la eternidad de las penas:⁹³

Considera, hermano, que esta noche estando todos los de esta ciudad durmiendo viniese el ángel de tu guarda y te despertase y te llevase a un horno de esta ciudad y, durmiendo los de aquella casa, el ángel abriese la puerta y te dijese: Ve y abre la boca de aquel horno. Y tú fueses y quitases la tapa y vieses el horno lleno de fuego, y vieses siete hombres allí con argollas de hierro encendido al cuello y clavadas en la pared del horno. Y tú les preguntas: ¿Quiénes sois vosotros, miserables? Y ellos te responden: Siete hombres somos que estamos aquí por siete pecados mortales. Y ¿cuándo habéis de salir de aquí? Nunca. Si esto vieses ¿no se te quitaría la gana de pecar?⁹⁴

El tomento del gusano de la conciencia son los remordimientos de los condenados, que explica con un ejemplo y una consideración sacada de él, para descender luego a los pecados particulares, fácilmente entendibles por el auditorio, con objeto de lograr su aborrecimiento:

Así, hermano, puedes considerar que el amancebado está siempre diciendo: Por fulana me estoy quemando; por fulana estoy en el infierno. El que calló algún pecado por vergüenza, lo está diciendo a voces: Porque hice este pecado en tal rincón y no lo confesé, me condené. El que no quiso pagar lo que había hurtado dirá: Por treinta reales estoy al lado de Judas.

El jurador y murmurador, el que dice palabras deshonestas, estará diciendo: La lengua fue el cabestro por donde el diablo me ha traído al infierno. El que no quiso perdonar a un enemigo dirá: ¡Oh locura! ¡oh cuán barato me pudiera yo haber salvado y salir de mis pecados con perdonar a mis enemigos y contrarios y confesarme bien! No tuve ojos para ver mi remedio. Éste será el gusano que no morirá, según sentencia de Cristo.⁹⁵

La octava calle es el carnerario, “o cisterna de muertos”, que procede del versículo final de Isaías: “*Exibunt et videbunt cadavera*”, que los santos del cielo se asomarán a aquellos soberanos balcones y mirarán los cuerpos muertos, esto es los condenados”.⁹⁶ Por último, la novena es la tiniebla, que es no ver a Dios o lo que es lo mismo, la pena de daño, que también explica por medio de un símil. El sermón llega a su clímax recurriendo a uno de los efectos dramáticos: sacar ante el auditorio la pintura de un alma condenada.

No me doy por contento, señores, de lo que hemos hablado ahora del infierno, veo que con grandísima facilidad bajan los hombres allá. Entre todas las cosas del mundo ninguna me espanta más que ésta, la facilidad con que se comete un pecado mortal. Muchas veces he pensado qué traza habrá para remediar tan gran mal, que es el mayor que hay en el mundo, y he reparado que a los predicadores antiguos les mandaba Dios salir de paso algunas

⁹³Al margen anota: “Disímiles y símiles para explicar la duración de las penas. Consideración de la eternidad de las penas del infierno”, f. 51v.

⁹⁴Al margen anota: “Fruto de esta consideración es no pecar”, f. 52.

⁹⁵F. 52v.

⁹⁶“Et exhibunt et videbunt in cadavera virorum qui prevaricati sunt in me; vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur et erunt usque ad satietatem visionis omni carni” (Is, 66,24).

veces. El profeta Ezequiel subió un día a predicar con una navaja y una espada, un peso y un brasero de fuego, y delante de todo el pueblo se cortó el cabello de la cabeza y barbas y con el peso los pesó y dividió en tres partes iguales, y la tercera la arrojó al viento, la segunda pasó a cuchillo y la primera la quemó, y dijo *Iste est Hierusalem*,⁹⁷ esta es Jerusalén, una parte será quemada, otra degollada y la tercera irá en cautiverio y desastre. Y vemos también que la Iglesia no se contenta con leer los evangelios, sino que manda pintar las mismas cosas del evangelio. Así que no sólo predica la Iglesia a los oídos sino también a los ojos. Supuesto esto, he hecho pintar en un lienzo un alma que está penando en el infierno para predicaros a los ojos, ya que no basta a los oídos.

Espantarte has, hermano, de ver esta figura y te causará horror el ver esta imagen, más yo te digo que si estás en pecado mortal tú eres éste. Pregúntale: ¿por qué estás ahí, desdichado?...⁹⁸

Continúa el sermón, ante la vista de la pintura, con una serie de preguntas y respuestas sobre algunos pecados, los mismos que se han puesto como ejemplo en la calle del gusano de la conciencia: por ocultar los pecados en la confesión, por no perdonar a los enemigos, por el vicio de la lengua (murmurar, maldecir, usar palabras torpes), por hurtar y no pagar lo que debía, por amancebado y por deshonesto. Entonces invita a preguntar al alma condenada por los tormentos que sufre –el fuego, el gusano, la compañía de los demonios, cada uno de los sentidos corporales– “para que entiendas que no han

de tener fin los tormentos del infierno, para siempre, para siempre fuego que nunca se acaba. Y así ¿hay alguien que quiera pecar?” Tras otro apólogo termina el sermón:

No hay sino dos mesones, no hay sino dos posadas donde hemos de ir a parar: o al cielo, para siempre, o al infierno, para siempre. Porventura el corazón te tiembla y me dirás ¡Ay de mí! Y ¿qué remedio me queda? He pecado mucho y según la presente justicia me veo condenado a las penas del infierno. Te respondo que el remedio lo tienes en Cristo y en su Madre, arrójate a los pies de la Virgen y di conmigo el acto de contrición.

En el Ms 5870 viene a continuación una “ponderación de las penas del infierno” y en la nota marginal se señala que es “otra consideración del P. Palencia”. Se trata de una descripción de lo que sufrirán cada uno de los sentidos: los ojos, el oído, el olfato, el gusto y el tacto; a los que siguen las penas del alma con los sufrimientos de las potencias: la memoria, el entendimiento, y la voluntad, con el gusano de la conciencia. Tras lo cual se pinta un alma condenada:

¡Oh, quién os pudiera traer aquí en medio una de las muchas almas que penan en aquel lugar por menos pecados que los que muchos de vosotros tenéis cometidos! Que la vierais sentada en una silla de fuego, negra más que el carbón, echando por los ojos, boca y narices humo y espadañas de fuego. Su cuerpo, podrido y hediondo, cubierto de gusanos y serpientes; en lugar de cabellos, un manojo de víboras. Y aquellos crueles verdugos con los martillos en las manos martillando en

⁹⁷ Ezequiel, capítulo 5, versículo 1-5. (Ez 5,1-5)

⁹⁸ Ff. 54v-55.

ella como en un yunque haciéndola el son y para que ella cante y entone la música de Babilonia: *Pereat dies in qua natus sum et nox in qua dictus est conceptus est homo*.⁹⁹

Con el comentario del versículo del libro de Job, ponderando lo terrible de las penas del infierno y su eternidad, da fin a la consideración.

Representaciones de las penas del infierno

Aunque sea imposible saber qué pintura mostraba el padre Calatayud en la predicación del sermón de las penas de infierno durante sus misiones, sus propias palabras confirman el empleo de este artificio, que era común entre los misioneros apostólicos, ya fueran jesuitas, capuchinos, dominicos o franciscanos. Él la había tomado del padre Jerónimo López que usaba con frecuencia cuadros en los que aparecían almas condenadas, en medio de llamas, rodeadas de demonios que las atormentan.

En esta práctica se encuentra el origen de, al menos, dos advocaciones marianas actuales: la Divina Pastora y la Madre Santísima de la Luz. La primera fue mandada pintar por el misionero capuchino fray Isidoro de Sevilla en 1703,¹⁰⁰ quien para difundir el culto a la nueva advocación publicó algunas novenas. Tras su muerte, en 1750, recogió el testigo el beato fray Diego José de Cádiz, el más

famoso misionero popular de la segunda mitad del siglo XVIII en España, difundiendo el culto a la advocación por toda Andalucía.

La segunda tiene su origen en la ciudad de Palermo, en la isla de Sicilia, mandada pintar por el misionero jesuita Juan Antonio Genovesi. El culto de la nueva advocación se extendió rápidamente—primero en Sicilia, luego en Italia y España— antes de que el padre Genovesi muriera de peste en junio de 1743, con fama de santidad, siendo maestro de novicios y Rector del Colegio de Mesina. Para entonces la difusión de la nueva advocación está vinculada, más que a las misiones populares, a las Congregaciones Marianas que funcionan en todos los Colegios de la Compañía. En 1737 ya estaba presente en la ciudad de México.¹⁰¹

De los abusos que en estos actos teatrales se practicaban en todas partes se ocupó en 1771 el IV Concilio Provincial Mexicano ordenando redactar una *Instrucción para el mejor arreglo de las misiones que hacen los religiosos de los apostólicos colegios de Pachuca, San Fernando, Santa Cruz de Querétaro, Zacatecas y demás regulares de esta Nueva España*, y que se encuentra incorporada, como las demás instrucciones, al final de las actas del concilio. Uno de los asistentes a los debates conciliares dejó anotado en su diario:

Es digno de notarse que mandándose en la instrucción que no saquen los misioneros figuras de condenados ni cosas de esta naturaleza y pareciendo esto muy bien al señor de Guadalajara, dijo que sólo

⁹⁹ Job 3, 3.

¹⁰⁰ Cruces Rodríguez, "La Divina pastora de las almas: historia de la advocación...", pp. 987-989.

¹⁰¹ Vizueté Mendoza, "La boca del dragón infernal...", pp. 32-37.

lo había visto practicarse con grandísimo fruto en el padre Garcés, de su misma religión dominicana, era el sacar a un condenado confesándose con el diablo en castigo de que había callado sus pecados. ¿En qué se distinga esto de lo que hacen los misioneros crucíferos y se reprobaba en la instrucción? No sé yo si en que éstos son franciscanos, y el señor Alcalde y padre Garcés, dominicanos.¹⁰²

Era habitual iniciar las misiones con la llegada sorpresiva de los predicadores, durante la noche, con gran aparato teatral de calaveras, luces, cantos penitenciales, técnica que se conocía con el significativo nombre de “asalto”, con lo que desde el primer momento se producía en la comunidad una psicosis terrible de la inminencia del juicio divino. Este sistema queda prohibido por el concilio que recomienda la moderación en las palabras y en las manifestaciones penitenciales, porque lo que debe perseguir el predicador es alcanzar el interior de los oyentes y esto se consigue más con la ponderación que con otros artificios usuales entre los misioneros:

XIII: Los sermones útiles no consisten en dar voces desmesuradas, pues es barbarie y rusticidad hacer ademanes continuos desacompañados; y más penetra los interiores el hablar sin precipitación, según lo pide la circunstancia, levantando la voz cuando particularmente se llama la atención; mas no aprueba este santo concilio la práctica de cantar en el púlpito, ni la de que otros lo hagan en sitio escondido para amedrentar los oyentes ni las de manejar el Santo Cristo con tropelía, pues el Santo Crucifijo se ha de sacar para el

acto de amor a Dios con mucho respeto, veneración y gravedad.

XIV: No aprueba este santo concilio sacar pinturas extrañas de condenados ni otra invención que no esté aprobada por la Iglesia, sino que aconseja saquen una imagen devota de Nuestra Señora, que sea intercesora de todos y patrona de la misión.¹⁰³

Las representaciones del infierno han estado presentes en el arte desde los siglos medievales, aunque no como elemento autónomo sino vinculado al Juicio Final.¹⁰⁴ En ellas, los réprobos son conducidos por los mismos demonios al interior del infierno, representado por una enorme boca de la que, en ocasiones, salen llamas. Así se encuentra en la iconografía tradicional de la Virgen de la Luz y que el IV Concilio Mexicano mandó corregir eliminando la “boca del dragón” para que nadie pudiera entender que la Virgen tenía el poder de sacar del infierno las almas de los condenados.¹⁰⁵

Al origen de las representaciones de las penas del infierno ya he aludido. Se encuentra en los grabados de la edición de 1496 del *Ars moriendi* publicado por Antoine Vérard. (Véase apéndice gráfico) Otros editores utilizarán el mismo recurso, incluyendo grabados que ilustran las meditaciones de las penas del infierno, como puede verse en la edición de la obra de fray Luis de Granada, *Libro de la oración*, publicada por Manuel Martín en

¹⁰³ *Instrucción para el mejor arreglo de las misiones.*

¹⁰⁴ La bibliografía sobre el tema es muy amplia, como muestran los trabajos de Portús, Siracusano, Vila y von Wobeser.

¹⁰⁵ Vizuete Mendoza, “La boca del dragón infernal...”, pp. 37-42.

¹⁰² *Extracto compendioso*, f. 206.

Madrid en 1778; o en la del jesuita Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano para que no caiga en él o Consideraciones de las penas que allá se padecen*, publicada en Puebla de los Ángeles por el impresor Pedro de la Rosa, en 1780, con grabados de Manuel Villavicencio.¹⁰⁶

Si las misiones populares pueden considerarse como “ejercicios abiertos”, las casas de ejercicios permiten la realización a lo largo del año de sucesivas tandas en las condiciones de encerramiento y soledad que quería san Ignacio.¹⁰⁷ Sus capillas y claustros son el lugar idóneo para instalar pinturas que ayuden al ejercitante a tener presente las verdades en las que medita. Procedentes de la que fuera casa de ejercicios de la Ciudad de México, se conservan en la Pinacoteca del templo de San Felipe Neri, la Profesa, dos de estas pinturas que tienen por tema las penas del infierno.

La primera es obra anónima, aunque atribuida a Miguel Cabrera.¹⁰⁸ Dividida en dos niveles, cada uno de los cuales representa varias escenas de las siete penas que sufren los condenados identificadas por medio de una cartela y una cita bíblica: I. La cárcel del infierno; II. El fuego; III. La compañía de los condenados; IV. La pena de daño; V. El gusano de la conciencia; VI. La desesperación; VII. La eternidad de la pena. Los condenados, que caen desde la altura empujados o arrastrados por los demonios, se distribuyen en unas como cavidades en el seno de la tierra que corresponden a los espacios de las penas. Todo el ambiente está dominado por el

fuego, el desorden y la confusión. Las figuras de los condenados presentan rostros desencajados, los miembros retorcidos y se encuentran a merced de las más horrendas formas animales que adoptan los demonios, dando muestras de la más depravada crueldad. Cada sentido sufre un tormento indecible y el conjunto produce un efecto aterrador en quien lo contempla.

La segunda es un lienzo de grandes dimensiones. La parte central está ocupada por una enorme boca del infierno entreabierta, lo que permite ver lo que le sucede en el interior a los condenados. A ambos lados están representadas sendas escenas independientes: en la primera, tal como se explica en la cartela, una noble mujer de Murcia, agonizante, recibe los auxilios espirituales de dos padres de la Compañía que la deberían conducir al paraíso pero, por no realizar bien la confesión, una visible garra del demonio, que hace presa en ella, manifiesta claramente su destino infernal; en la segunda, de forma alegórica, se representa la situación de un alma en pecado mortal rodeada de demonios que esperan que se corte el “hilo de la vida” para arrastrarla al infierno. En la parte inferior del cuadro, bajo la boca y las dos escenas, corre un friso dividido en siete espacios en cada uno de los cuales se representan las penas que en el infierno reciben los que han cometido pecados capitales.

Conclusiones

No hay duda de que la contemplación de estas imágenes, o de otras semejantes, debía producir en el espectador un doble efecto: por un lado el temor a las penas del infierno representadas de forma tan

¹⁰⁶Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, pp. 123-149.

¹⁰⁷Cuevas, pp. 164-165.

¹⁰⁸Portús, p. 271.

áspera; por otro, el aborrecimiento del pecado que conduce, de manera inexorable, a experimentar dichas penas. Ambos frutos son los buscados por la literatura espiritual, que alimenta la meditación, y la predicación; la diferencia de tono entre ambas origina el deslizamiento antes señalado que pasa de considerar el temor como primer paso en la vida espiritual, la vía purgativa, a un medio para conseguir el dolor de atrición y poder realizar una buena confesión.

Bibliografía

Obras de literatura espiritual, manuscritos e impresos


- Antonio de Molina. *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental, reducidos a doctrina y meditaciones, sacados de los Santos padres y Doctores de la Iglesia*. Valencia, Herederos de Benito Macé, 1693.
- Antonio María Claret. *Catecismo de la doctrina cristiana, explicado y adaptado a la capacidad de los niños y adornado con muchas láminas*. Barcelona, Herederos de la Vda. Pla, 1848.
- Compendio breve de ejercicios espirituales*. Barcelona, 1555. Edición de J. Melloni, Madrid, BAC Clásicos de Espiritualidad, 2006.
- Enrique Herp, *Directorio de contemplativos*. Edición y traducción de Juan Martín Kelly. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1974.
- Extracto compendioso de las actas del Concilio IV Provincial Mexicano*. BNE Madrid, Ms. 5806.
- Francisco de Salazar. *Afectos y consideraciones devotas sobre los cuatro novísimos, añadidas a los Ejercicios de la primera semana de San Ignacio de Loyola*. Madrid, Pedro José Alonso y Padilla, 1663.
- Francisco de Sales. *Introducción a la vida devota*. Edición de E. Albuquerque, Madrid, BAC Clásicos de Espiritualidad, 2013.
- García Jiménez de Cisneros. *Exercitatorio de la vida espiritual*. Montserrat, Juan Luschner, 1500. Edición crítica de C. Barault, en *García Jiménez de Cisneros. Obras completas*. Monserrat, Abadía de Monserrat, 1965, vol. II, pp. 91-454.
- Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Edición crítica de C. de Dalmasas, Santander, Sal Terrae, 1987.
- Juan de Ávila. *Audi, filia*. Toledo, Juan de Ayala, 1574. Edición crítica de L. Sala Balust, en *San Juan de Ávila. Obras completas. Nueva edición crítica*. Madrid, BAC Maior, 2000, pp. 533-780.
- Juan Gerson. *Contemptus mundi*. Toledo, por Juan de Villaquirán, 1533.
- Juan Tauler. *Obras*. Edición y traducción de T. H. Martín, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1984.
- Lart de bien mourir. Le livre de bien vivre*. París, Antoine Vêrard, 1496. BnF París, RES-D-857.
- Luis de Granada. *Libro de oración*. Salamanca, Andrea de Portonaris, 1554. Edición de T. H. Martín. Madrid, BAC Clásicos de Espiritualidad, 1999.
- _____. *Libro llamado Guía de peccadores, en el que se enseña todo lo que el Christiano deve hazer, desde el principio de su Conversión, hasta el fin de*

- la Perfección*. Lisboa, Ioannes Blavio de Colonia, 1556.
- Luis de la Puente. *Meditaciones de los misterios de nuestra sancta fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos, compuestos por el padre Luys de la Puente religioso de la Compañía de Jesús*. Primer tomo. Valladolid, por Iuan Godínez de Millis, 1607.
- Pedro de Alcántara. *Tratado de la oración y meditación*. Lisboa, Ioannes Blavio de Colonia, s.a. [¿1560?]. Edición de R. Sanz Valdivieso, *Místicos franciscanos españoles I. Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*. Madrid, BAC, 1996.
- Pedro de Calatayud. *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones el P. Pedro de Calatayud*. Valencia, Oficina de Joseph Estevan Dolz, 1737.
- _____. *Noticia de mis misiones desde el año 1718 hasta el de 1730*. BNE Madrid, Ms 5838.
- _____. *Pláticas y sermones de misión*. BNE Madrid, Ms 4503, Ms 5587, Ms 5844, Ms 5870 y Ms 6313.
- Teresa de Jesús. *Libro de la Vida*. Edición crítica de F. Sebastián Mediavilla. Madrid, Real Academia Española, 2014.
- Estudios**
- Andrés, M. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, BAC Maior, 1994.
- Chinchilla Pawling, P. "La retórica de las pasiones. La predicación jesuítica en el siglo xvii". *Historia y Grafía*, 7 (1996).
- _____. *De la "compositio loci" a la república de las letras. Predicación jesuita en el xvii novohispano*. México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- _____. "La transmisión de la verdad divina", en Chinchilla, P. y Romano, A. (coords.). *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre la cultura retórica y la cultura científica*. México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- _____. *El sermón de misión y su tipología. Antología de sermones en español, náhuatl e italiano*. México, Universidad Iberoamericana, 2013.
- Cruces Rodríguez, J. F. "La Divina Pastora de las almas: historia de la advocación e iconografía, y su vinculación con la ciudad de Málaga", en Campos y Fernández de Sevilla, F. J. *Advocaciones marianas de gloria*. San Lorenzo del Escorial, Publicaciones del RCU María Cristina, 2011.
- Cuevas, M. *Historia de la Iglesia en México*. Tomo IV. México, Ediciones Cervantes, 1942.
- Delumeau, J. *El miedo en Occidente (siglos xiv-xviii). Una ciudad sitiada*. Madrid, Taurus, 1989.
- Fradejas Lebrero, J. "La Visión de San Pablo". *Revista de Filología Española*, vol. LXXIII, n.º 3/4 (1993), pp. 391-397.
- Galdós, R. "La espiritualidad del P. Pedro de Calatayud". *Manresa*, 12 (1936).
- García-Albea Ristol, E. *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica (o una explicación epileptogénica de los éxtasis de la santa)*. Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 1995.
- Gentilli, L. "El padre Jerónimo López, «Maestro y caudillo de misioneros»". *Lectura y Signo*, 7 (2012).
- Gómez Navarro, S. "Con la palabra y los gestos: Las misiones populares como instrumento de cristianización y re-cristianización en la España Moderna". *Ámbitos*, 19 (2008).

- Herrero Salgado, F. "Las misiones populares de los jesuitas en el siglo xvii", en Vergara Ciordia, J. *Estudios sobre la Compañía de Jesús: los jesuitas y su influencia en la cultura moderna (S. xvi-xviii)*. Madrid, UNED, 2003.
- Herrero Salgado, F. y M. A. Núñez Beltrán. *Predicadores y sermones en España (siglos xvi-xx)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2014.
- Iglesias, I. "La escatología que vivió Ignacio de Loyola. Aspectos anticipadores". *Manresa* 68 (1996), pp. 261-286.
- Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*. Miguel Lop Sebastián (Trad., notas y estudio). Bilbao, Mensajero / Sal Terrae, 2000.
- Mâle, E. *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*. París, Armand Colin, 1925.
- Martín del Blanco, M. "Visiones", en Álvarez, T. (dir.). *Diccionario de Teresa de Jesús*. Burgos, Monte Carmelo, 2000.
- Morales Zaragoza, M. L. "Lo pavoroso en el Libro de la vida de Santa Teresa de Jesús", en Díez de Velasco Abellán, F. P. (coord.). *Miedo y religión*. Madrid, Ediciones del Orto, 2002.
- Nava Sánchez, A. "Es por meter miedo a los hombres: el miedo al infierno en el siglo xvi novohispano", en P. Gonzalbo Aizpuru, A. Staples y V. Torres Septien (eds.). *Una historia de los usos del miedo*. México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 2009.
- O'Neill, C. E. y Domínguez, J. M. (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico temático*. 4 vols. Roma-Madrid, Institutum Historicum S. I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Peñafiel Ramón, A. "Misiones y captación de masas en la España del Antiguo Régimen: predicación en Murcia del P. Calatayud", en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*. Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1987, vol. 2.
- Portús, J. "Infiernos pintados: iconografía infernal en la Edad Moderna hispánica", en Tausiet, M. y Amelang, J. S. (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004.
- Rico Callado, F. L. "Conversión y persuasión en el Barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina". *Studia Historica. Historia Moderna*, 24 (2002).
- _____. "Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España Moderna". *Obradoiro de Historia Moderna*, 13 (2004).
- _____. "Las misiones interiores en España (1650-1730)". *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003).
- _____. *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006.
- Rovira, J. "La meditación del infierno en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y la Sagrada Escritura". *Manresa* 11 (1927).
- Ruiz Jurado, M. "¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?" *Manresa* 51 (1979).
- Sala Balust, L. "Vicisitudes del «Audi, filia» del Maestro Ávila y diferencias doctrinales de sus dos ediciones". *Hispania Sacra*, 3 (1950).
- Siracusano, G. "¿No escuchas? ¿No ves? Interacciones entre la palabra y la ima-

- gen en la iconografía de las postrimerías”, en *Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre el Barroco*. Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.
- Soler, C. “La predicación sobre el Infierno. ¿Pastoral del miedo?” *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002.
- Tellechea Idígoras, J. I. “Misiones populares en el siglo XVII. Los jesuitas de la provincia de Castilla”. *Salmanticensis*, 43 (1996).
- Valle, R. H. “Jesuitas de Tepetzotlán”. *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, IX (1953).
- Vila da Vila, M. “Orígenes medievales de las representaciones barrocas del infierno y del paraíso”, en *Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre el Barroco*. Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.
- Vizuite Mendoza, J. C. “La boca del dragón infernal. El debate sobre la imagen de la Virgen de la Luz en el IV Concilio Provincial Mexicano (7 de febrero de 1771)”. *Fuentes Humanísticas*, 47 (2013).
- . “«Dolor de corazón». Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina”. *Vínculos de Historia*, 4 (2015).
- Wobeser, G. von. *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México, Coordinación de Humanidades/IIH-UNAM/JUS, 2011.


Apéndice gráfico



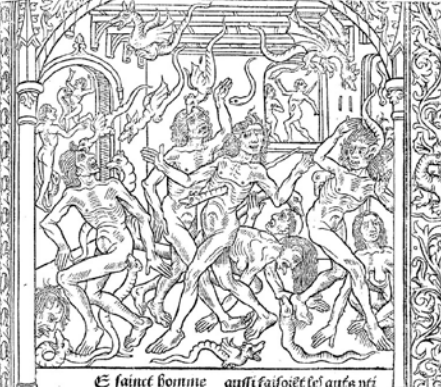
Le tiers chapitre De ce present traicte et second paine denfer. Enmie.

Et saint homme Lasaru' ap's ce q'il eut recite les paines desusdicte' comença a parler & la secdde paine quil auoit dite souffrir & e' douter aux autres ames d'amees


en disât. Jay Veu certains' sicut ues en enfer esquelz les' mauit dict's emueux et emueuses qui partent De ce monde sont plü q'ies les' Sngs iusques a l'obit les autres iusques aux esselle'



Une grâde fo'noise de feu ardât & autres' diable' foufloit p' grâd ire ladict'e fo'noise aux grâs & m'ist'ieux soufflex & les autres' serounoit lesdictes ames De dâl la dict'e fo'noise avec q' crocs et bastid' de fer adâl. La ou ay on pleurs' cris' lant'arides' & d'lem's inestimables' et tant e' f'oit lesdictes ames' brulees et arses dedans le feu De la dict'e fournaise quelle' estoient redigees aussi' c'ome a rien. Et sembloient estre rouges' c'ome charbâl arsans et ambrasees De feu c'ome une S'ne barre de fer enflamb'e qui fortist' De la fournoise. Par les foids' tourtraux' Diab'es de fer qui toumentoient lesdictes ames' adât les empoingnoit'




Et saint homme Lasaru' d'it' a p'ces: quil auoit Veu en enfer D'ng lieu horrible & terrible ou q' auoit grâd' p'ite & spen' gros & menus et ou q' lieu les ames Des paresseux' aparesseus' estoient toumetes' & naures' de diuerses manieres' nauureuz' d'it' s' p' les' s'p' m'os'doit m'at'ena' le S'haige & autres' p'ies' du chief' & aussi' faisoit' les' aut's p'ies & m'ed'es' desdictes ames' Et la auoit grâd' p'ite & petit' p'ies' les' s'p' pesoient la partie a regis' du cuer d'it' p'ies' pouz' a miel' tout a traues' c'ome st'chez. Auf's de la estoit' as'aroth' capitaine & p'ice De pe'essus' loit' estoit' a c'ospaigne d'ne grâd' p'ite & de reour' diables' de fer. et estoit' le Dit' as'aroth' en forme & figure



De sixiesme chapitre traicte De la cinquiesme paine infernale. Auarice

Et saint homme Lasaru' recitoit aux' as'sistens au d'uy' dessus dit' q' auoit Veu en enfer D'ng autre maniere de paines. Lar' it' Bit De grandes' chaudieres

a maniere de four' ardes' plaines de diuers' metal's' s' d'it' a bouillâ' c'ome leau' fait sur le feu. Et de dans icell'z' m'otaul's' estoit' p'ogiez les ames' de' auaricieuz' et auaricieus'




Le septiesme chapitre traicte de la sixiesme paine infernale. Glotonnie

Azarus nouveau resuscite de mort a die: lui estât chel ledit symon le lepreux recitoir et disoit aux assistés que lui estât es parties infernales il auoit veu en s'ne


Salte s'ng steue ois / Si l' a ad honnurable sur le tuage D'usl' auoit s'ne grãde g'rite de ames d' glotonis / gloutes en si grã nôbre q' a paine les scauroit on nôbre: les s'elles en punition De

fu



estoit plain de puye grã et horribles: et au milieu en auoit s'ng plus grã q' tous les autres. Les dieu y' estoit menueill' euf'nt parsona plain' de feu de soufre et ietroit' fumee' abhominable et puante'. Les paisfendit' des dieux puye venoient toutes respôdre au puye du milieu q' est le grã gouffre a puy Deser

ou quel lucifer est couche sage zenchayne. Et des'as les dieu puye font les ames des' mauldiz luxurieux q' luxurieux les s'elles sont tres'apremet' baillées et toimentées par s'ng diable nôme basmodius et autres. Diables ses satellites les s'elles ne cessent iours ny de battre a flageller les dieux ames des'elles les calomni



en saint mathieu ou xxij chapitre a plus' sont apelles: po: auoit saluatiô a beatitudo: q' a redemolote il y en aura peu de estleus et de sautes: chascun doit bien craindre a doubter q' ne soit de ceulx q' seront dânes: et reprounez atebures: les paines desfer des'udites'. Et a plus' des' hōmes et femē: appelle: a la fop

de dieu pour auoit saluatiō soient dânes: que peu soient sautes: il appert par figure du diel testant car nous les'on en genese ou di: chapitre que dieu le crea teur pour les perbes et luxure Des' hommes enuoya son iugement et Deluge general ouq' toute' les creatures raisonnables furent pettes et mourutē



il cōprendre ne nôbre: toutes les diuices forme' et manieres q' to' les diuices nom' des' paines infernales

No michi si ligas cētum sut crag: cētū serua for omne sceleū q' peccedere foras oia pe naz: peccere noia possim. Et a ceste cause sōt elle' biē a ceal' des' q' a doubter. D'istoit donc' des' azarus aux assistés. Jay veu

en enfer premierement sur s'ne haulle mōcaine toute ed'asce de feu de soufre ardat' grãde g'rite De roes: a moult' les s'elles tonnoit y grãde l'petuosite cāt'ant ellemēt sans aucun repos. Et aux parties exterieores a iteriores des' dieux roes: estoit grãde crâpons: a ataches de fer ardat' ausq's: estoit p'dre' g'at'ache'



MARÍA CRISTINA MONTOYA RIVERO*

Festividades en la iglesia de La Santísima. Entre procesiones, chirimías y tarascas también se gana el cielo

**Festivities in the church of La Santísima. Among processions,
chirimías and tarascas also gets heaven**

Resumen

En este texto se exponen algunos datos sobre la historia de la iglesia de la Santísima Trinidad, de la ciudad de México, así como de las cofradías que ahí tuvieron su sede. Y con base en los principios de la historia de las mentalidades se estudian las principales festividades que se celebraban en ese recinto novohispano, para detectar las causas, formas y razones de tales celebraciones, a fin de comprender ciertos aspectos del sentir, pensar y actuar de esos grupos sociales en aquella etapa.

Palabras clave: Nueva España, cofradías, iglesia de la Santísima Trinidad, festividades

Abstract

This text gives explanation of the history of the Holy Trinity Church in Mexico City as well as the associations that stemmed from it. With basis in the history of the colonial philosophy, the text studies the main festivities of this New Spain precinct so to detect the causes, process and reasoning behind such events, and thus understand certain aspects of the way of thinking, feeling and behaving of social groups from the time.

Key words: New Spain, religious associations, Holy Trinity Church, Festivities

La capital del virreinato de la Nueva España participó, al igual que el resto de las ciudades de la corona española, en la celebración de gran cantidad de festividades. Muchas de éstas se originaron en los numerosos templos que se fundaron en el transcurso de los tres siglos de la etapa colonial; así sucedió en la iglesia de La Santísima¹, instituida en la Ciudad de México desde el siglo XVI, como se verá a continuación, y que se convirtió en la sede de un número considerable de cofradías. Posteriormente, me referiré a las fiestas que acostumbraban celebrar los cofrades integrantes de tales hermandades.

La Santísima se había fundado en los primeros años de la vida colonial; sus orígenes partían de la primera mitad del siglo XVI², cuando algunos sastres empezaron a rendir culto al misterio trinitario y crearon una hermandad que se estableció en unos terrenos que les habían sido donados fuera de la traza, en sus límites, hacia el oriente de la ciudad. Ahí se levantó una primera construcción; fue ésta una pequeña ermita. Para oficializar su fundación, los sastres, debieron instituir una cofradía que seguramente al paso del tiempo recibió la aprobación de las autoridades civiles y religiosas, como era usual. Hacia 1576 dicha hermandad pidió y consiguió la agregación a la institución que con el mismo título existía en Roma; así, la cofradía novohispana pudo gozar de todos los privilegios de la de aquella ciudad

italiana, como consta en la *Gaceta de México*, de abril de 1737³.

En el curso de los años subsiguientes el templo fue rehecho en tres ocasiones; una en el siglo XVI, ésta fue obra de un grupo de beatas de Santa Clara que tuvo permiso para ocupar temporalmente el lugar; la construcción se hizo de adobe y no duró mucho tiempo. En la siguiente centuria se emprendió una nueva edificación, la cual se inauguró el 19 de septiembre de 1667 y, según se verá en líneas posteriores, para entonces ya estaban ahí los congregantes de San Pedro, quienes se hicieron cargo de los gastos de la obra. Finalmente, la iglesia actual es la que se levantó entre los años de 1755 y 1783 y se dedicó el 18 de enero de ese año de 1783, suceso que se celebró con una solemne inauguración, registrado en el *Diario Curioso de México* de la siguiente manera: "...el día 18 de la cátedra de S. Pedro, se estrenó y dijo la misa el Sr. Arzobispo y predicó del Dr. D. José Uribe, cura del Sagrario de la Santa iglesia, y fue en viernes y sábado." ⁴

El presente artículo parte de los fundamentos de la historia de las mentalidades; se ha tomado en cuenta lo señalado por Jacques Le Goff cuando destaca que la mentalidad es el contenido espiritual del pensamiento; es decir, son las formas en que un determinado grupo social siente, piensa y actúa, las cuales se asumen a lo largo del tiempo, lo que sucede de una manera consciente, pero también inconscientemente.⁵ Por ello, considero que a través

¹ El templo de la Santísima Trinidad está ubicado en el Centro Histórico de la Ciudad de México, en la actual calle de Santísima número 12, esquina con Emiliano Zapata 60. Esta última calle es la prolongación de Moneda.

² J. C. Cervantes López, *La archicofradía de la Santísima Trinidad. Una cofradía novohispana*.

³ J.F. Sahagún de Arévalo (editor, 1722 y 1728-1742), *Gaceta de México*, México, Imprenta del Real y Superior Gobierno y del Nuevo Rezada de doña María de Ribera, abril de 1737.

⁴ J. Gómez, *Diario Curioso de México. 1776-1785*, en *Documento para la historia de México*.

⁵ Jacques Le Goff, "La mentalidad: una historia

del conocimiento del porqué, del cómo y del para qué de la celebración de las fiestas en el México colonial, es posible llegar a comprender algunos aspectos del sistema de valores que incluyen el sentir, pensar y actuar que compartía aquella sociedad en dicha etapa. Para tratar el tema de las festividades que se celebraban en el templo de La Santísima, me referiré, de manera muy general, a algunas de las características y funcionamiento de las cofradías. Posteriormente expondré los datos más relevantes de las diferentes etapas constructivas de la iglesia y señalaré cómo y por qué llegaron a establecerse ahí varias de las hermandades novohispanas cuya presencia fue determinante en la historia de La Santísima. Finalmente, y con base en información bibliográfica y de los datos que se registran en algunos documentos de archivo, pasaré a exponer cuáles y cómo fueron las fiestas que corrían a cargo de las cofradías cuya sede fue la iglesia de los trinitarios.

Las cofradías

La Santísima fue el templo novohispano que albergó al mayor número de cofradías durante la época colonial. Antes de adentrarnos en el tema de las festividades, conviene saber que las cofradías fueron asociaciones laicas que se fundaban para practicar los valores cristianos y que funcionaron al cobijo de la Iglesia. Todas coincidían en que rendían culto a Dios, a la Virgen o a algún santo, al tiempo que promovían las virtudes cristianas.⁶ Así,

las cofradías se distinguieron por sus obras espirituales y por la ayuda social que brindaron a sus integrantes y a la sociedad.

La gran diversidad y complejidad de las cofradías⁷ hace difícil establecer una rigurosa catalogación de las mismas; sin embargo, se ha detectado que en la Nueva España, por su población multiétnica, las hubo para todo tipo de personas: algunas cofradías se fundaron para determinados grupos raciales; mientras que en otras se tomaba en cuenta el estatus socioeconómico de sus integrantes; otro grupo fue el de las cofradías gremiales y otro más el de aquellas instituciones que sólo tuvieron fines piadosos. Pero también existieron las que se conocen como cofradías de retribución, porque además de los fines piadosos, apoyaban a sus socios y a determinados grupos sociales con ayuda en especie o monetaria. Asimismo, se tiene noticia de aquellas que se establecieron en ámbitos urbanos y de otras más que se fundaron en zonas rurales.

Cada cofradía tuvo su propia organización interna, para ello se redactaban las constituciones, es decir, los reglamentos que la regían; en éstos quedaba establecida

⁷ Sobre las cofradías en la Nueva España existen varios estudios, algunos de los cuales son: Alicia Bazarte Martínez, "Entre la devoción y el olvido; imágenes de las cofradías de la Santísima Trinidad, ciudad de México", en: *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 24, enero-abril de 2012, en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/.../250> [consulta: 25 de abril 2015]; Clara García Ayluardo, "Las cofradías como fuentes para la historia económica del México colonial", *Boletín de Fuentes para la Historia Económica de México*, núm. 3, enero-abril, pp. 17- 22, México, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1991; María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser, et al., *Cofradías capellánias y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

ambigua", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia*.

⁶ J.C. Cervantes López, *op. cit.*

la manera cómo se conformaría la hermandad y se determinaba el gobierno que tendría. Con relación a esto último, se trataba de un cuerpo dirigente o “mesa” cuyos miembros eran elegidos por los cofrades y, por lo menos, contaba con una persona que fungía como presidente, con un secretario, encargado de los libros de la institución, y un mayordomo, que hacía las veces de tesorero; en ocasiones hubo en la mesa otros cargos más, como por ejemplo el de los diputados.

Estas hermandades subsistían con los recursos que obtenían de las cuotas que pagaban los cofrades al ingresar, más los pagos que se hacían periódicamente, según se señalaba en los estatutos de cada una. Además, recibieron donaciones diversas; fue frecuente que se les otorgara dinero en efectivo a través de legados, pero también se les obsequiaron bienes muebles e inmuebles. De acuerdo con lo que recibían, pero también según la buena o mala administración financiera interna, se detecta que hubo cofradías ricas; otras que sólo contaron con los recursos necesarios, mientras que también las hubo pobres, con graves carencias. En términos generales, estas hermandades tuvieron un importante peso en la economía colonial; muchas veces por el manejo de inmuebles en las ciudades, de los que obtenían rentas considerables y, otras, porque fueron dueñas de haciendas, en donde se producían diversos bienes que se ponían a la venta. Muchas de ellas fungieron como instituciones de crédito.

En lo espiritual, el éxito de las cofradías fue muy importante: en su interior, sus miembros adquirían una cultura religiosa basada en las prácticas piadosas. Las oraciones y la devoción hacia Cristo, la Virgen y los santos se consideraron medios efica-

ces para alejar las tentaciones; además se fomentaba el sentimiento de solidaridad para con el prójimo al brindar ayuda a los enfermos, dar limosna a los necesitados, apoyar la educación de los huérfanos y enseñar la doctrina cristiana. Estas acciones y otras más servían no sólo para llevar una vida cristiana ejemplar, sino que se convertían en una excelente “inversión espiritual”⁸, pues así se podía lograr que las almas salieran más rápido del purgatorio. El ser parte de una organización que garantizaba la salvación del alma, en una época en que las enfermedades y la inseguridad ponían en constante peligro la vida, hacía más fácil tener una existencia tranquila y, por lo menos, el más allá estaba garantizado.

El templo y las cofradías de La Santísima

Un aspecto de interés es que algunas cofradías novohispanas alcanzaron el rango de archicofradías; así sucedió con la cofradía de la Santísima Trinidad que habían fundado los sastres en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVI, y que se había unido a la de Roma en 1576. Se desconoce la fecha exacta en que obtuvo el estatus de archicofradía, pero se sabe que para 1582 ya lo tenía; con ello esta institución, además de gozar de todos los beneficios de la de Roma,⁹ también podía

⁸ A. Lavrín, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en María del Pilar Martínez López Cano, Gisela Von Wobeser, *et al.*, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*.

⁹ Sobre los beneficios e indulgencias que concedía la Archicofradía de la Santísima Trinidad fundada en Roma consúltese: Antonio Guzmán (O.S.S.T.), *Tratado del origen de la Confraternidad, o Archico-*

recibir por agregación a otras cofradías, las cuales, a su vez, obtenían todas las indulgencias de las que gozaba la nueva archicofradía de la capital del virreinato. Al volverse archicofradía, la mesa directiva buscó tener mayor realce y aceptó en la hermandad trinitaria a personajes de la alta sociedad novohispana; por eso, a partir de entonces, en ella existieron dos clases de cofrades: los sastres y los caballeros.

Como se hacía en la institución de Roma, la archicofradía trinitaria de la Nueva España estableció como sus principales objetivos la práctica de cuatro obras de misericordia: enterrar a los muertos, dar posada al peregrino, visitar a los enfermos y redimir al cautivo. Además, en el aspecto de ayuda económica, la Archicofradía dotó a algunas jóvenes para que contrajeran matrimonio o ingresaran a algún convento; también brindó ayuda a los pobres y a los cofrades necesitados.

Hacia 1580, la Archicofradía de la Santísima firmó un acuerdo con otra hermandad novohispana: la Congregación de San Pedro. Esta última había sido fundada en 1577; en el acuerdo señalado se estableció que dicha hermandad ocuparía los terrenos de la Archicofradía, donde podría construir un hospital para atender a sacerdotes laicos enfermos; a cambio se comprometió a construir una nueva iglesia, una capilla para los trinitarios y dos salas adjuntas para las reuniones de los sastres.¹⁰

En sus inicios la Congregación de San Pedro estuvo integrada por sacerdotes y no contaba con una sede propia, lo que logró con ese acuerdo de 1580. Al paso del tiempo, tuvo numerosos integrantes; los hubo de todo tipo: algunos destacaron por su prestigio¹¹; y pronto, además de los clérigos, también fueron admitidos seglares.

La convivencia de las dos hermandades, la Archicofradía de La Santísima Trinidad y la Congregación de San Pedro, se prolongó aproximadamente hasta 1861, cuando a causa de las Leyes de Reforma perdieron sus propiedades. Los años que transcurrieron entre la firma de la escritura de 1580 y ese año de 1861 fueron complicados, pues ambas hermandades se enfrentaron constantemente. Como se había acordado, a pesar de múltiples tropiezos, los clérigos de San Pedro construyeron una nueva iglesia, que fue la que se dedicó en 1667. Poco después, en 1689, los congregantes de San Pedro iniciaron sus tareas en el hospital que levantaron junto a la iglesia.¹²

A partir de la edificación de ese tercer templo dedicado a la Santísima Trinidad, otras cofradías se agregaron a la Archicofradía y se establecieron en su sede. Éstas fueron:

- San Homobono,
- Santo Rosario y San Antonio de Padua,
- Divino Redentor,

fradía del Sagrado, y Celestial Orden de la Santísima Trinidad, Madrid, Impr. Joseph González, 1730, en: https://books.google.com.mx/books?id=Wqhv4d25rBkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gs_b_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [consulta 11 de mayo 2015].

¹⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Ramo Papeles de Bienes Nacionales*, leg. 863, exp. 1. Parte de la información que procede del Archivo General de la Nación fue recopilada por la Lic. Guadalupe González

Romero, ex-alumna de la FES Acatlán, a quien agradezco sus aportaciones e interés en el tema.

¹¹ Se contó, entre otros, con el arzobispo Pedro Moya de Contreras, el licenciado Pedro Gutiérrez de Pisa y Diego Vázquez del Mercado, quien llegó a ser deán de la catedral de Michoacán y obispo de Yucatán.

¹² Vid. M. C. Montoya, *La iglesia de la Santísima Trinidad*.

- Preciosa Sangre de Cristo y Nuestra Señora de los Dolores,
- Santo Cristo de la Salud,
- Nuestra Señora de la Guía,
- Jesús Nazareno,
- Redentor Cautivo,
- Santo Ecce Homo, y
- San Andrés Avelino.

O sea, que contando a la Archicofradía y a la Congregación de San Pedro, en total, en la iglesia llegaron a existir doce hermandades.¹³

La inestabilidad del subsuelo de la Ciudad de México fue causa de graves problemas en el ámbito de la construcción en el siglo xvii, razón por la cual, por cuarta ocasión, en marzo de 1735 se determinó que era necesario que la iglesia fuera reconstruida de nuevo. Si bien se hicieron algunas obras paliativas, llegó un momento en que su mal estado era tal que el arzobispo Manuel Rubio y Salinas decretó en 1742 que se cerrara. Finalmente, al cabo de un largo proceso de construcción, que se extendió de 1755 a 1783, con los recursos de la Congregación de San Pedro, pero también con la cooperación de la Archicofradía, alguna ayuda de las otras hermandades y la de algunos particulares, tuvo lugar la solemne reinauguración del templo, el 18 de enero de 1783.

Por mucho tiempo fue este templo novohispano el que albergó el mayor número de cofradías, lo que le confirió gran prestigio en los siglos xvii y xviii. Los miembros de cada una de éstas gozaban de las gracias que les otorgaba su propia co-

fradía, pero también de las que les concedía la Archicofradía y, a su vez, como esta última tenía los privilegios de la de Roma, también los recibían los integrantes de las agregadas a la fundación trinitaria de la Nueva España, lo que en su momento debió considerarse como un gran beneficio espiritual.¹⁴

Cada hermandad contó con su propio altar, en donde daba culto al patrono de su devoción, fuera éste Jesucristo, la Virgen o algún personaje del santoral, escogido por la misma organización, al que celebraban con una fiesta el día establecido en el calendario litúrgico.¹⁵

Las festividades en La Santísima

Las constituciones de las cofradías novohispanas establecían entre sus normas la práctica de un culto caracterizado por la suntuosidad del barroco, el cual provenía de la reforma religiosa, emprendida por la Iglesia católica frente al protestantismo, y de los decretos del Concilio de Trento. La participación de los cofrades en ceremonias y festividades era una obligación, pero hay que tener en cuenta que en una

¹⁴Lo dicho queda de manifiesto en el *Sumario de las gracias e indulgencias concedidas por la santidad de Paulo Quinto y Clemente Décimo a los cofrades de la Archicofradía de la Santísima Trinidad de Roma, de que gozan los cofrades de la Santísima Trinidad de México, por agregación a dicha archicofradía y los de Querétaro por agregación a la de México...* Documento que puede consultarse en: AGN, *Indiferente General*, caja s/n, el cual se imprimió en la ciudad de México, por la Viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, Impresora del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reino, 1743.

¹⁵A. Bazarte, "La cofradía de San Cosme y Damián en el siglo xviii", en *Fuentes Humanísticas*, año 10, núm. 18.

¹³Hacia fines del siglo xviii, la decadencia de algunas de esas cofradías llevó a las autoridades a ordenar una restructuración. En consecuencia varias de éstas se integraron a la de San Homobono.

época en que las diversiones eran pocas, este tipo de celebraciones, en especial las procesiones, congregaban de manera voluntaria a la población, la cual las vivía y disfrutaba con verdadero gusto. Los cofrades y las autoridades de cada cofradía se esmeraban para que su institución se destacara por el número de asistentes, adornos, esculturas, música y así luciera de manera sobresaliente en las fiestas. Desde luego que no descartamos que existieran rivalidades entre las hermandades, para las cuales la opinión de la sociedad que asistía a las celebraciones era un factor a tomarse en cuenta y que servía de motivación para mejorar cada vez más las participaciones. Además, en los días de fiesta, dependiendo de la calidad de los elementos que se mostraban al público, se hacía patente el poder económico y los objetos de lujo con los que contaba cada herman-

dad; también en estos actos se buscaba hacer notar la unión que existía entre los miembros; la fe de quienes integraban la institución y la pertenencia a un determinado grupo, o bien, el estatus socioeconómico que se tenía.

Julio César Cervantes López expone que casi todas las hermandades asentadas en La Santísima coincidían en ciertas celebraciones. Éstas eran: la Semana Santa, el día de la Santísima Trinidad, el día de Corpus Christi y la celebración de los Cofrades Difuntos. Además, de manera particular, cada cofradía celebraba a su santo titular y, en ocasiones, festejaban a otros personajes del santoral.

En el siguiente cuadro se observan las celebraciones en las que participaba la Archicofradía y se destacan aquellas en las que también debían participar el resto de las cofradías establecidas en La Santísima:

Celebración	Fecha
Santa Inés	28 de enero.
Semana Santa	Movible. Debían participar todas las cofradías asentadas en el templo.
San José	19 de marzo.
Santísima Trinidad	Movible. Debían participar todas las cofradías asentadas en el templo (siguiente domingo después de Pentecostés).
Corpus Christi	Movible. Debían participar todas las cofradías asentadas en el templo (una semana después de la fiesta de la Santísima Trinidad).
Nuestra Señora de los Dolores	15 de septiembre.
Aniversario de los cofrades fallecidos	Noviembre. Participaban todas las cofradías asentadas en el templo.
Jubileo circular	Movible.
Celebraciones mensuales	Cada domingo último de mes.

Fuente: Julio César Cervantes, *op. cit.*, p. 211.

Con relación a los recursos destinados para las festividades, el autor consultado explica que hacia finales del siglo XVIII la Archicofradía llegó a gastar aproximadamente un total de 1,300 pesos anuales en sus celebraciones. Las de mayor costo fueron las de Semana Santa; el gasto ascendió a más de doscientos pesos; y la fiesta titular de la Santísima Trinidad, en la que se invirtieron alrededor de quinientos pesos. Con la suma que se otorga para cada festividad, se pagaban muy diversos rubros; éstos podían ser: a los celebrantes de las misas, a los expositores de sermones, por impresión de estampas, por la música, los cohetes, farolas, andas, refrigerios, regalos para los invitados del alto clero, etcétera.¹⁶

Parte del dinero que se destinaba a las celebraciones procedía de los pagos que hacían los mismos cofrades de las distintas cofradías afiliadas a la Archicofradía; así, por ejemplo, en las constituciones de cada hermandad se especificaba que la cofradía debía hacerse cargo de un altar con su santo patrono o virgen titular, el cual no podía cambiarse a otra iglesia, "para que se perpetúe y quede firme para que gocemos los hermanos de ella"¹⁷.

Las cofradías entregaban a sus nuevos miembros una patente, que era un documento en el que alguna autoridad de la hermandad hacía constar el nombre de la persona que ingresaba a la institución; se señalaban tanto la cuota que debía pagar por el derecho de admisión, como la que debía entregar periódicamente; asi-

mismo, se daba cuenta de lo que el cofrade recibiría por parte de la cofradía; finalmente se anotaba la fecha, la firmaban los interesados y se sellaba.¹⁸ De las cuotas que pagaban los nuevos integrantes, cierta cantidad era para la cofradía a la que ingresaban, pero otra parte era para la Archicofradía; esta última se destinaba para ayudar a los gastos de la procesión del Jueves Santo, a las misas del Espíritu Santo y para la celebración del domingo de la Trinidad.

Otra obligación que tenían los cofrades era colaborar en la compra de ceras. Recordemos que en aquel tiempo se carecía de luz eléctrica y las velas eran muy apreciadas, por eso las cofradías llevaban registros específicos de la aportación de cada miembro para el efecto.¹⁹ En las anotaciones de los mayordomos sobre los gastos anuales de las cofradías, se incluía la cuenta de los cabos de vela que existían y que se podían usar, ya que eran indispensables para alumbrar los altares en los días de fiesta, que era cuando se buscaba que éstos lucieran lo mejor posible y ésta era una manera de lograrlo.

Veamos ahora algunos datos que arrojan diversos documentos del Archivo General de la Nación sobre los cuatro festejos más importantes de la Archicofradía de la Santísima Trinidad en los que participaban

¹⁸Un acercamiento al estudio de los sumarios de indulgencias y patentes se puede revisar en: Alicia Bazarte Martínez y Clara García Aylluardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE, IPN y AGN, 2001.

¹⁹AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, Caja-exp. 6317-006, año 1782. El libro consultado registra las aportaciones de cera por parte de los cofrades; se trata de un libro que pertenecía a la Cofradía de Nuestra Señora de la Guía, con sede en La Santísima, y que se encuentra en excelente estado.

¹⁶Para un acercamiento a los costos de cada una de las fiestas a cargo de la Archicofradía de La Santísima puede consultarse a Julio César Cervantes López, *op. cit.*, pp. 116-147.

¹⁷AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, Caja-exp. 3231-010, año 1689, f. 5.

todos las cofradías asentadas en el templo, esto es: el Jueves Santo, la fiesta de la Santísima Trinidad, la procesión del Corpus Christi y la celebración en honor de los cofrades ya fallecidos.

Las festividades de la Semana Santa, en que se conmemoraban los sucesos de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, partían de los domingos previos, es decir, del periodo de la cuaresma, cuando, los sacerdotes asistían portando vistosas capas y dirigían sus homilías a los fieles recordando temas alusivos a la manera en que Jesucristo se preparó para la Pasión. Ya propiamente en la Semana Santa o Semana Mayor, el inicio se marcaba con la fiesta del Domingo de Ramos; para ese día se mandaban a hacer ramos tejidos de palma y laurel. También se ponía un monumento con naranjas y candilejas.

El jueves de esa semana correspondía al llamado Jueves Santo. Se celebraba una misa solemne, como se hace en la actualidad, y en recuerdo a la acción de Jesús con sus apóstoles, un sacerdote lavaba los pies a doce personas. Se sabe que la Archicofradía elegía a doce cofrades para hacer el lavatorio de los pies y después se les otorgaba una limosna.²⁰

Era el Jueves Santo cuando tenía lugar la famosa procesión de la que dan cuenta varios de los cronistas de la época, así como también autores del siglo XIX. Según un documento fechado el 12 de mayo de 1764, cada iglesia tenía designado un día para sacar en procesión sus imágenes:

Domingo de Ramos... sale la de Jesús Nazareno y la costa el p. Capellán de dicha Iglesia, van todas las clases de gentes... de Nazarenos. Lunes Santo: Sale la de Santa

María... Cofradías de indios. Jueves Santo: Salen las de la Santísima Trinidad... el Santo de la Salud costeadado por los cirujanos y barberos, vestidos de campo. San Homobono por los sastres con túnicas encarnadas. Nuestra Señora de los Dolores, por su cofradía de Nazarenos. Jesús Nazareno, por los cocheros vestidos y armados a pie y a caballo llevando insignias. San Pedro por los Colegios con su Abad que lo es un canónigo. Santísima Trinidad por los sastres vestidos en campo...²¹

La procesión de Jueves Santo era la fiesta más importante que se organizaba y partía de la iglesia de la Santísima Trinidad. Las cofradías establecidas en ese recinto religioso participaban y se encargaban de darse a conocer por los vistosos arreglos que hacían a sus santos y vírgenes titulares. Participar en este desfile era obligatorio y así se especificaba en las Constituciones de la Archicofradía:

[...]salir de la iglesia de la Santísima en solemne procesión la tarde del Jueves Santo su prodigiosa imagen y las demás titulares de todas las cofradías a los que asistan los guardianes y demás individuos llevando el estandarte aquel a quien tocara por antigüedad, debe celebrarse con la mayor decencia un jubileo de cuatro horas a las tres mañanas, [se] dará lo que es misa y sermón.²²

Para que la todas cofradías que tenían su sede en La Santísima estuvieran presentes, se enviaban invitaciones por

²¹AGN, *Historia*, Diversiones Públicas, vol. 1, exp. 7, año 1795, f. 39.

²²AGN, *Indiferente Virreinal*, Bienes Nacionales, caja-exp. 886-020, s/f.

²⁰ J. C. Cervantes López, *op. cit.*

parte de los Guardianes de la Archicofradía; por ejemplo, en la misiva de marzo 23 de 1783 se citaba a las cofradías a las ocho de la mañana para los oficios de la función de palmas (Domingo de Ramos), y a las horas regulares los días Jueves, Viernes y Sábado de la Pasión... en la tarde (Jueves) al lavatorio y la Procesión por ser actos propios de nuestro Patronato.²³ Los cofrades de cada organización agregada a la Archicofradía procuraban mantener lo especificado en los acuerdos a los que habían llegado con los trinitarios y, a veces, gastaban cincuenta pesos al año para que los sacristanes u otras personas ayudaran a arreglar los altares y mantuvieran las velas encendidas.²⁴

Para el arreglo de los santos, cristos o las vírgenes titulares, las cofradías gastaban en diversos objetos, desde flores, hasta el pago a peluqueros que componían el cabello de las imágenes; así, la cofradía de San Homobono gastó en la celebración del Jueves Santo de 1791 más de cincuenta pesos en faroles, adornos de papel para las andas de la escultura; se compraron ramos de flores, se mandó hacer un manto nuevo, se pagó a personas armadas para resguardar el paso, al peluquero, a

los ayudantes que cargaron las imágenes; así como también se pagó por el alquiler de las túnicas negras y los refrescos para quienes ayudaron.²⁵ Según el inventario de los Bienes de la Archicofradía de la Santísima Trinidad con fecha de 1664, en la salida del paso también participaron niños; este dato sólo se encontró en los expedientes de ese año y el siguiente. Este grupo infantil tenía un estandarte de color rojo con su insignia y sacaba en procesión una imagen del Ángel de la Guarda que se encontraba en el altar de la Señora de la Merced.²⁶ De esta agrupación de niños no se cuenta con otro registro.

En ocasiones las cofradías tenían problemas internos por acusaciones de malos manejos de sus mayordomos; la mayoría de estos pleitos no interfería en sus obligaciones con la Archicofradía. Pero en la Semana Santa de 1712, la cofradía de Nuestra Señora de la Guía no asistió a ninguno de los oficios porque se había entablado un pleito judicial muy grave contra los administradores anteriores.²⁷

Una forma de mostrar la solvencia económica de las cofradías era a través de los adornos que llevaban las imágenes; a estos adornos los mayordomos le llamaban de manera general, "alhajas", y eran muy apreciados. Entre otros había: bastones, resplandores, vestidos bordados en plata y oro, aretes para la virgen, botones de plata. Es decir, se trataba de prendas en las que la plata y el oro salían a relucir. Estos adornos sólo eran usados en ocasiones especiales, como en la procesión del Jue-

²³AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 118, exp. 7, años 1769-1801, sff.

²⁴En el Archivo General de la Nación existen los recibos agregados al informe de los mayordomos de cada cofradía en los que se especifican los tipos de gastos que tuvieron para arreglar los altares y los pasos de Jueves Santo, como el recibo de José Pavón quien se encargó del altar de la cofradía de la Santa Cruz y Nuestra Señora de los Dolores, (*Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 5983, años 1732-1748, fs. 10) y el recibo del sacristán de La Santísima, quien recibió de la cofradía de Santo Ecce Homo una cantidad por cuidar el altar y arreglar al santo. *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 5313-029, año 1775-1721, f. 57.

²⁵AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 3754-017, sff.

²⁶AGN, *Bienes Nacionales*, caja 887, exp. 04, año 1664, f. 3.

²⁷AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 3519-019, Año 1712, f. 26.

ves Santo. Por ejemplo, la Archicofradía tenía entre sus alhajas la tiara de plata de Dios Padre, las tres potencias de Dios Hijo, un hilo de plata, la corona de espinas de plata, el Espíritu Santo de plata, dos capas de Dios Padre, dos roquetes con encajes finos.²⁸

Mantener el orden fue uno de los aspectos que preocupaban a las autoridades, de ahí que se expidieran distintos bandos para lograrlo. Entre las disposiciones de finales del siglo XVIII se cuentan, por ejemplo, la de 1776, de la Secretaría de Cámara del Virrey, que expidió un bando para que se prohibiera la circulación de caballos y mulas por las calles cercanas a donde pasaba la procesión del Jueves Santo, con el fin de que el recorrido fuera ágil.²⁹ Además de facilitar la circulación, otra preocupación de las autoridades fue que el público asistente mantuviera la compostura, por ello, en 1790, el virrey Juan de Güemes Pacheco prohibió la venta de comestibles, bebidas y juguetes en las calles por donde pasaban las procesiones durante la Semana Santa y también en aquellas cercanas a los templos,³⁰ pues se consideraba que con ello el público se distraía y no atendía a la celebración religiosa.

Sin embargo, no siempre se evitaron los problemas, el mismo desfile atraía a muchos espectadores y en las calles aledañas no faltaban quienes vendían aguas frescas y pulque. Esto generó algunos disturbios al final de los recorridos y obligó a que el corregidor de la ciudad pidiera al virrey Revillagigedo que prohibiera a las co-

fradías que sus integrantes portaran armas, ya que según su informe, los cocheros, mulatos e indios se envalentonaban y originaban pleitos, pues además en su ropa de gala llevaban armas, lo que los volvía más peligrosos. El virrey prohibió los trajes especiales y la orden llegó a todas las cofradías y, a pesar de las protestas, en la Semana Santa de abril de 1794, los cofrades tuvieron que vestir ropas más sencillas.

Afortunadamente algunos autores realizaron descripciones detalladas de esta procesión; así, y aun cuando se hizo ya en siglo XIX, su autor, Antonio García Cubas, nos presenta un relato muy cercano de la celebración que se hacía en la Colonia, pues por entonces las costumbres se mantenían casi sin cambios:

- La procesión que salía de la Santísima, como he dicho, a las tres de la tarde, guardaba el siguiente orden:
- Los trinitarios de túnica roja con escudo de metal y gola de tela blanca encañonada.
- De esta cofradía eran los que por delante de la procesión conducían una enorme cruz negra de forma ochavada con cantoneras e INRI de metal dorado y pendiente de los brazos la sábana santa, previamente encarrujada por las monjas de San Bernardo.
- Sacerdotes con sobrepelliz.
- Imagen del Redentor Cautivo, en hombros de individuos de varias sociedades.
- Ecce Homo, con su túnica de púrpura y capa blanca de seda bordada de oro, corona y caña de plata y sogas de oro.
- San Dimas preso. Cubrían sus piernas un calzón de terciopelo y llevaba al cuello, sogas de seda encarnada con mezcla de oro.
- El Señor de las Tres Caídas, con su túnica de terciopelo morado bordada de oro,

²⁸AGN, *Bienes Nacionales*, caja 887, exp. 06, s/f.

²⁹AGN., *Indiferente Virreinal*, Bandos, caja-exp. 1016-014, año 1776, f. 1.

³⁰AGN., *Indiferente Virreinal*, Bandos, caja-exp. 6527-074, año 1790, f. 11.

llevaba a cuestas la cruz que ayudaba a sostener Simón Cirineo, de calzón corto, chupa de terciopelo y gorra de lo mismo con pluma verde.

- Cofradía del Señor de la Salud. La cofradía fue fundada por cirujanos, farmacéuticos y flebotomistas por el año de 1625.
- El Cristo de la Salud. Con Santa María Magdalena, abrazada al pie de la cruz.
- Camaristas del misterio de la Santísima Trinidad. Eran doce señoras vestidas de saya y mantilla.
- La Santísima Trinidad, representada por el padre eterno, que sostenía en sus brazos el cuerpo inanimado de Jesucristo, y llevaba en el pecho el espíritu santo, simbolizado por una paloma de oro. Esta imagen de la Trinidad iba en unas hermosas andas, bajo un rico palio de seda blanca con bordados y flecos de oro, sostenido por ocho varas de metal, fijas en las mismas andas.
- San Pedro, imagen de talla con su aureola de plata dorada, y al pie del santo el gallo.
- El abad de Guadalupe, con una cruz de carey, precediendo a sacerdotes congregantes del misterio.
- Los demás miembros de esta congregación o esclavos del Misterio de San Homobono, sastres en su mayor parte, de pantalón blanco y chaqueta negra, escapolario y escudo de la Santísima en el pecho, del lado derecho. Iban incorporados los congregantes de San Sebastián y San Pedro.
- La procesión, así organizada, recorría la calle de la Santísima, y 3ª. de Venegas, entraba al templo de Jesús María, donde las monjas cantaban un himno, proseguía después por las calles de ese nombre, y le salía al encuentro la comunidad de la Merced, en la esquina llamada de la Papelería, donde el Provincial recibía de las manos

del Abad de Guadalupe, la cruz de carey, continuaba enseguida con dirección al templo de la Merced, en el que entraba, quedándose fuera las imágenes de la Virgen y la Santísima Trinidad...³¹

Poco a poco las transformaciones en la vida de la sociedad de la capital de la Nueva España y las diversas circunstancias por las que atravesó nuestro país, hicieron que las procesiones desaparecieran; por disposiciones de las autoridades, por muchos años se prohibió el culto fuera de los recintos religiosos; sin embargo, al paso del tiempo volvieron a resurgir en algunos lugares y aún es posible ver los desfiles de instituciones religiosas que llevan sus imágenes por las calles, como sucede en sitios como Taxco, San Luis Potosí o San Cristóbal de las Casas, donde las procesiones tienen lugar todos los Jueves Santos.

De acuerdo al calendario de festividades de la Archicofradía, la siguiente fiesta de importancia era la de la Santísima Trinidad, una de las más celebradas en este templo, pues se trataba de la fiesta titular de la hermandad. La creencia en la Santísima Trinidad es uno de los pilares del cristianismo y se considera un misterio por la dificultad de entenderlo racionalmente, pues es a través de la fe como el cristiano debe aceptarlo. El verdadero Dios es una Trinidad, o sea que en una sola esencia o naturaleza hay tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.³²

Los festejos se celebraban con gran pompa, duraban cuatro días y se invertían los mayores recursos posibles; por ejemplo, en los años 1813 y 1814 se llega-

³¹ A. García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, pp. 329-330.

³² CatholicNet, *El misterio de la Santísima Trinidad*.

ron a gastar 1,136 pesos³³; se iniciaban el día anterior "...con vísperas y maitines la tarde y noche del sábado 8 del que rige; misas y sermones en los tres días que siguen, domingo, lunes y martes, siendo la procesión la tarde del primero, día domingo"³⁴. La celebración del domingo se completaba con la procesión, y por la noche con música y fuegos artificiales.

El ofrecer comida era otra de las costumbres; se ha registrado que en 1827 se compraron doce botellas de aguardiente de un cuartillo y medio, seis botellas de jerez, seis docenas de empanaditas, una adobera de queso, soletas, rodeos, puchas, aceitunas y tornachiles.³⁵

Con motivo de la fiesta titular también se mandaban imprimir estampas con el misterio de la Santísima Trinidad e invitaciones para la celebración. Y para mayor lucimiento de la fiesta se pedían prestados objetos de plata a otros templos para officiar los servicios religiosos. A los hermanos pobres se les repartía una limosna de cuatro pesos por asistir a la fiesta.

Otra de las mayores celebraciones en los reinos españoles fue la de Corpus Christi, la cual tenía lugar una semana después de la festividad de la Santísima Trinidad. Sus orígenes se remontaban a la Edad Media, pues fue instituida por decreto papal en 1264, y se le consideró trascendental para la Iglesia católica, ya que se dedicó al Santísimo Sacramento,

es decir, a la hostia convertida en el cuerpo de Cristo. En la Nueva España se empezó a celebrar en 1526, lo que ocurrió en la capital, donde se organizó con mucho esmero y poco a poco también se extendió a otras ciudades. En un principio fueron los frailes, los nuevos cristianos, los gremios de artesanos y las cofradías quienes se encargaron de los adornos, carros, representaciones y danzas que acompañaban a la procesión. Más adelante corrió a cargo de las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato.

En la capital de la Nueva España, el día dedicado a esa festividad religiosa, los habitantes se congregaban en las iglesias, participaban desde la clase social más elevada hasta la más humilde. El sentimiento de religiosidad florecía en cada rincón de la ciudad y éste era el lazo que querían conservar la Iglesia católica y el gobierno virreinal; así, ambos poderes unían fuerzas para que las celebraciones integraran a esa sociedad tan diversa y llena de contrastes. La asistencia no era opcional, era una fiesta obligatoria, a ella se presentaban los altos dignatarios eclesiásticos, el virrey, los tribunales, otros órganos de gobierno y, desde luego, las cofradías.

A cada cofradía se le hacía llegar una invitación hecha por el vicario general de la Iglesia metropolitana y estas misivas tenían el siguiente tenor:

[...] por cuanto en la mañana del día... la procesión Santísimo Corpus de la Santa Iglesia Catedral y el día de su octava [se] manda a todos los clérigos en obedecer bajo conforme a derecho se debe imponer asistencia precisa y puntualmente con su sobrepelliz y bonete á las 8 de la mañana los citados días igual hacemos a los

³³J. C. Cervantes López, *op. cit.*

³⁴AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 55, exp. 16. La fiesta a la que hemos hecho referencia se llevó a cabo los días 9, 10 y 11 de junio de 1811.

³⁵AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 515, exp. 14. Los rodeos son galletas con forma de pequeñas donas, espolvoreadas con azúcar y canela; las puchas son panes de dulce decorados con un glaseado, generalmente de color blanco; los tornachiles son chiles güeros en vinagre.

tesoreros de las Cofradías y Hermandades de esta capital para que concurran con sus respectivas insignias... como ha sido costumbre.³⁶

Como aclaraba la invitación, las cofradías debían estar puntuales a las 8 de la mañana para tomar su lugar y los hermanos debían acudir vestidos con sus mejores galas y sus respectivas insignias. En la iglesia de La Santísima, las hermandades se reunían desde temprano en su patio y procuraban llegar puntuales a las puertas de la catedral. Las cofradías asentadas en este templo estaban encabezadas por la Archicofradía de la Santísima Trinidad, cuyos miembros se distinguían por llevar sacos con una cruz en el pecho "...hecha de color púrpura con forma misteriosa, pues cada trazo era un triángulo demostrativo del misterio de la Trinidad"³⁷. Según la tradición, el emperador Constantino le otorgó a la organización de caballeros trinitarios el color púrpura de los emperadores como premio a su valentía y sacrificio. El diseño de la cruz vino a través de la aparición de un ángel:

[...]hermosísimo con dos cautivos a ambos lados, siendo uno cristiano y el otro turco que intercambiaban de posición, dando a entender la tarea de la Archicofradía era redimir y que al vestir dicho ángel, el hábito y el saco de ella significaba que los ángeles fueron los primeros cofrades.³⁸

En la procesión, la Archicofradía llevaba en andas el misterio de la Santísima Trinidad y detrás de esta imagen desfilaron las demás cofradías con sus santos titulares en el lugar que les había sido asignado. Con las imágenes se hacía patente la presencia divina y se destacaba el ejemplo de la vida de los santos. Los trinitarios caminaban por la ruta prevista junto con las demás cofradías de otras iglesias, como eran las de la Merced, del Carmen, de San Francisco y otras más. Además, estas instituciones podían incluir carros alegóricos con pasajes bíblicos, músicos y cohetes.

Detrás de las cofradías se encontraban los frailes de las diferentes órdenes religiosas y si la imagen de la virgen de los Remedios estaba de visita en la capital, su cofradía y su imagen salían detrás. Enseguida se presentaban las cofradías de la iglesia metropolitana, como la del Santísimo Sacramento; después seguía la Cruz de la Iglesia y detrás de ella caminaban los colegios y la Universidad, seguidos del virrey, su corte y sus ministros, pajes, la real audiencia y, por último, los tribunales y sus cocheros, vestidos con libreas adornadas de botones de plata.³⁹

La procesión salía del patio de la iglesia metropolitana hacia la calle del Empeñadillo, conocida hoy como Tacuba, atravesaba algunas otras calles del primer cuadro de la capital y terminaba en la calle de la Profesa, hoy conocida como Madero. Las calles, los balcones, zaguanes, ventanas, puertas eran adornados para recibirla, y en algunas vías el desfile caminaba entre pétalos de flores. La gente se apostaba

³⁶AGN, *Indiferente Virreinal*, Bienes Nacionales, vol. 418, exp. 10, sff.

³⁷J. Alcocery y Vera, *Excelencias de la antiquísima Archicofradía de la Santísima Trinidad en cuyas numerosas fundaciones, que diversos reinos dichosamente gozan, como esta muy noble y leal ciudad de México, Capital de la Nueva España*.

³⁸*Ibid.*

³⁹J. de J. Blanco y J. Olvera Ramos (selec. y prólogo), *Luis González Obregón*, p. 370.

para ver pasar las columnas en perfecta marcha, al compás de los rezos, con las velas encendidas y el olor de las miles de flores que engalanaban las andas de Cristo, santos y vírgenes.

En algunas ocasiones, el lugar en el desfile fue causa de rivalidad entre las cofradías; por ejemplo en 1697, el viajero italiano Juan Francisco Gemelli relató que la Archicofradía de la Santísima Trinidad había tenido una trifulca con los llamados chinos, que eran habitantes de origen filipino, quienes también participaban en la procesión⁴⁰. Los problemas más graves se suscitaron entre las autoridades. En 1537 el virrey Luis Enríquez de Guzmán se enfrentó al cabildo de la iglesia metropolitana y se llevó la custodia. La procesión se suspendió y salió hasta las dos de la tarde, pero sólo las cofradías participaron. Después, en 1664 el virrey Juan de la Cerda discutió con el arzobispo de México, pero el desfile no se detuvo.⁴¹

Terminada la procesión, en el cementerio de la catedral o en los portales de la diputación, se levantaba un escenario en el que se representaba un auto sacramental, obras de poesía y alguna breve obra de teatro. Al lado del tablado se colocaba el Santísimo Sacramento, para la adoración de los fieles, y en su presencia se tocaban las chirimías.⁴² Más tarde y cuando ya los asistentes se encontraban más alegres y distraídos, aparecían las tarascas, horribles figuras de cartón que representaban

al diablo y a los pecados.⁴³ Las tarascas perseguían a quienes se encontraban en la plaza y junto con ellas aparecían los gigantes; estos alcanzaban entre seis y ocho varas de alto y eran figuras grotescas que generalmente se montaban sobre ruedas. También aparecía el diablo cojuelo, que de igual manera se dedicaba a asustar a los transeúntes desprevenidos, sin embargo esta parte de la fiesta fue suspendida por el virrey Revillagigedo y no se volvió a retomar.⁴⁴

De hecho, desde los primeros años de la Colonia, cuando se introdujo la fiesta de Corpus, el primer arzobispo de la Nueva España, fray Juan de Zumárraga en 1544 atacó severamente a las celebraciones:

Y cosa de gran desacato y desvergüenza parece que ante el Santísimo Sacramento vayan hombres con máscaras y en hábitos de mujeres, danzando y saltando con meneos deshonestos y lascivos, haciendo estruendo, estorbando los cantos de la Iglesia, representando triunfos, como el del dios del amor, tan deshonesto y aun a las personas no honestas tan vergonzoso de mirar [...]⁴⁵

En 1550, dos años después de la muerte del primer arzobispo, la procesión del Corpus se seguía realizando tratando de guardar la compostura; por entonces, el cabildo eclesiástico ordenó que se hiciera: "...de la misma manera que se hacía en vida del señor obispo, sin danzas ni

⁴⁰G. Gamelli Carrieri, *Viaje a la Nueva España*.

⁴¹J. de J. Blanco y J. Olvera Ramos, *op. cit.*, p. 370.

⁴²Instrumentos de madera, rectos, encañonados, largo de tres cuartas, con diez agujeros para el uso de los dedos con los cuales se forma la armonía del sonido según sale el aire.

⁴³M. D. Bravo, "La fiesta pública: su tiempo y su espacio", Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida Cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*.

⁴⁴J. de J. Blanco y J. Olvera Ramos, *op. cit.*, p. 370.

⁴⁵Joaquín García Icazbalceta cita en la "Introducción" a los *Coloquios* de González Eslava, pp. 27-28.

bailes ni fuegos ni invenciones..."⁴⁶ Pero las prohibiciones de antaño se fueron olvidando y, finalmente, fue el mismo cabildo de la ciudad el que volvió a permitir las al observar que para el mayor lucimiento y asistencia, las representaciones, juegos y bailes eran favorables ya que así se amenizaba la fiesta y se volvía más atractiva.⁴⁷ De tal manera que por muchos años esta festividad se vio teñida de aspectos profanos populares.

La procesión del Jueves de Corpus se realizó en México durante toda la época colonial y parte del siglo XIX; fue suspendida después de la caída del Imperio de Maximiliano. Hoy sólo se celebra con misas y en los atrios de las iglesias se venden artesanías con forma de pequeñas mulas de hoja de maíz. La modernidad dio paso a nuevas fiestas y aquella multitudinaria procesión quedó como una de las estampas más representativas del ayer colonial.

La celebración por el aniversario de los cofrades fallecidos fue otro festejo importante en La Santísima, tenía lugar en el mes de noviembre, y en las misas se rezaba y rogaba por el alma de los muertos, a fin de que salieran del Purgatorio y alcanzaran el Cielo. Como lo ha señalado Julio César Cervantes, era ésta una práctica destacada; significaba la comunión de los santos, en la que se manifestaba la ayuda mutua, ya que los vivos rogaban por los difuntos y así colaboraban en su salvación; y cuando esto último sucedía, una vez que alcanzaban la gloria, eran los muertos los que intercedían por los vivos.

Generalmente se decían veinticinco misas, una era cantada, y se ponía un monumento y una ofrenda, en la del año de 1794 se incluyó un carnero, vino y bizcochos.⁴⁸

Las fiestas de los santos titulares de las cofradías establecidas en La Santísima se celebraban para rendir culto a Cristo, la Virgen o al santo en particular que era patrono de alguna cofradía, elegido de acuerdo a sus tradiciones o intereses. Por ejemplo, la cofradía de los sastres había escogido a san Homobono, un comerciante de telas y sastre que, a base de su trabajo había acumulado una fortuna que destinó para ayudar a los huérfanos. Otras cofradías elegían a alguna de las advocaciones de la virgen, por ejemplo los acuñadores de oro rendían culto a la virgen de la Soledad. La celebración y asistencia a las fiestas titulares era una obligación para los cofrades de la hermandad respectiva, mientras que para los vecinos del barrio era una oportunidad para gozar de convites (bocadillos) y de disfrutar de los fuegos artificiales. En estas fiestas no había altos dignatarios eclesiásticos ni civiles, sólo los feligreses, los cofrades y sus autoridades.

La manera en que se organizaban era la siguiente: primero se hacían las invitaciones a los miembros de la mesa directiva de todas las cofradías inscritas en la Iglesia, asegurando en las cartas que su presencia le daría esplendor y seriedad a la fiesta. Por ejemplo, la Congregación de San Pedro tenía como fecha titular el 29 de julio y las invitaciones se repartían desde el día 3 de ese mes. En esas misivas se explicaba que la fiesta tendría vísperas desde el sábado a las tres y media, para el domingo habría otras vísperas temprano,

⁴⁶ Archivo del Cabildo de la Catedral de México, libro 1º, 10.7.1550, en *Censura y teatro...*, p. 242.

⁴⁷ En "Fiesta religiosa y cultura popular", http://www.hemisphericinstitute.org/cuaderno/censura/html/censura/censura_info.htm [consulta: 18 de mayo 2015]

⁴⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 863, exp. 5.

la misa y el sermón.⁴⁹ Los congregantes debían ir a la misa con sus sacos, sobrepe-llices o su ropa con sus insignias,⁵⁰ además debían escuchar el sermón. Después de brindar al alma el alimento espiritual, venía el alimento del cuerpo mundano con la fiesta.

La cofradía de San Homobono, en su fiesta que se celebraba el 13 de noviembre, hizo gastos para pagar al rector del Colegio de San Pedro a fin de que asistiera a la celebración, pagó la misa, el sermón, vino y chocolate para el sacerdote que expuso el sermón, se pagó por el alquiler del coche que trajo y llevó al padre predicador, se pagó a los trinitarios que asistieron, se le compensó a quien puso y quitó las bancas de la iglesia, a quien arregló el altar y colocó las velas y las lámparas.⁵¹ También la cofradía gastaba en traer los pifanos (flautas de madera) y clarineros para animar la misa. La reunión era aderezada con la repartición de bocadillos. Finalmente todo concluía con los fuegos artificiales, ruedas, cámaras o castillos.⁵² Otras fiestas que se celebraban en la iglesia de la Santísima de las cofradías agregadas eran: el 11 de julio, día de la Preciosa Sangre de Cristo; el 16 de ese mismo mes, día del Redentor Cautivo; 6 de agosto, día del Señor de la Salud, y los días fijados para la Virgen, como el 2 de febrero. Otro ejemplo de lo que se hacía en las fiestas, lo tenemos en los gastos que hizo la cofradía de Nuestra Señora de la Guía: en la misa hubo músicos y un coro, el altar se adornó con ramos de cipreses, palmas, ra-

mos de flores; en la reunión hubo chirimías, azabales, juncias; para la diversión general se prendieron dos ruedas de fuegos artificiales.⁵³

Para dar mayor lucimiento, los cofrades podían pedir permiso para sacar a su imagen titular en una pequeña procesión acompañada por el Santísimo Sacramento, con el fin de que los miembros de la organización y los asistentes al evento pudiesen ganar indulgencias,⁵⁴ como lo había pedido la cofradía de San Homobono. Esta misma organización a veces se extralimitaba en sus funciones cuando se trataba de festejar a su patrono. Así sucedió en 1780, pues durante la convivencia se había organizado una rifa entre los cofrades, cuyo boleto costó 25 pesos. El premio consistía en 300 pesos y el privilegio de salir el Jueves Santo en una columna especial con el paso y con vela en mano. Sin embargo, don Miguel Primo de Rivera, provisor y vicario general del arzobispado, se negó a aceptar la rifa y se tuvieron que regresar los boletos.⁵⁵

Aunque las misas y las fiestas ya estaban establecidas, la cantidad de misas que se celebraban en la iglesia fue un motivo para que los acuñadores de la casa de moneda pidieran el cambio de su fiesta titular, del día del natalicio de María (8 de septiembre) al día de Nuestra Señora de los Dolores (15 de septiembre). La cofradía exponía que el día 8 había demasiadas misas dedicadas a la Virgen y los acuñadores no estaban de acuerdo en que se

⁴⁹AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 118, exp. 07, años 1760-1801, s/f.

⁵⁰AGN, *Bienes Nacionales*, Caja, 887, exp. 01, s/f.

⁵¹*Ibid.*, f. 119.

⁵²AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 3754-017, años 1791-1809, f. 270.

⁵³AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 4762-035, año 1796, s/f.

⁵⁴AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 5647-039, año 1733, f. 2.

⁵⁵AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja-exp. 4876-027, año 1780, f. 2.

predicara sobre la misma fecha dos o más veces.⁵⁶

El culto al santo o virgen titular era más para la convivencia de la cofradía y de la comunidad que rodeaba a la iglesia, puesto que podían asistir a las celebraciones religiosas, ir a la fiesta y disfrutar de los juegos pirotécnicos.

En la actualidad el templo permanece la mayor parte del día cerrado, pero aún entre sus muros y vetustas pilastras se puede sentir el eco del bullicio de los cantos y los rezos de antaño dedicados a los santos patronos en el día de sus celebraciones.

Consideraciones finales

Siguiendo a Le Goff, cuando afirma que la génesis de las mentalidades y su definición se aprehenden a partir del conocimiento de los centros de elaboración de medios creadores y vulgarizadores de ciertos conocimientos, en las festividades de la Santísima, con sus diversas expresiones creadoras, como lo fueron las imágenes, los adornos, las velas, la música, los sermones, etcétera, se puede distinguir una expansión de creencias y prácticas entre las corporaciones establecidas en el templo y aún más allá de éstas.

La importancia de estas asociaciones en aquel entonces se extendió a muchos aspectos y fue destacada; por ello influyeron en las formas de vida de la población novohispana; por ejemplo, muchos festejos coloniales corrían a cargo de las cofradías.

Honor y garantía espiritual significaba el pertenecer a una cofradía; muchas de estas asociaciones no sólo proporcionaban un seguro para los gastos funerarios; firmar la patente de ingreso, cumplir con las cuotas, asistir a las celebraciones en los días de fiesta, acompañar los entierros de los cofrades difuntos, hacer las oraciones de cada día, entre otras prácticas, era garantía para los fieles pecadores para alcanzar el camino de la salvación.

Entre esas prácticas, las procesiones fueron muestra del orden corporativo de la sociedad virreinal; a través de su estructura se distinguía el sistema de las relaciones entre los individuos de la sociedad en su conjunto. Se puede decir que la participación era generalizada, ya que la mayoría de la población formaba parte, por lo menos, de alguna de estas instituciones.

Las fiestas fueron un elemento imprescindible para las cofradías. Entre más vistosas y completas fueran las celebraciones, más reconocimiento socioeconómico y religioso adquirían las hermandades que las llevaban cabo, y a final de cuentas, ello provocaba un aumento del número de cofrades y, por lo tanto, en el de las limosnas y donaciones que recibían.

Es indudable que muchas celebraciones que en la actualidad se pueden disfrutar en pueblos y algunas ciudades de México tienen su origen en aquellas que surgieron en la etapa virreinal. Por ello, a pesar de los cambios, todavía subsisten costumbres, han perdurado en el tiempo.

Las cofradías siguen existiendo, en especial en los poblados de zonas rurales, pero también las hay en algunos barrios ciudadanos. Hoy han cambiado, pues sus fines principales se relacionan con celebraciones piadosas y con la práctica de la caridad cristiana.

⁵⁶AGN, *Indiferente Virreinal*, Arzobispos y Obispos, caja-exp. 3442-05, año 1796, s/f.

Fuente consultadas

Documentos

Archivo General de la Nación (AGN)

Ramos

- *Bienes Nacionales*:
 - *Cofradías y Archicofradías*
 - *Derechos Parroquiales*
 - *Cultos Religiosos*
- *Historia*
 - *Diversiones Públicas*

Indiferente virreinal

- *Arzobispos y Obispos*
- *Cofradías y archicofradías*

Unidad Eclesiástica

Bibliografía

- Alcocer y Vera, J. *Excelencias de la antiquísima Archicofradía de la Santísima Trinidad en cuyas numerosas fundaciones, que diversos reinos dichosamente gozan, como esta muy noble y leal ciudad de México, Capital de la Nueva España*. México, J.F. Hogal, 1738.
- Bazarte, A. y C. García Ayuardo. *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*. México, CIDE, IPN y AGN, 2001.
- Blanco, J. de J. y J. Olvera Ramos (selec. y pról.). *Luis González Obregón*. México, Cal y Arena, 2012.
- Bravo, M. D. "La fiesta pública: su tiempo y su espacio". Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.). *Historia de la vida Cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*. México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, 2005.
- Cervantes López, J. C. *La Archicofradía de la Santísima Trinidad. Una cofradía novohispana* (tesis de licenciatura). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Dagmar Bechtloff. *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*. Zamora, México, Colegio de Michoacán y El Colegio Mexiquense, 1996.
- García Cubas, A. *El libro de mis recuerdos*. México, Imprenta Arturo García Cubas Hermanos Sucesores, 1904.
- García Icazbalceta, J. "Introducción". González Eslava. *Coloquios. Espirituales y Sacramentales*. México, Antigua Librería, Portal de Agustinos N. 3, 1877.
- Gemelli Carrieri, G. F. *Viaje a la Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Gómez, J. *Diario Curioso de México, 1776-1785. Documentos para la historia de México*. México, Antigua Imprenta de la Voz de la Religión, 1843.
- Guzmán, A. (O.S.S.T.). *Tratado del Origen de la Confraternidad, o Archicofradía del Sagrado, y Celestial Orden de la Santísima Trinidad*. Madrid, Impr. Joseph González, 1730.
- Lavrín, A. "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual". Martínez López Cano, María del Pilar, Gisela von Wobeser, et. al. *Cofradías capellanías y obras pías en la América Colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Le Goff, J. "Las mentalidades: Una historia ambigua". Le Goff, Jacques y Pierre Nora, *Hacer la Historia*, tomo 3. Barcelona, Laia, 1985.
- Luque Alcaide, E. *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*. Pamplona, Ediciones Eunete, 1995.
- Martínez López-Cano, M. del P., Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz.

- "Presentación". *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998. Serie Historia Novohispana.
- Montoya, M. C. *La Iglesia de la Santísima Trinidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, ENEP Acaatlán, 1984.
- Murdo J. MacLeod. "Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750". Pastor María Alba y Alicia Mayer (coords.). *Formaciones religiosas en la América colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. Serie Historia Novohispana 83.
- Muriel de la Torre, J. *Hospitales de la Nueva España*. 2 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cruz Roja Mexicana, 1991.
- Sahagún de Arévalo, J.F. (1722 y 1728-1742) (edit.). *Gaceta de México*, México: Imprenta del Real y Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de doña María de Ribera, abril 1737.
- Viqueira Albán, J.P. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- García Ayuardo, C. "Las cofradías como fuentes para la historia económica del México colonial". *Boletín de Fuentes para la Historia Económica de México* Núm. 3, enero-abril, pp. 17-22. México, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1991.

Cibergrafía

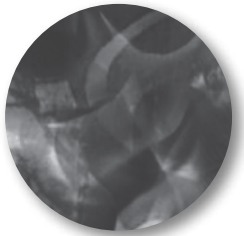
- Bazarte Martínez, A. "Entre la devoción y el olvido; imágenes de las cofradías de la Santísima Trinidad, ciudad de México". Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletin-monumentos/article/.../250> [2015].
- CatholicNet. "El Misterio de la Santísima Trinidad". Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/14676/cat/620/el-misterio-de-la-santisima-trinidad.html> [2015].
- "Fiestas religiosas y cultura popular". Recuperado de http://www.hemisphericinstitute.org/cuaderno/censura/html/censura/censura_info.htm [2015].
- Muriel de la Torre, J. *Hospital Real de San Pedro o de la Santísima Trinidad*. Cap. VIII. Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/hospitales/HNET2008.pdf> [2015].
- Olivera López, L. y Rocío Meza Oliver. "Catálogo de la Colección Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 1616-1873". Recuperado de https://books.google.com.mx/books?id=M5YVdvwofdkC&pg=PA64&lp=PA64&dq=Roma+Archicofrad%C3%ADa+de+la+Sant%C3%ADsima+Trinidad&source=bl&ots=DK7WIKtoeo&sig=VgrkBCPQwpPTV_hWh3

Hemerografía

- Bazarte, A. "La cofradía de Cosme y Damían en el siglo XVIII". Revista *Fuentes Humanísticas*. Año 10, núm. 18, pp. 46-53, 1999.

kjGbyEJBY&hl=es&sa=X&ei=QOVbVeOqL4upyQSwu4CgDQ&ved=0CcsQ6AEwAzgK#v=onepage&q=Roma%20Archicofrad%C3%ADa%20de%20la%20Sant%C3%ADsima%20Trinidad&f=false [2006].

Huerta Sánchez, Y. A. *La cofradía del Señor de la Salud, San Cosme y San Damián de la ciudad de México (siglo XVIII)*, tesis de licenciatura en Historia. Recuperado de http://132.248.9.195/ptb2010/septiembre/0661673/0661673_A1.pdf [2010].



VALERIA CORTÉS HERNÁNDEZ*

Argumentos en defensa de la religión en una nación moderna. La Sociedad Católica de México

Arguments in defense of religion in a modern nation.
The Catholic Society of Mexico

Resumen

Una vez restaurada la república bajo los ideales del liberalismo, el presidente Benito Juárez aniquiló al grupo conservador como oposición política, consolidó la división entre Iglesia y Estado y se propuso secularizar a la sociedad buscando una regeneración social. Los conservadores reaccionaron reorganizándose como la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, un grupo sin afán político que se propuso defender la permanencia e importancia de la Iglesia en la escena modernizante del México de 1868-1869. Aquí se presentan algunos argumentos que presentan a la Iglesia y a la Religión como indispensable en la vida nacional.

Palabras clave: Argumentos, Iglesia, religión católica, modernidad, educación, liberalismo, libertad

Abstract

Once restored the republic under the ideals of liberalism, President Benito Juárez annihilated the conservative group as a political opposition, consolidated the division between Church and State and proposed to secularize society seeking a social regeneration. The Conservatives reacted by reorganizing themselves as the Catholic Society of the Mexican Nation, a group without political eagerness that set out to defend the permanence and importance of the Church in the modernizing scene of Mexico of 1868-1869. Here are some arguments that present the Church and Religion as indispensable in national life.

Key words: Arguments, Church, Catholic religion, modernity, education, liberalism, freedom.

*La justicia levanta a la nación;
mas el pecado hace miserables a los pueblos.*

La armonía

En México, la separación entre la Iglesia y el Estado empezó a gestarse desde 1830. Este proceso no fue de fácil digestión para el clero mexicano decimonónico porque una vez lograda la independencia, durante el desarrollo de la reorganización política e institucional, la colaboración entre ambas instituciones fue mutua y muy cerrada. David Brading recuerda que durante más de treinta años que duró la república federal, casi todos los sucesos de Estado se celebraban en los atrios de las catedrales; por ejemplo, cuando Vicente Guerrero capturó las banderas del enemigo francés en 1829, las depositó en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en el Tepeyac, y el Tratado de Guadalupe Hidalgo, se firmó en la sala capitular de ese santuario en 1848¹, y es que desde el periodo colonial se transfirió a la Nueva España y a todas las colonias españolas en América la tradicional alianza española entre el trono y el altar que partía de una colaboración mutua incondicional; de ello da cuenta la historiografía nacional.

Brading señala, por ejemplo, el continuo apoyo económico por parte de la Iglesia al gobierno, el respaldo ideológico con que la Iglesia dotó al Estado naciente en la coronación de Agustín de Iturbide (1821) al ungir en el nombre de Dios a un emperador nacido en tierras aztecas. Del mismo modo, la proclamación de las distintas

constituciones que invariablemente en su texto inicial incluían un saludo a Dios; la educación de las jóvenes generaciones, los servicios sociales prestados a la comunidad, en manos del clero: creación y administración de orfanatos, asilos, hospitales, etc.; situación que se mantuvo durante la primera mitad del siglo XIX.

Brian Connaughton advierte que la ruptura entre ambas instituciones no fue el propósito principal de ninguna facción política de la época,

[...] ya que los políticos de todos los colores ideológicos peleaban más bien por determinar el signo político de la religión en la república católica [...]. Sin embargo, la Reforma condujo a la separación entre la Iglesia y el Estado, pero también entre la religión y la política.²

Las diferencias sobre los correspondientes intereses políticos entre ambas instituciones se hicieron irreconciliables, una vez que se decretaron las llamadas Leyes de Reforma, en 1861, cuando el clero, guiado por sus obispos altamente politizados, decidió apoyar al grupo autonominado conservador, que se opuso a la reducción política de la Iglesia para limitarla al papel de guardián espiritual de sus feligreses; además, y bajo el signo de los afanes modernizantes del grupo liberal en el gobierno, el Estado otorgaba a dichos feligreses, en su calidad de ciudadanos, libertad de credo, al mismo tiempo que favorecía la introducción y fortalecimiento de una Iglesia católica nacional, dispuesta a jurar la Constitución de 1857.³

¹ Incluido en Manuel Ramos Medina, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, p. 40.

² Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado a la patria*, p. 17.

³ El 18 de junio de 1861, el periódico *La Unidad Católica*.

Hacia la ruptura

Como es evidente, la ruptura entre Estado e Iglesia no fue abrupta, los constantes cambios de gobierno y los debates sobre las formas políticas de organización nacional, incluyeron continuamente el tema de la Iglesia (como institución con la que se habían compartido en mayor o menor medida las decisiones y las circunstancias del gobierno y de la que se esperaba su respaldo en asuntos como el orden social y la obediencia a la autoridad política) y, en última instancia, el tema de la religión; aunque en el momento más álgido de la crisis entre ambas instituciones, el clero de élite optó por interpretar el discurso liberal como un ataque directo e inequívoco a la religión en sí misma: sus valores, dogmas, ritos y prácticas, entendiendo como “religión” todos los comentarios y críticas liberales que aludían a las actitudes, prácticas y hechos realizados por determinados miembros del clero.

Estas tensiones se materializaron en la Guerra de Reforma, también llamada “Guerra de Tres Años” (1859-1861), en la que el grupo conservador aprovechó el apoyo del clero católico y este último interpretó el enfrentamiento entre los grupos políticamente opuestos, liberales y conservadores, como una “guerra de religión”, cuando en realidad el centro de la fricción era el deseo del grupo liberal por decretar y aplicar las Leyes de Reforma, que limitaban la participación de la Igle-

sia en asuntos que consideraron del ámbito civil: el registro de matrimonios, nacimientos, defunciones; la existencia y administración de cementerios públicos, y se señala qué días debían tenerse como festivos y se prohíbe la asistencia oficial a las funciones de la Iglesia; también se declara la libertad de cultos, se secularizan hospitales y establecimientos de beneficencia, se suprimen las comunidades religiosas como conventos y monasterios, y se nacionalizan los bienes de la Iglesia.⁴

Al imponer estas leyes, el gobierno mexicano emulaba a otros estados como Francia y E.U. que en busca del signo de modernidad adoptaban este tipo de estrategias con el fin de romper con las formas políticas antiguas e inaugurar las que dictaba el paradigma político sobre el gobierno civil de la segunda mitad del siglo XIX. La carrera hacia la secularización⁵ política había empezado y los liberales mexicanos quisieron incluir a México en ella.

Las carencias y contradicciones que dicho paradigma político presentaba en sí mismo y la falta de condiciones en México para adoptarlo con mayor provecho, no pareció preocupar a los liberales mexicanos, en cambio una vez que lograron salir victoriosos de la guerra de tres años y luego de derrocar al segundo intento imperial apoyado por los conservadores y el clero (1864-1867), el gobierno liberal mexicano se apresuró promover las Leyes de Reforma y a adoptar otras medidas que dictaba el paradigma de la modernidad: la difusión de un modelo educativo laico,

lica denunció la creación de una “nueva Iglesia católica mexicana” en Santa Bárbara, Tamaulipas. El creador y preceptor, Ramón Lozano era un ex presbítero “que vivía en concubinato sacrílego y con hijos habidos”. La Iglesia fue reconocida, según el diario por el gobierno liberal de Tamaulipas. *La Unidad Católica*, p. 2

⁴ F. Tena, *Leyes fundamentales de México*, 1808-1999.

⁵ Por secularización se entiende un proceso en el que las esferas económicas, políticas, jurídicas y éticas se independizan de las normas religiosas. En cuanto a la esfera religiosa, tiende a privatizarse según los intereses y la voluntad de los individuos.

positivo, enciclopédico y politizado para promover la secularización social y reducir la importancia política de la Iglesia, confiscando sus bienes para beneficiarse económicamente de ellos. El Estado se encontraba en problemas económicos.

El clima intelectual del último tercio del siglo XIX aspiraba a imponer cambios en las formas políticas que incluyeron transformaciones institucionales y sociales; sin embargo, los conservadores, notablemente influenciados por el pensamiento de Edmund Burke,⁶ consideraban que el estadio de modernidad sólo sería posible en un marco de cambios paulatinos en donde la permanencia de la tradición política, cultural y social garantizara la consolidación de la identidad nacional y fortaleciera desde dentro la soberanía. En el ideal de Burke, la burguesía jugaba un papel fundamental como motor del desarrollo económico y material insustituible, por lo que habría necesidad de fortalecer a ese sector social y respaldarlo desde el Estado; en cuanto a la Iglesia, el filósofo inglés la consideró una institución capaz de garantizar el orden social, imponiendo obediencia, respeto y conformidad con los lineamientos del gobierno, con quien debía mantener una relación de apoyo mutuo en lo político y económico. Burke no se oponía al cambio, pero consideró un error destruir las instituciones y las tradiciones políticas, sociales y económicas que die-

ron forma y lugar a una nación estable y poderosa como Inglaterra. Entre otras cosas, este filósofo inglés criticó en Francia el hecho de desechar todo aquello que había definido a Francia para intentar reconstruirla de lo ajeno:

Vosotros tenías ventajas en vuestras antiguas instituciones, pero escogisteis actuar como si jamás os hubieseis amoldado a vivir en una sociedad civil y tuvieseis que empezar todo de nuevo. Comenzasteis mal, porque empezasteis por despreciar todas aquellas cosas que os pertenecían.⁷

Los conservadores mexicanos intentaron adoptar la prudencia recomendada por Burke y concibieron el estado moderno poniendo como requisito indispensable el desarrollo interno de las instituciones, la defensa de las tradiciones que dotan a la nación de identidad, cohesión y solidaridad, el apoyo del estado a la Iglesia y, por supuesto, a la religión, sin por ello renunciar al estadio de modernidad al que también aspiraban.

La lucha entre ambas facciones fue intensa y presentada en intervalos de corta duración: la Guerra de Reforma, el Segundo Imperio; y uno de los frentes que pretendieron defender fue la importancia de la Iglesia católica y, por ende, la religión, como un elemento de insustituible importancia en la escena nacional.

El presente texto fue presentado como colaboración en la mesa redonda *Ideas y Religión*, convocada por el Seminario Interinstitucional Permanente de reflexiones historiográficas "Rosalía Velázquez Estrada", en junio del 2015. El objetivo del

⁶ Filósofo, político inglés de la segunda mitad del siglo XIX, se le considera padre del conservadurismo o del liberalismo conservador inglés. Vivió durante la segunda mitad del siglo XVIII y se opuso a los paradigmas políticos que provocaron la Revolución Francesa, hacia 1789. Publicó sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia* en 1790. El texto ha sido traducido a diversos idiomas desde su primera publicación, entre ellos el español. Es posible encontrar ediciones recientes.

⁷ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, p. 72.

evento fue mostrar las diversas ideas, acciones y reacciones que ha generado la religión en México. Por lo que aquí no se pretende sino poner al alcance del lector algunos argumentos que los conservadores católicos esgrimieron ante lo que sintieron como ataques directos a la religión cuando el gobierno de Benito Juárez se propuso aplicar las Leyes de Reforma, eliminar al grupo conservador (único aliado a la causa religiosa) como antagónico al liberalismo en el poder y reducir los efectos de la reacción de la Iglesia.

En este espacio se pretende mostrar los argumentos esgrimidos por notables representantes del grupo conservador, empeñados en señalar al gobierno y a sus detractores la importancia de mantener al catolicismo como religión exclusiva del Estado mexicano y a su Iglesia como pilar fundamental para la unidad nacional y la modernidad. Los argumentos citados incluyen señalamientos sobre errores políticos (y pecaminosos) del afán liberal al interpretar las ideas de libertad e igualdad desde un punto de vista secular, así como al considerar a la Iglesia como institución retrógrada que se empoderara con la ignorancia y el fanatismo del pueblo. De modo que se han seleccionado desde diversos discursos, algunas ideas en las que los católicos y conservadores logran reflejar el porqué y cómo es que la religión católica romana debía incluirse en un proyecto para la construcción de una nación moderna como la que aspiraba a ser México en el último tercio del siglo XIX.

En 1867, una vez resuelta la Guerra de Reforma en favor de los liberales, derrotado el Segundo Imperio, ejecutado el emperador en Querétaro y vuelto al poder Benito Juárez como presidente, una de sus primeras disposiciones fue eliminar por

todos los medios al grupo conservador como fuerza política de oposición. Ante esta circunstancia, muchos conservadores decidieron olvidarse de la política y volver a sus actividades cotidianas como el comercio, la docencia, el cuidado de sus haciendas, etcétera. Quienes se sintieron en una situación de mayor vulnerabilidad (entre ellos jerarcas clericales y notables intelectuales laicos), se exiliaron en el extranjero. Algunos volvieron cuando el presidente decidió otorgar a cuenta gotas la amnistía e intentaron mimetizarse con sus coetáneos. Otros, los menos, buscaron reorganizarse como grupo, esta vez sin intereses políticos.⁸

De modo que el 25 de diciembre de 1868 se declaró establecida la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, declarada bajo el amparo de la Purísima Concepción; una asociación sin intereses políticos a la que podrían acceder todos aquellos que se interesaran en apoyar y defender la religión católica como única posible en México, sin importar filiación política, ocupación o nivel económico. Entre otras actividades se ocuparían de visitar orfanatos, hospitales, asilos y cárceles, vigilar la adecuada enseñanza religiosa en las escuelas y en las familias, difundir y cumplir los mandatos del pontífice en Roma, informar de los eventos propios de la religión y las efemérides de la Iglesia.

Desde la tradición liberal representada por Juárez, y con respecto a la transformación social, la modernización de la nación mexicana sólo sería posible a través de una transformación acelerada de las formas del imaginario social de la población, sobre todo de aquellos esquemas

⁸ Vid. J. Adame, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*.

en los que la influencia de la Iglesia era más notable, porque validaban la ignorancia y el fanatismo como condición natural que, por otro lado, servían a la causa de la sociedad conservadora. La estrategia del gobierno para esta transformación incluyó herramientas de secularización social. La educación escolar lograría avanzar de forma masiva, de modo que facilitó la creación de la Escuela Nacional Preparatoria como alternativa frente a las instituciones de educación en manos de religiosos. Por su parte, los liberales aliados al gobierno, se prodigaron en publicaciones periódicas desde las que se criticaron las estrategias educativas pías y se calificó a la Iglesia y al clero de traidores a la patria por su apoyo al imperio de Maximiliano I, y de retrógradas y opositores al progreso por su apoyo al grupo conservador que defendió a la Iglesia como institución política y a los esquemas y tradiciones heredados del periodo colonial como propios y deseables para la nación mexicana.

La prensa fue un recurso de expresión muy importante de la época. Más que informar, su objetivo era difundir, comunicar, fungir como escaparate de ideas políticas, filosóficas, propuestas intelectuales, novedades científicas, literarias y artísticas, y en menor medida dar noticias de acontecimientos importantes a nivel nacional y en el extranjero. Por ello, la prensa fue la tribuna por excelencia para debates políticos y de todo tipo. Lo corriente fue que las agrupaciones sociales y políticas contaran con alguna publicación periódica como medio de expresión y comunicación con sus simpatizantes y para hacerse de nuevos adeptos.

Dadas estas características, es posible identificar a la prensa decimonónica mexicana como otro aparato educativo desde

el cual se difundían formas de pensamiento, se validaban o se desaprobaban determinadas realidades o circunstancias. En esto radica la importancia de rescatar los debates que sostuvieron importantes miembros del liberalismo y del conservadurismo porque en sus argumentos se encuentran contenidos los valores que mejor los definen y las metas que cada grupo aspira a alcanzar.

La Sociedad Católica contó con sus propias publicaciones periódicas. *La Voz de México* (1870-1875) fue un periódico que alcanzó presencia no sólo en la capital de la república, también se distribuyó en aquellas provincias en las que la Sociedad tenía filiales, porque esta agrupación alcanzó una presencia y una capacidad organizativa sin precedentes. Una vez rota la relación de este rotativo con la Sociedad a causa de intereses políticos irreconciliables entre redactores y la asociación, el vocero oficial fue *El Mensajero Católico* (1875-1876). Aunque los argumentos que aquí importan fueron publicados sobre todo entre 1870 y 1872, hasta la muerte de Juárez.

Los periódicos citados fueron de acceso al público en general, por lo tanto sus publicaciones están marcadas con la intención de poner sus ideas al alcance de propios y extraños. A ellos reaccionó la prensa liberal descalificando sus posturas y atacando a sus redactores. Sin embargo, esta prensa no fue su único canal de emisión. La Sociedad Católica también contó con publicaciones dirigidas específicamente a los miembros de dicho colectivo que, además, internamente estuvo organizado en al menos dos sub grupos: el de hombres y el de mujeres, entre ellas cabe destacar la revista *La Sociedad Católica* y su *Memoria*. Existieron también

publicaciones específicas para niños y señoritas, tal es el caso de *El Ángel de la Guarda* (1870), *La Idea Católica* (1869-1871), aunque en estas últimas no aparecen los textos que aquí importan. Por otro lado, fuera de la Sociedad Católica, el catolicismo encontró apoyo en otros periódicos que, sin ser parte de la agrupación, la apoyaron y se sumaron con publicaciones propias y en la difusión de las publicaciones de *La Voz*. Tal es el caso de *El Pájaro Verde*, *La Unión* y *El Fénix de América*.

Se ha dado la mayor difusión a los intelectuales que pusieron su pluma al servicio del liberalismo. Se han repetido hasta la saciedad los nombres de Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, Ignacio Manuel Altamirano, etc., como los artífices y difusores del pensamiento liberal, al grado de que se corre el riesgo de suponer que los conservadores católicos no contaban con redactores e intelectuales de talla digna de mención. Este supuesto es un error. El catálogo de *Publicaciones periódicas del siglo XIX: 1856-1876*, ofrece una muy completa lista de esos artífices: Francisco Abadiano, José Ignacio Anievas, José Joaquín Arriaga, Tirso Rafael Córdoba, José de Jesús Cuevas, Felipe Dávila, Manuel Domínguez, José Mariano Fernández de Lara, Manuel García Aguirre, Diego Germán y Vázquez, Rafael Gómez, Germán Madrid y Ormaechea, Feliciano Martín, Tadeo Romero, Bonifacio Sánchez Vergara, Tomás Sierra y Rosso, José Joaquín Terrazas, José Dolores Ulíbarri y Miguel Zornosa.⁹ Todos ellos destacados intelectuales de su tiempo. Algunos fungieron como presidentes de la Sociedad

Católica, otros más impartieron cátedra en la Preparatoria propia de la agrupación y, a la vez, en la Escuela Nacional Preparatoria, dirigida por Gabino Barreda. Vale advertir que las publicaciones de la Sociedad privilegiaron más la difusión de las ideas y los mensajes que la mención de sus autores, por lo que en la mayoría de los casos el nombre del editor o articulista era omitido.

Son dos las condiciones que el liberalismo en el gobierno planteó como fundamentales para lograr la secularización social: concientizar a la sociedad sobre la importancia de la libertad como valor supremo de la humanidad y la educación laica. Sobre estos dos temas los redactores católicos centraron sus afanes para demostrar que en ambos el catolicismo aseguraba, por un lado, el orden social necesario para la consolidación nacional y, por otro, que la educación en manos de la Iglesia siempre había aspirado a llevar a las sociedades y las naciones al progreso y bienestar. Sobre estos dos temas exponemos algunos argumentos que desarrollaron los conservadores católicos en su esfuerzo por mostrar la necesaria presencia de la Iglesia católica en la construcción de la modernidad nacional.

La secularización como requisito del estado moderno fue propuesta en los ideales que movieron los hilos que desencadenó la Revolución Francesa en 1789. Para la segunda mitad del siglo XIX el propio Papa había sufrido los embates del liberalismo radical y en 1864 Pío IX emitió su encíclica, *Syllabus errorum*, en la que condena con excomunión a todos cuantos se afiliaban al liberalismo y al comunismo. El clero de todos los niveles se apresuró a difundir esta medida y los católicos píos iniciaron una producción discursiva en la

⁹ M. A. Castro y G. Curiel, *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876 (parte I)*, pp. 601-611.

que se condena la idea de libertad esgrimida por el liberalismo radical.

La modernidad debe ser católica

En el escenario mexicano que nos hemos planteado, la Sociedad Católica retomó las publicaciones que vieron la luz en 1864, pues aquellas ideas cobraron actualidad, por eso se rescató el opúsculo de José Joaquín Arroniz, *El catolicismo y los hombres de la época*, en el que se señala:

La libertad que Dios ha dado al hombre, no es por cierto la que ellos pregonan. Aquella no excluye el orden, ni se conquista con la rebeldía, ni hace la guerra al principio de la autoridad. Su poder, su fuerza y su prestigio están basados en la verdad de su doctrina; mientras que la libertad demagógica, desposeída de todo sentimiento noble proclama la impiedad y la mentira [...]. Una libertad ilimitada como la que ellos quieren, natural es que produzca efectos contrarios a los principios que invoca ¿por qué? Porque la libertad infinita pertenece a Dios y no a los hombres. Su condición humana sujeta en todo a la primera causa, que Dios nada vale, ni nada es ante el poder de aquel que tiene en sus manos la vida y la muerte de las sociedades. No hay libertad donde no hay religión.¹⁰

Para respaldar sus argumentos, Arróniz acude al Nuevo Testamento, mostrando así que su postura no es individual y reaccionaria, sino que se funda en uno de los libros que el catolicismo tiene por muy santos.

El catolicismo ama a la libertad y quiere a la libertad, mas no como el velo para cubrir la malicia [Epístola 1a. de San Pablo], ni con los deseos y desarreglos que quiere el mundo. "Hemos sido llamados a la libertad, decía San Pablo, solamente que no debemos dar la libertad por ocasión de la carne [Epístola de San Pablo a los Gálatas]."

Arróniz deplora que el liberalismo esgrima su noción de libertad como un medio infalible que conduciría al progreso material, cuando la evidencia en Estados Unidos y Francia no mostraba que la riqueza y el bienestar material fuera una condición de la mayoría de la población en esas naciones. Recuerda que fue la ley y la tradición lo que mantuvo a ambos pueblos en como potencias en otros tiempos e insiste en que la libertad sin fe es un absurdo; la libertad y la tolerancia religiosa es:

[...] injusta y perjudicial a la unidad social de la nación, y por lo tanto el culto religioso debe ser uno solo para que sean unas mismas las costumbres y los sentimientos piadosos del pueblo.¹¹

En la revista *La Sociedad Católica* encontraremos continuidad con esta idea sobre que la libertad del hombre debe ser buscada en la obediencia de las leyes de Dios y que sólo la religión católica, a través de su Iglesia, puede promover y guardar. En 1869 sus lectores fueron convocados así a mantenerse fieles al catolicismo y practicar sólo esta libertad:

¹⁰J. Arroniz, *El catolicismo y los hombres de la época*.

¹¹*Ibid.*

Las leyes que rigen la existencia humana del hombre son en esencia y solo con las inflexiones que reclama la multiplicidad de los seres de que se componen, son las mismas que gobiernan la vida colectiva de las naciones. ¿Mas cuáles son las leyes que mantienen al mundo moral, y por decirlo así, hacen las veces de esa atracción tan maravillosa como enérgica, que mantiene en el espacio los mundos incontables que lo puebla? Son los de la verdad y el amor, la fe y la caridad. Saber lo que Dios quiere que hagamos y hacerlo. He aquí el mayor bien, la mayor perfección y la mayor felicidad del hombre, de las naciones y de la humanidad toda. En una palabra y para decirlo todo de una vez, el Evangelio infalible de nuestro maestro y salvador Jesucristo, que nos enseña a creer y obrar, es la ley única y suprema del mundo moral.¹²

En este primer número, la Sociedad Católica recuerda a sus miembros que la lucha no es sólo en contra del gobierno y su soberbia, sino también para orientar a todos aquellos que puedan perderse ejecutando esa libertad de elegir otra religión que no sea la verdadera o al defender la tolerancia religiosa como una virtud; convoca a todos los esfuerzos materiales, físicos y morales para:

[...] agrupar en torno de todas estas grandezas de la patria a nuestros compatriotas débiles y poderosos, pobres y ricos, a la nación toda, en fin, y sobre este basto pedestal clavar triunfante la cruz de Jesucristo, para que a la luz de su esplendorosa irradiación pueda leerse esta verdad que baja de los cielos: "La justicia

levanta a la nación; más el pecado hace miserables a los pueblos."¹³

Educación y modernidad

En 1869, el presidente de la Sociedad Católica, el abogado Miguel Martínez, reaccionó ante el establecimiento de la Escuela Nacional Preparatoria (1868), que hacía público que sus esfuerzos se centrarían en secularizar a la juventud a través de una propuesta educativa que incluía una educación moral laica para demostrar que la bondad del ser humano no estaba definida por la religión o un determinado credo. Sustentaban esta estrategia basándose en dos teorías del conocimiento en boga: el racionalismo y el positivismo. Ante esto la Sociedad Católica se organizó para crear su propia Escuela Preparatoria y dar así a los padres de familia una opción para continuar la educación de sus hijos sin poner en peligro la salvación de su alma.

No. La moral cristiana jamás condena la justa libertad, antes bien le da más amplitud. En la teoría racionalista [priva] la facultad de hacer cuanto la ley no prohíbe, pero la ley caprichosa e inmoral prohíbe lo que no debe prohibir [se refiere entre otras cosas a la prohibición de la práctica del culto fuera de los templos]. Si os atenéis a esta regla vuestra libertad queda ciertamente a merced del gobierno. [...] La política cristiana, que es la Moral Evangélica, aplicada a las naciones, el principio de la libertad civil y la política, es éste: "haced todo lo que queráis, con tal de que no lo prohíba la moral cristiana, ni la ley con que ella se conforma". Y

¹² *La Sociedad Católica*, 1869.

¹³ *Ibid.*

como la Moral no es variable al antojo del hombre, ni las leyes acomodadas a ella, la libertad no está dependiente del antojo del gobernante, acaso usurpador, sino de la voluntad infinitamente buena y sabia de Dios, con cuyas infinitas perfecciones son incompatibles, la ignorancia, la preocupación, la maldad, la ambición, la codicia, la soberbia y todos esos males que engendra el despotismo y la tiranía.¹⁴

En cuanto a la educación, la Sociedad Católica se mostró preocupada por la crítica liberal planteada en dos sentidos: que la educación que impartía la Iglesia era retrógrada, pues se veía favorecida por la ignorancia para fomentar el fanatismo, y que a la Iglesia no le importaban los avances científicos y tecnológicos por atacar a los dogmas en los que se sostenía.

La educación que propiciaba la Iglesia fue un tema abordado por los intelectuales mexicanos desde décadas anteriores a la Reforma. Valentín Gómez Farías y José María Luis Mora ya habían mostrado preocupación por el tema en 1833 y propusieron la libertad educativa y la educación laica respectivamente,¹⁵ aunque los avatares políticos impidieron que cualquier proyecto al respecto del tema educativo prosperara. La educación se mantuvo como responsabilidad casi exclusiva del clero hasta 1868.

Ante las críticas de este quehacer educativo, es célebre la defensa realizada por el arzobispo Clemente de Jesús Munguía (1810-1868). Abogado y posteriormente ordenado presbítero (1843), fue nombrado arzobispo de Morelia; dueño de una claridad intelectual notoria, excelente ora-

dor, defendió a la Iglesia y a la religión con ardor incomparable. Siendo rector del Seminario en Morelia, publicó en 1852 *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de la escuela racionalista*, texto que fue reeditado después constantemente pues la fuerza de sus razonamientos y su capacidad argumentativa se mantenían vigentes, además, el liderazgo del arzobispo en su defensa de la Iglesia fue considerado insuperable aún después de su muerte. La Sociedad Católica recurrió a sus escritos para defender la educación propugnada por la Iglesia, el clero y laicos píos a la sociedad mexicana, de modo que se ocupó de la reimpresión de esta singular obra en la que se afirma:

El catolicismo inició a la humanidad en el conocimiento de sí propia, fijó inalterablemente los dos puntos, y tiró de la línea de progreso y perfección que debía recorrerse para que todo contribuyese por su parte a la felicidad común.

El catolicismo dio a conocer la felicidad, estableció los respectivos objetos que a ella conducen, enseñó y fecundó los elementos bastantes para que cada institución llenase su objeto. Columbrar la verdad en la idea genérica de la verdad fecunda, pudo ser obra de la razón; pero reconocerla en todo, enseñarla y hacerla efectiva en el sistema general de las ciencias, de los dogmas, de la moral y de la política, debía ser obra de otro principio, y dígame cuanto se quiera, lo fue de facto del principio católico.¹⁶

Con ello quedaba sentado que la educación se había confiado a la Iglesia cató-

¹⁴La Sociedad Católica, 1870, p. 47.

¹⁵M. Guzmán, *Escuelas laicas*, pp. 25-67.

¹⁶C. Munguía, *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de la escuela nacionalista*, pp. 27-28.

lica para el conocimiento de la humanidad y para la construcción de la felicidad y el progreso. ¿Cómo podría oponerse a él? Al contrario, al haber alentado la verdad, el conocimiento y la ciencia, la Iglesia se hacía una institución fundamental para el desarrollo y la difusión científica, aunque la había condicionado a la obediencia de la moral cristiana dando el debido lugar al principio teológico del que emana toda la verdad y el bienestar del hombre.

Munguía no fue ajeno al quehacer educativo ni insensible a la importancia de la erudición y el desarrollo intelectual; había estudiado para abogado, se formó también como presbítero y asumió la rectoría del Seminario de Morelia. Consideró importante la educación, pero supuso que desprovista de los valores en los que se funda la moral religiosa, más que conseguir el progreso y el bienestar de los pueblos, acarrearía miseria y desgracia.

“Instruid a los pueblos, derramar sobre ellos la mayor copia de luces, incorporarlos en las grandes discusiones filosóficas y políticas y los haréis felices”. He aquí el grito de las escuelas progresistas, que se han figurado descubrir el secreto y conquistado el derecho de regenerar a la sociedad. Otra escuela menos presuntuosa, pero más discreta, más sabia y más prudente ha visto en estos clamores el más completo extravío que ha podido sufrir la raza en materia de política: Ella dice “moralizad a los pueblos y la sociedad será perfecta”.¹⁷

Munguía se muestra convencido de que la educación política del pueblo, sin una cuidada educación moral religiosa,

no podía producir sino anarquía y desobediencia. Percibe la secularización como un peligro y la educación laica como una pretensión que no se habría sopesado adecuadamente y que se seguía por pura imitación, sin calibrar previa y profundamente las consecuencias. La educación religiosa, según el arzobispo, había garantizado la existencia y el progreso de reinos e imperios. En su escrito hace alarde de erudición citando pensadores europeos; en su crítica a la secularización, cita a Boland:

La religión cristiana regla los gobiernos, los gobiernos regla los cuerpos, los cuerpos reglan las familias, la familia regla al individuo. Todo tiende a formar cuerpo en el mundo social, es la fuerza de adherencia del mundo físico, y puede decirse que no hay espíritu público o social sino en los cuerpos públicos: espíritu de religión, espíritu de patria, espíritu de cuerpo, espíritu de familia público, en fin, alma de la sociedad, principio de la vida, de su fuerza, de sus progresos.¹⁸

Por obvias razones, la Sociedad Católica se abanderará con estos planteamientos. La creación de su Escuela Preparatoria (1869) fue cimentada en estos principios para tranquilidad de las familias católicas que buscaran la formación intelectual de sus hijos sin poner en riesgo la salvación de su alma. Al parecer, la crítica de los liberales simpatizantes del gobierno no afecta este propósito educativo, porque aspiran sobre todo a proporcionar “tranquilidad a las madres mexicanas” porque prepararían a sus estudiantes como

¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

bachilleres “para todas las carreras profesionales, donde la ciencia crezca al abrigo de la religión, como se desarrolla una planta delicada al abrigo de un frondoso arbusto”.¹⁹

Comentarios finales

Los argumentos aquí expuestos provocaron las más de las veces reacciones rápidas y en muchos casos viscerales por parte de reconocidos liberales que defendieron y aplaudieron las estrategias del presidente Juárez para el establecimiento de la Escuela Nacional Preparatoria y los planteamientos educativos de Gabino Barreda, su director. En algunos casos tuvieron lugar interesantes debates periodísticos.

La Sociedad Católica tuvo presencia en la mayor parte del territorio nacional, gozó de la bendición del papa Pío IX y los sacerdotes se encargaron de apoyar y difundir sus ideas por todos los medios a su alcance. Pese a sus esfuerzos, la maquinaria de secularización no se detuvo y la muerte inesperada de Benito Juárez (1872) no supuso para los afanes de los conservadores católicos ningún alivio pues el gobierno interino de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876) se mostró aún más radical. Aunque las publicaciones de filiación religiosa continuaron, su discurso fue tendiendo cada vez más a mantener fiel a la grey frente al avance discreto de la existencia de otras religiones que aprovecharon la puerta abierta para la libertad religiosa en aras de la modernidad.

Bibliografía

- Adame, J. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Arroniz, J. *El catolicismo y los hombres de la época*. Orizaba, Imprenta de Ramón López, con Licencia de la Mitra, 1864.
- Brading, D. “Intransigencia ultramontana en la reforma mexicana”. Manuel Ramos Medina (comp.). *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX.
- Burke, E. *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- Castro, M. y G. Curiel. *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876 (Parte I)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Connaughton, B. *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Guzmán, M. *Escuelas laicas*. México, Empresas editoriales Sociedad Anónima, 1948.
- Munguía, C. *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de la escuela racionalista*. México, Imprenta de J.R. Bardebillo y C., 1878.
- Tena, F. *Leyes fundamentales de México, 1808-1999*. México, Editorial Porrúa, 1999.

¹⁹La Sociedad Católica, 1870, p. 38.

Hemerografía

Sociedad Católica (1869). *La Sociedad Católica*, Tomo I.

Sociedad Católica (1870). *La Sociedad Católica*, Tomo II.



NORA PÉREZ-RAYÓN ELIZUNDIA*

La visita de Benedicto XVI a México. Expresiones y argumentos del anticlericalismo en el siglo XXI

**Benedict XVI's visit to Mexico
Expressions and arguments of anti-clericalism in the 21st century**

Resumen

La visita del papa Benedicto XVI a México en el año 2012, constituyó una oportunidad para apreciar el contexto crítico, tanto nacional como internacional, que vivían los actores políticos involucrados en el evento. El artículo se enfocó al análisis de los discursos de opinión publicados en torno al acontecimiento en varios de los principales periódicos del país (*Reforma, La Jornada, El Universal y Milenio*).

Palabras clave: México, Iglesia católica, siglo XXI, Benedicto XVI, anticlericalismo

Abstract

Pope Benedict XVI's visit to Mexico in 2012 provided an opportunity to appreciate the critical context, both national and international, that the involved political actors were living in the event. The article focused on the analysis of opinion speeches published around the experience in several of the country's main newspapers (*Reforma, La Jornada, El Universal and Milenio*).

Key words: Mexico, Catholic Church, 21st century, Benedict XVI, anti-clericalism

La visita a México del Papa Benedicto XVI en 2012 nos permite apreciar, en torno al espectáculo mediático, la proliferación de discursos apologéticos y de exaltación de la religiosidad del pueblo mexicano, y de las expresiones de regocijo por otra visita papal, así como voces críticas de actores políticos y sociales en torno al acontecimiento. Estas voces se expresaron en la prensa a través de editoriales, columnas, artículos y entrevistas que brindaron al público interesado información, contexto internacional y nacional, análisis e implicaciones de la visita, es decir, un conjunto de elementos para alimentar el juicio de los lectores interesados. La revisión de estos textos, publicados en periódicos tales como *Reforma*, *La Jornada*, *El Universal* y *Milenio*, seleccionados por criterios de tiraje, difusión nacional, calidad de los colaboradores y pluralidad ideológica, constituyó una muestra representativa de los argumentos que sustentaron las críticas al sumo pontífice, a la jerarquía católica, al gobierno y a la clase política.¹ Si bien el gran público no suele detenerse en estos textos, hay un sector de la opinión pública que los atiende y suele convertirse en difusor de estas perspectivas. Desde luego estas publicaciones no compiten con la influencia de la televisión y de la radio.

Partimos de la certeza de que la Iglesia católica no es un bloque monolítico, sino que se inserta en la sociedad, expresa sus contradicciones, y en su seno convi-

¹ Como en toda selección, hay un cierto margen aleatorio. Considerando que, hoy en día, la geometría política derecha-izquierda es muy compleja y relativa, nos atrevemos a señalar a *La Jornada* como periódico de izquierda; *El Universal* de centro; *Reforma* y *Milenio* de centro derecha. Cabe la apreciación de que en sus páginas editoriales han buscado una integración de colaboraciones de carácter más plural.

ven diversas corrientes político-ideológicas que constituyen un abanico de visiones, posicionamientos y comportamientos. México es heredero de dos grandes influencias culturales: la religión católica y el liberalismo, que se han confrontado a lo largo de más de dos siglos en múltiples temas y por diferentes medios. Al respecto, el análisis de la visita de Juan Pablo II ofrece una oportunidad para apreciar la utilización de la dimensión religiosa con fines electorales o para impulsar políticas públicas confesionales, y las reacciones sociales que ello provoca.

Benedicto XVI llegó a México en marzo de 2012, en un período electoral polarizado frente a la inminente elección presidencial entre los candidatos, Enrique Peña Nieto por el PRI, Andrés López Obrador por el PRD, y Josefina Vázquez Mota por el PAN, entonces partido en el poder. El pontífice estuvo solo tres días y en el Estado de Guanajuato.

Ratzinger llegaba a México como cabeza de una Iglesia afectada por una de las más severas crisis institucionales, deslegitimada por la grave acusación de encubrimiento a la pederastia de sus clérigos a nivel internacional; por otro lado, lo recibía un presidente, Felipe Calderón, debilitado por la guerra contra el narcotráfico y el bajo crecimiento económico. No obstante, y en buena medida gracias al impulso y el proyecto de su antecesor Juan Pablo II, la jerarquía católica contaba con un poder y una presencia en los espacios públicos impensable unos años antes.²

México, como lo tuvo muy presente Juan Pablo II, era importante no sólo

² Véase Soledad Loaeza, *La Iglesia católica en la transición mexicana a la democracia*, Nora Pérez-Rayón, *El beso de la discordia*.

por el alto porcentaje de población que se identificaba con el catolicismo y su fidelidad guadalupana, sino porque contaba con una jerarquía en lo general disciplinada a la línea vaticana por razones históricas y relativamente alejada del radicalismo de algunas corrientes vinculadas a la teología de la liberación o movimientos afines al clero centro y sudamericano;³ además, se confiaba en que la tradición mexicana podría funcionar como un bloque de contención frente a la intromisión de movimientos religiosos no católicos que venían de Estados Unidos. Por último, la relación que se cimentó con las visitas de Juan Pablo II generó la percepción popular del lugar especial que México ocupaba en el corazón del Papa, lo cual representó para Benedicto un desafío y una oportunidad. Benedicto XVI tuvo esto en mente al elegir a México para una visita en 2012.

¿Con qué argumentos se criticaba y descalificaba al papa alemán? ¿Qué objetivos negativos se atribuían a su visita? ¿Cómo se apreciaban desde aquí las divisiones en la curia vaticana? ¿Qué imagen proyectaba el episcopado mexicano? ¿Con qué elementos se configuraba la crítica al gobierno calderonista en ocasión de la visita? ¿Cómo se describía el comportamiento de la clase política?

Este texto se integra con cuatro apartados en los que se analizan los argumentos de crítica al personaje, a su predecesor, a la jerarquía católica mexicana, al gobierno y a la clase política nacional.

³ Estas corrientes estaban presentes en el país pero eran minoritarias (obispos como Bartolomé Carrasco de Oaxaca, Sergio Méndez Arceo de Cuernavaca, Arturo Lona de Tehuantepec, Samuel Ruiz de San Cristóbal de las Casas...).

1. La crisis provocada por denuncias de abuso sexual y ocultamiento institucional

La importancia que Juan Pablo II dio a México durante su pontificado obedeció a intereses políticos religiosos concretos, inscritos en su proyecto de centralización y fortalecimiento del poder institucional de la Iglesia que encabezaba, así como a su meta de impulsar la religiosidad católica y a sus representantes, en todos los ámbitos de la cultura y la sociedad, a través de una nueva evangelización. En la geopolítica vaticana se privilegió a América Latina como “el continente de la esperanza” por el número de sus fieles católicos y su manifestación religiosa. Cinco exitosas visitas a México desde esa óptica lo confirmaban (1979, 1990, 1993, 1997 y 2002).

El carisma natural del pontífice polaco, la catolicidad de grandes sectores sociales y el papel de los medios de comunicación potencializaron los efectos de las visitas configurando una imagen generalizada en la sociedad sobre el lugar preferencial que México y los mexicanos ocupaban en el corazón del Obispo de Roma. Paradójicamente, aun cuando las acusaciones de pederastia clerical surgieron bajo el pontificado de Juan Pablo II, este asunto no opacó las visitas a México, ni siquiera en el año 2002.⁴

⁴ Roberto Blancarte en *Milenio* advierte que Benedicto XVI, desde que asumió el pontificado, e incluso antes, tomó decisiones encaminadas a aislar y castigar a Maciel y no se puede decir lo mismo de Juan Pablo II quien lo protegió durante todo su pontificado. Engañado o consciente, prefirió ocultar sus crímenes, aduciendo el bien de la Iglesia, como fue el caso también de todos aquellos que por complicidad o ceguera lo defendieron y trataron de que no se supiera la verdad. R. Blancarte, *Milenio*, 10 de abril de 2012. Véase José Manuel

La crisis estalló como un huracán durante el pontificado de Ratzinger, quien desde 1981 hasta la muerte de Juan Pablo II, en el 2005, se desempeñó como prefecto de la Sagrada Congregación de la Fe, una moderna inquisición. Benedicto XVI tuvo así una responsabilidad directa, como la cabeza de esa congregación, en la grave crisis de la Iglesia católica universal, provocada por las denuncias de abuso sexual a menores, abuso cometido por sacerdotes, religiosos e incluso obispos, en diferentes partes del mundo, protegidos y encubiertos por la institución en una conspiración de silencio a lo largo del pontificado de Juan Pablo II. Durante los años en que Benedicto XVI encabezó el pontificado, las denuncias se multiplicaron y se hicieron públicos los abusos a través de la prensa, la radio, la televisión, y el cine con documentales y películas.

Hay un acuerdo generalizado entre los columnistas y articulistas sobre la gravedad de la crisis. Así, Bernardo Barranco en *La Jornada* advierte que los abusos sexuales del clero y el encubrimiento eclesialístico muestran la disfuncionalidad e incoherencia de la institución frente a la cultura contemporánea, lo que se reflejaba en la actitud inquisitiva de los medios de comunicación, donde este pontificado aparecía "cosificado a una tradición petrificada y que va a contracorriente de la lógica del mundo". El encubrimiento y mutismo de la institución, la doble moral, la complicidad y la hipocresía han minado la credibilidad de la Iglesia y sus pastores.⁵

La defensa del Vaticano, en mi opinión, obedecía a una tradición y práctica histórica insostenible en el siglo XXI, por anacrónica y contraproducente. Los argumentos en que se fundamentaba el secreto de los pecados de sus representantes eran la ignorancia y falta de pruebas contundentes, pero sobre todo la protección de la institución religiosa frente a "enemigos" prestos a desprestigiarla. La denuncia pública de las faltas de sus preladados constituía un mal mayor frente a la feligresía que depositaba su fe y obtenía guía y consuelo en los representantes religiosos; sembrar dudas por culpa de algunas manzanas podridas afectaría la credibilidad y la imagen de toda la Iglesia. Todo lo cual hacía vano el intento de justificar y encubrir, así como ocultar los millones de dólares pagados por concepto de negociaciones con las víctimas, los traslados de parroquias.

En México, la indignación se centró en la figura del padre fundador de la congregación religiosa La Legión de Cristo, fundada por el michoacano Marcial Maciel. Maciel fundó escuelas y universidades a partir de 1950, en México y más tarde en España, Chile, Estados Unidos, Irlanda, en la misma Roma y en otros países. Sus estrechas relaciones con empresarios, banqueros y políticos le posibilitaron multiplicar sus recursos financieros y apoyar algunas obras sociales. Denuncias contra su afición a ciertas drogas y abusos sexuales se presentaron desde esa década y aun antes en el Vaticano, pero fueron desestimadas. En la década de 1960 hizo amistad con el obispo de Cracovia, quien ya durante el pontificado brindó un apoyo sustancial a la congregación que le permitió extender y consolidar sus actividades a otros países. Maciel se convirtió

Vidal, *Benedicto XVI, El Papa enigma* Debe decir: *El Papa enigma. De delfín de Juan Pablo II a pontífice de la curia*.

⁵ Bernardo Barranco, "La Iglesia en pecado", *La Jornada*, 14 de abril de 2012.

así en importante asesor del Papa sobre asuntos mexicanos.⁶

La historia del Maciel pederasta fue denunciada en México desde 1997 en un programa televisado y censurado de inmediato por simpatizantes de los legionarios, que lograron bloquear la información y denostaron a los valientes ex legionarios víctimas de Maciel que se atrevieron a hacer públicas sus acusaciones, ante la falta de respuesta a sus denuncias en el Vaticano.

Hacia 2002, el año de la visita, con la publicidad de los escándalos de pederastia en los Estados Unidos, los delitos criminales de Maciel fueron imposibles de ocultar a la opinión pública mexicana y eran ampliamente conocidos a través de artículos, reportajes y libros. Maciel era indefendible y los empresarios, banqueros, políticos y prelados que lo apoyaron tuvieron que guardar silencio ante las evidencias. Si bien Ratzinger, todavía en vida de Juan Pablo II, obligó al fundador de los legionarios a retirarse a una vida de oración y penitencia. Así, el personaje que llevó una triple vida, como sacerdote, pederasta y bígamo, murió tranquilamente en 2007. Ratzinger, prefecto de la Congregación de la Fe, tuvo acceso a la información contra el fundador de los legionarios y modificó el 18 de mayo de 2001 el Código del Derecho Canónico para que los delitos imprescriptibles de los que

se acusaba a Maciel fueran cambiados a prescriptibles. Se dio efecto retroactivo al Código y esta facilitó la sanción a Maciel. Muerto Juan Pablo II, se obligó a los legionarios a reconocer los pecados del fundador, desligarse de su imagen y aceptar la intervención vaticana para su reorganización.⁷ No obstante, en *Milenio* Blancarte observó la participación de los legionarios en transmisiones televisivas sobre el evento papal.⁸ El objetivo de Benedicto XVI era limitar los daños en una congregación religiosa rica y poderosa con redes nacionales e internacionales, que aportaba vocaciones y dinero al Vaticano.

Un libro titulado *La voluntad de no saber*, obra de José Barba, exlegionario, Alberto Athié, exsacerdote, y el investigador Fernando González, se presentó en la ciudad de Guanajuato durante la visita del pontífice Ratzinger. El libro se fundamenta en documentos de los Archivos del Vaticano, donde encontraron denuncias que se remontan a 1944 y prueban que tanto Ratzinger como el papa polaco tuvieron conocimiento de las mismas.⁹

Los articulistas recordaron a sus lectores las reuniones previas del papa alemán en sus visitas a Irlanda, Alemania, Estados Unidos y Malta, donde Benedicto XVI se reunió con víctimas de abusos sexuales, a quienes pidió personalmente perdón. En México fue muy criticado que su agenda no incluyera un espacio para recibir a representantes de víctimas de abuso sexual.

⁶ En 1994 Juan Pablo II proclamó a Marcial Maciel como un ejemplo para la juventud. Entrevista de la autora con José Barba, exlegionario (Cd. de México, 1999); numerosos libros sobre los legionarios se han publicado desde entonces, entre ellos: José Martínez de Velasco, *Los legionarios de Cristo. El nuevo ejército del Papa*. Fernando M. González, *Marcial Maciel, los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. José Barba, Athié y Fernando González, *La voluntad de no saber*.

⁷ Nora Pérez-Rayón, "Las redes de complicidad y silencio: El Vaticano, la jerarquía católica mexicana y la legión de Cristo", *El Cotidiano*, núm. 162.

⁸ Roberto Blancarte, "Los medios como promotores religiosos", *Milenio*, 10 de abril de 2012.

⁹ Athié, Barba y González, *op. cit.*

Al respecto, Guerra Castellanos en *El Universal* advierte que si hay una institución que entiende el valor de las palabras y de los símbolos es la Iglesia católica. Considera que nada hay de objetable en los discursos papales: mensajes de reconciliación, de perdón, de búsqueda espiritual, pero a su juicio, cuesta trabajo entender las ausencias y silencios que marcaron la visita papal. Entre éstos, el más criticado por los editorialistas fue la negativa del papa a reunirse y dar audiencia a las víctimas de abusos sexuales.¹⁰ Álvarez Icaza, también en *El Universal*, advierte la sorpresa e indignación por la negación a la reunión con víctimas que debieran recibir disculpas por la desatención y ataque que recibieron tanto de la legión como de otros sectores de la Iglesia católica, bajo la protección de Juan Pablo II.¹¹ La Conferencia del Episcopado Mexicano, fue la principal responsable de la agenda papal y de propiciar una reunión de a Benedicto XVI con las víctimas de pederastia.

2. Eurocentrismo y desinterés en América Latina, así como continuismo y conservadurismo moral

El Papa Juan Pablo II, excelente diplomático y comunicador, fue un actor estelar en la política mundial a lo largo de su pontificado. En cambio, Benedicto XVI mostró

desde el primer momento una preocupación fundamental por la secularización de la sociedad europea y la disminución de los fieles católicos. Ese eurocentrismo del papa alemán fue interpretado como una falta de interés en América Latina. En ese sentido, desde el Vaticano, con la visita a México se pretendía proyectar otra imagen, un giro en la geopolítica vaticana.

La prensa de opinión se encargó de recordar a sus lectores la participación directa y la estrecha colaboración de Ratzinger en la guerra que, junto con Juan Pablo II, se emprendió contra la teología de la liberación en Latinoamérica, como parte de la lucha frontal contra el comunismo. En ese episodio de la historia, teólogos y religiosos comprometidos en las luchas populares contra las dictaduras militares en América Latina fueron sus víctimas.

Este punto lo vincula Barranco con la preocupación y la responsabilidad por las conversiones en América Latina a denominaciones religiosas no católicas, cristianas y paracristianas. El autor se refiere a espacios sociales populares e indígenas abandonados sin una hipótesis pastoral alternativa, hueco llenado por nuevos movimientos religiosos. Todavía en la década de 1970 la mayoría de las naciones latinoamericanas tenían arriba del noventa por ciento de católicos, proporción que se ha derrumbado estrepitosamente en Brasil y Centroamérica donde, solo en Nicaragua y El Salvador, los católicos apenas rebasan la mitad de la población.¹²

A Benedicto XVI se le considera un continuador del conservadurismo moral

¹⁰Gabriel Guerra Castellanos, "Silencio para los inocentes", *El Universal*, 26 de marzo de 2012.

¹¹José Álvarez Icaza, "Benedicto XVI: cuál agenda", *El Universal*, 20/23 de marzo de 2012. Además del conocido caso de Maciel y los Legionarios de Cristo se advierte de otro caso exhibido en el documental *Agnus Dei* que descubre a otro sacerdote mexicano denunciado por la víctima, sin que las autoridades hayan hecho nada.

¹²Bernardo Barranco, "Para entender la visita de Benedicto XVI a México", *La Jornada*, 14 de marzo de 2012. Para cifras sobre pluralidad religiosa en México, véase el análisis de Elio Masferrer en el libro *Pluralidad religiosa en México, cifras y proyecciones*.

de Juan Pablo II, pero sin su carisma: su imagen era la de un intelectual frío y distante. Se le critica su alejamiento de la doctrina y el espíritu del Concilio Vaticano II y su cercanía a sectores conservadores como el Opus Dei, Comunión y Liberación y la Legión de Cristo. Se citan palabras del teólogo Hans Kung:

Una y otra vez, este Papa relativiza los textos conciliares y los interpreta de forma retrógrada contra el espíritu de los padres del Concilio. Incluso se sitúa expresamente contra el concilio ecuménico, que según el derecho canónico representa la autoridad suprema de la Iglesia católica. Benedicto xvi, no quiere saltos hermenéuticos, que van más allá del propio Concilio. Sobre todo el paulatino alejamiento de la centralidad del Concilio Vaticano II que lo ha llevado a acercarse a sectores ultraconservadores de la Iglesia.¹³

El contexto vaticano en el que se desenvolvía Benedicto xvi en el 2012 implicaba enfrentar a una curia vaticana fortalecida y dividida tras la larga enfermedad de Juan Pablo II. Se trataba de una curia en general conservadora ideológicamente, dada la preferencia del papa polaco por candidatos afines, pero dividida en su interior. Asunto que también llamó la atención de los columnistas o articulistas.

Por ejemplo, Loret de Mola en *El Universal* ubicó dos corrientes principales, ambas conservadoras: una presidida por Tarcisio Bertone, Secretario de Estado del Vaticano y muy cercano a Benedicto xvi, y la otra por Angelo Sodano, exsecretario de Estado de Juan Pablo II, quien conti-

nuó en el cargo durante el primer año y medio del pontificado de Ratzinger. El escándalo desatado por las filtraciones de documentos confidenciales de Benedicto xvi que involucraron a su secretario personal, ya para entonces procesado y condenado por ese delito, "el llamado vaticanliks", fue considerado una expresión de dicho conflicto.¹⁴

3. La débil visión crítica de México en 2012

Benedicto xvi frustró expectativas al hacer una enumeración incompleta y parcial de la situación nacional: pobreza, corrupción, violencia doméstica, narcotráfico, crisis de valores y criminalidad. *La Jornada* planteó en un editorial, que todo ello era producto del neoliberalismo y que su Iglesia no había asumido una posición clara de rechazo a esa orientación económica. Asimismo, se señaló que en la mayoría de los casos las jerarquías eclesiales latinoamericanas, la mexicana incluida, mantenían sus alianzas con oligarquías políticas, económicas y mediáticas.¹⁵

Precisamente a las faldas del Cerro del Cubilete, donde se ubica el monumento a Cristo Rey, se llevó a cabo el acto religioso principal de su visita el día 25 de marzo,

¹³ Citado por Barranco, "La Iglesia en pecado", *La Jornada*, 14 de abril de 2010.

¹⁴ "Papa de facto" en los últimos años por enfermedad de Juan Pablo, se apunta que Sodano bloqueó los intentos de Ratzinger contra sacerdotes pederastas; filtró denuncias de corruptelas de funcionarios allegados a Bertone; acusaciones contra Sodano por sus estrechas relaciones con la Legión de Cristo a la que dio permisos para la construcción de universidades a cambio de beneficios personales y familiares, información que se ha hecho pública por filtraciones. Carlos Loret de Mola, "Grietas en el Vaticano", en *El Universal*, 29 de marzo de 2012.

¹⁵ "Editorial", *La Jornada*, 23 de marzo de 2012.

en una misa multitudinaria. La selección del lugar tenía un carácter simbólico y enviaba un mensaje. El santuario de Cristo Rey no es realmente un santuario popular, como La Villa o San Juan de los Lagos, donde acuden grandes multitudes. Más que un centro de peregrinaje es un mensaje teológico que la jerarquía envía a la sociedad, y este mensaje es una teología del martirio: el camino a la santidad es a través del sufrimiento, así se logra el contacto con Dios. El personaje central de esta teología es León Toral y los cristeros que se enfrentaron al gobierno y murieron por Cristo. Aquí el culto se concentra en el Cristo Rey, símbolo representativo del más rancio conservadurismo católico. En ese sentido Ratzinger es distinto de Juan Pablo II, quien en sus visitas a México centraba sus actos en la Virgen de Guadalupe y en el mensaje a las grandes masas y no en la formación de élites puras del que gustaba el Papa germano.¹⁶

López Narváez, del diario *Reforma*, destacó las declaraciones del arzobispo José Guadalupe Martín Rábago, según las cuales el Papa no venía al país a proponer las tácticas a través de las cuales se podría acabar con la violencia en México, sino a encontrarse con el jefe de Estado y con el pueblo mexicano.¹⁷ Al respecto cabe recordar las palabras que pronunció Benedicto XVI durante una audiencia a los miembros de la Fundación Juan Pablo II:

La tarea de la Iglesia no es la transformación del orden político, ni el cambio del tejido social, sino el anuncio de Cristo. Es la caridad la que debe animar todas nuestras acciones; no se trata de hacer un mundo a la medida, sino de amarlo. Es por esto que la Iglesia no tiene como vocación principal la transformación del orden social, quiere llevar la luz de Cristo pues es él quien transformará todo y a todos.¹⁸

4. Críticas al episcopado nacional por la visita

En el marco jurídico que ha normado las relaciones Iglesia-Estado a partir de la Constitución de 1917, modificado en 1992, las iglesias obtuvieron el reconocimiento jurídico como asociaciones religiosas; el derecho a impartir educación religiosa en planteles privados y el derecho al voto pasivo. También ampliaron sus derechos de propiedad y la libertad de manifestaciones extraordinarias de culto externo con la previa autorización de la Secretaría de Gobernación. Además, se reanudaron las relaciones diplomáticas con el Vaticano.¹⁹

Si bien el episcopado en lo general consideró estas medidas como un avance, se quedaron pendientes otras demandas. Pero la jerarquía católica es persistente y su tiempo no se agota en la mecánica sexenal de la política mexicana. Desde

¹⁶ Hugo José Suarez, autor de *Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato y Distancias* y "Encuentros generacionales en Guanajuato", entrevista con Rodrigo Vera, "Una visita interesada", *Proceso*, núm. 1842, 19 de febrero de 2012, pp. 48-50.

¹⁷ Froylán López Narváez, *op.cit.*

¹⁸ Entrevista a la académica italiana Alessandra Dino, autora del libro *La mafia devota. Iglesia, religión y Cosa Nostra*, citada por Cynthia Rodríguez, "Ante la violencia en México, ceguera papal", *Proceso*, núm. 1844, 4 de marzo de 2012.

¹⁹ María Eugenia García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Nueva Imagen, 1993.

entonces han seguido presionando por integrar nuevas modificaciones tanto a la Constitución como a la ley reglamentaria respectiva. El Partido Acción Nacional en el poder no pudo cumplir con las expectativas de la Iglesia católica, ni con sus promesas al episcopado. En la transición política el Ejecutivo vio debilitado su poder y un Congreso multipartidista amplió los suyos. Las modificaciones no dependían del favor presidencial, y si bien la Iglesia católica logró ocupar mayores espacios, aumentó su influencia política y su visibilidad, al final quedó insatisfecha.²⁰ Al llegar Felipe Calderón a la presidencia en 2006 también se lograron algunos avances en la agenda eclesial, pero tampoco se cumplieron demandas importantes y pendientes para la jerarquía, aun cuando el gobierno y el PAN (y en ocasiones también miembros del PRI) trabajaron con representantes de los congresos estatales y nacional a fin de promoverlas.

La visita de Benedicto XVI implicaba el apoyo a la jerarquía católica en su lucha por lograr “la plena libertad religiosa” en el marco jurídico, apoyando la modificación del artículo 24. Se trataba de ir más allá del respeto a la libertad de creencias y culto garantizada por la Constitución de 1917, modificada en 1992. Ahora se quería incluir el derecho de los padres a la educación religiosa de sus hijos en las escuelas públicas, sostenidas por los impuestos de la sociedad; el derecho de los clérigos, como cualquier otro ciudadano, a poseer medios de comunicación de masas y a ejercer sus derechos de libertad de expresión y voto activo y pasivo sin restricciones. De-

rechos que, argüían, estaban también consagrados en tratados internacionales sobre derechos humanos signados por el gobierno mexicano.

En el 2011 se presentaron dos iniciativas para modificar los artículos 24 y 40 de la Constitución. La iniciativa de modificación del artículo 24 sobre la libertad de creencias se presentó primero y desató un debate en la prensa. Los articulistas salieron en defensa de una laicidad que consideraban amenazada por el poder y la presencia política del clero.

El mismo año un diputado del PRI presentó una iniciativa que pretendía ampliar la libertad religiosa para incluir la libertad de conciencia y proponía obligar al Estado a garantizar que los hijos recibieran la educación religiosa y moral acorde con las convicciones de sus padres. Dicha iniciativa fue interpretada por corrientes liberales laicas y anticlericales como una táctica que abriría las puertas a la jerarquía católica para politizar su agenda moral contra el aborto, las nuevas parejas homosexuales, la defensa de la familia tradicional y sus pretensiones de obtener un mayor espacio para su intervención institucional en la elaboración de políticas públicas.²¹

Frente a las constantes amenazas y violaciones al Estado laico, señala Soledad Loaeza en *Reforma*, los defensores de la laicidad del Estado propusieron reformar el artículo 40 constitucional para especificar que el Estado mexicano es laico, característica implícita en la Constitución de 1917, explicitada en el artículo 3. La laicidad debe abarcar, a su juicio, todas las acciones del Estado, como la salud,

²⁰Véase Nora Pérez-Rayón, “Cambios en la cultura política en materia religiosa. 1988-2002”, *Argumentos*, núm. 44, pp. 5-25.

²¹José Ramón Cossío, Ministro de la Suprema Corte de Justicia, “Por una República laica”, *El Universal*, 20 de marzo del 2003.

respetar y garantizar los derechos reproductivos de la población femenina y a toda la ciudad.²²

Sus críticos advertían que la Constitución de 1917 y las modificaciones de 1992 garantizaban la libertad religiosa en términos suficientemente claros. La consecuencia inmediata del debate fue una iniciativa para declarar expresamente la laicidad de la República en el artículo 40 que la define desde 1917 como república democrática, federal y representativa. Laicidad que, a juicio de varios articulistas, debe abarcar todas las acciones del Estado como la salud, el respeto y la garantía a los derechos reproductivos de la población femenina y a toda la ciudadanía a morir con dignidad. Los defensores de esta posición recuerdan y enfatizan que el Estado laico no es antirreligioso, promueve valores civiles y seculares: tolerancia, libertad, pluralidad, no discriminación, respeto a los derechos humanos sin distinción de raza, género, edad, nacionalidad, orientación sexual o creencias y sobre todo consideran irrenunciable el carácter laico de la educación pública.

Finalmente, el resultado del debate arrojó una nueva redacción de ambos artículos. Primero se aprobó la modificación al artículo 40²³ fortaleciendo la laicidad y después el artículo 24,²⁴ que quedó en

los siguientes términos: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión y a tener o adoptar en su caso, la de su agrado.” También señala que la libertad de religión incluye el derecho a participar individual y colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos de culto respectivos y que:

[...]nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o propaganda política...

La reforma incluye la objeción de conciencia. Agrega que “los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos” y “los que extraordinariamente se celebren fuera de estos se someterán a la ley reglamentaria”.

Blancarte rechaza de manera contundente que no haya libertad religiosa en México: es más la verdadera libertad religiosa en la historia y en el México de hoy cuando ha habido un Estado laico.²⁵

de Diputados constituía, según Blancarte en *Milenio*, una seria contrarreforma orquestada por la jerarquía católica y el PAN. Al final, con la intervención de fracciones parlamentarias de los partidos de izquierda y algunos priistas, la redacción se pudo enmendar, salvo un párrafo que luego fue modificado por el Senado. De esa manera, lo que venía como un burdo intento por desvirtuar el sentido del Estado laico terminó por convertirse en la puerta que abriría el paso a la laicidad constitucional de la República.

²⁵La reforma al artículo 24 fue aprobado por el Senado (72 votos a favor y 35 en contra) dos días después de concluida la visita papal, entre protestas de organizaciones civiles e iglesias no católicas. En nombre de la bancada del PRD, Leonel Godoy consideró la modificación innecesaria y advirtió que pudiera ser el preámbulo de nuevos cambios que permitan la intervención religiosa en ámbitos públicos. La modificación debe ser avalada todavía por la mayoría de los congresos estatales. Mariel

²²Soledad Loaeza, *op. cit.*

²³La nueva redacción del artículo 40 es la siguiente: Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta por estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, pero unidos en la Federación establecida según los principios de esta ley fundamental.

²⁴Tras la aprobación en el Senado del artículo 40 constitucional que incluye el adjetivo laico a la definición de la República representativa, democrática y federal, el debate se presentó en torno al artículo 24, cuya iniciativa original presentada en la Cámara

En *El Universal* el ministro de justicia González Cossío planteó que la rectificación a la iniciativa original garantizaba las libertades de convicciones, éticas y de conciencia, reitera la libertad de religión y explícita la prohibición de que los actos religiosos se utilicen con fines políticos, de proselitismo o propaganda electoral. No son obviedades y tienen consecuencias jurídicas. No es igual que alguien apele a la libertad de conciencia frente a un requerimiento público a que haga valer un derecho fundamental constitucional.²⁶

Introducir la laicidad en el artículo 40 que define a la República, no tiene sólo un valor simbólico sino que implica reconocer jurídica y constitucionalmente la laicidad como criterio rector del orden jurídico. La legitimidad de las instituciones pasa por la aceptación de la pluralidad y es necesario generar las condiciones necesarias para mantener la convivencia.²⁷

Interesa a varios articulistas que la opinión pública comprenda el concepto de laicidad como un principio universal que ha evolucionado con el tiempo, pero es un eje central para el pensamiento liberal mexicano fundamental plasmado en la Constitución de 1917. Un Estado laico es-

tá comprometido en general a aplicar sus leyes con las herramientas de la ciencia y la razón y evitar que sus normas y prácticas se basen en cualquier tipo de dogmas religiosos o ideológicos. En esa interpretación la laicidad se identifica con la separación entre el Estado y las iglesias, pero el Estado no es antirreligioso, simplemente garantiza que en el espacio público prevalezcan las leyes nacionales y protege el derecho de cada persona a decidir si participa o no de alguna confesión. La laicidad es considerada requisito esencial de toda institución democrática que posibilite y promueva el pluralismo y la expresión de la diversidad pues funciona como fundamento anti-hegemónico y anti discriminador.²⁸

Los mismos autores recuerdan las consecuencias de la laicidad: la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión, asociación y decisión sobre la propia vida y cuerpo y el respeto ante el derecho de los demás al ejercicio de esas mismas libertades. El Estado laico promueve valores cívicos y seculares: tolerancia, libertad, pluralidad, no discriminación, respeto a los derechos humanos sin distinción de raza, género, edad, nacionalidad, orientación sexual o creencias. Irrenunciable carácter laico de la educación pública.²⁹

En *El Universal*, Sylvia Gómez Tagle recuerda a sus lectores que en México la Iglesia ha tenido un enorme poder económico y político y ha tratado de imponer ese poder en múltiples campos de la vida nacional para limitar el poder del Estado y afectar derechos ciudadanos. Con gobiernos panistas confesos, continúa la autora,

Ibarra, "Consuman reforma religiosa", *Reforma*, 29 de marzo de 2012.

²⁶J. R. González Cossío, *op. cit.*

²⁷*Ibid.* Una encuesta de *Reforma* mostró que para la mayoría de los mexicanos existe libertad religiosa en el país (muchos 54%, algo 19%, poca 21%, 4% nada) y es preferible un Estado laico que una mayor intervención de la Iglesia en asuntos públicos (64% por el Estado laico, 22% por una mayor participación de la Iglesia. Los católicos llenaron las calles y las plazas pero de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda, 2010, citado por Gabriela de la Paz en *Reforma* hay 15 divorcios por cada 100 matrimonios. Otro indicador es el éxito de taquilla que han tenido las películas como "El crimen del Padre Amaro", desautorizadas por la jerarquía católica.

²⁸Rosaura Ruiz y Bruno Velázquez, "De laicidad y un Papa en campaña", *El Universal*, 24 de marzo de 2012.

²⁹*Ibid.*

la Iglesia ha desatado una nueva ofensiva en relación al derecho de libertad religiosa en el campo de la educación y los derechos de las mujeres limitando su libertad y derecho a la salud. Se pretende imponer en el espacio público la doctrina católica. Se privilegia el derecho del no nato sobre los derechos de la mujer sobre su cuerpo obligándola a concebir contra su voluntad y poniendo en riesgo su salud. Se soslaya el problema de la pederastia asociada principalmente a escuelas de sacerdotes y monjas católicas, sin reclamar o salir en defensa de los derechos de los niños. La reacción de la Iglesia ha sido tardía y con poca determinación para investigar y castigar esos delitos en el mundo.³⁰

Según esta corriente de opinión, al Estado no le corresponde diseñar políticas de salud y normas jurídicas en atención a un credo religioso. En los últimos años los gobiernos panistas, con el apoyo oportunista del PRI, han propiciado reformas constitucionales en la mayoría de las entidades federativas para ajustarlas a dogmas religiosos. La experiencia histórica muestra que la mejor manera de mejorar la paz social es la preservación del laicismo en la enseñanza y en la actuación de los gobiernos. Muchas batallas se han librado por ello.³¹

Rodolfo Echeverría Ruiz planteó en *El Universal* que el Estado laico experimentaba una nueva amenaza de la derecha, y el presidente Calderón constituía uno de sus más enconados representantes, vinculado al único partido político mexicano que abiertamente se identifica con el credo católico y que en los últimos años,

con apoyo oportunista del PRI, ha propiciado reformas constitucionales en la mayoría de las entidades de la república para ajustarlas a dogmas religiosos. Fervoroso creyente y decidido promotor de la tesis vaticana sobre la "libertad religiosa", el presidente, la cúpula episcopal y el Vaticano se aliaron con el objetivo de desfigurar la naturaleza del artículo 24 constitucional. Se propusieron, y casi lo logran, introducir en un texto clarísimo la confusa noción de "libertad religiosa" cuando el artículo 24 original establece la libertad de religión, que no es lo mismo. Afortunadamente el artículo 24 se mantuvo como garante del Estado laico y la derecha fue derrotada. En vez de restringir o negar la esencia laica se incorporaron nuevos derechos a los ya existentes, "pero la intentona era otra". El autor exhorta a mantenerse vigilante.³² Este discurso nos recuerda que aún quedan resabios de un nacionalismo revolucionario que anclaba uno de sus ejes en un anticlericalismo jacobino.

Libertad religiosa sí, reclama Álvarez Icaza, pero para todas las iglesias en el marco del Estado laico. Libertad de conciencia sí, pero que no pretenda el Papa o la jerarquía que el Estado mexicano sea guardián o perro de caza de su moral y visión del mundo.³³

En el mismo periódico *El Universal*, Francisco Valdés Ugalde exalta el valor de la tolerancia, principio práctico del proyecto laico, y cita al presidente del PRD, quien comenta que quienes no son católicos, han soportado a su pesar los fervores religiosos de la visita. Han tolerado que los

³⁰Sylvia Gómez Tagle, "Estado, Iglesia y derechos ciudadanos", *El Universal*, 17 de marzo de 2012.

³¹*Ibid.*

³²Rodolfo Echeverría Ruiz, "Calderón y el 24 constitucional", *El Universal*, 16 de marzo de 2012.

³³J. Álvarez Icaza, "Benedicto XVI: cuál agenda", *El Universal*, 23 de marzo de 2012.

católicos dispusieran de espacios y recursos públicos para honrar a quien encabezaba su Iglesia, pero el derecho penal, la escuela, los medios, las elecciones son nichos en los que no puede tolerarse la intromisión religiosa. La intolerancia, sostiene el articulista, es incompatible con la democracia como principio. Los gobiernos son los únicos capacitados para ordenar los valores en la sociedad. Cada individuo elige y ordena sus valores religiosos, de sexo o ideológicos, pero la convivencia exige un conjunto de valores mínimos y la máxima tolerancia a valores distintos. La reforma del artículo 24 impulsó la del 40 definiendo a la república como laica.³⁴

El fenómeno religioso crece, se fragmenta y en ocasiones se radicaliza, por ello es imprescindible entenderlo y condicionarlo a través de medios políticos y jurídicos propios de la democracia, advierte José Ramón Cossío. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales son consideradas positivas y evitan la supeditación a credos religiosos que pretendieran imponerse, según artículo de José Ramón Cossío, ministro de la Suprema Corte de Justicia.³⁵

Gómez Fregoso, de *Milenio*, a contracorriente, opina respecto al debate del Estado laico y laicismo la especificidad paradójica del caso mexicano al compararlo con el francés. Sostiene que en Francia, la campeona del laicismo, nadie protestaba porque se vulneraba o se afectaba al Estado laico cuando, con Charles DeGaulle, las grandes celebraciones cívicas comenzaban con una misa y en los liceos o prepa-

ratorias el Estado laico pagaba un local a un sacerdote católico, a un pastor protestante y a un rabino judío para los alumnos que quisieran consultarlos. Pero en México muchos identifican laico con antirreligioso. El laico civilizado respeta la libertad religiosa, aunque él sea ateo o agnóstico. En México, con la "educación socialista", la educación no era laica sino antirreligiosa y en no pocos ambientes de educación superior, no son raros los maestros abiertamente antirreligiosos. Es aberrante, a juicio del autor, que según el artículo 24 constitucional la mayor fiesta tapatía, la de la Virgen de Zapopan, sea estrictamente ilegal, como lo ocurrido en Silao y León durante la visita pontificia fue ilegal también en un Estado que se dice moderno y democrático.³⁶

Por otra parte se publican críticas al papel de la jerarquía católica en México frente al narcotráfico. A mi juicio, dice Gómez Fregoso, la Iglesia católica no se ha mostrado lo suficientemente crítica y decidida frente al fenómeno del narcotráfico e incluso ha sido en ocasiones acusada de beneficiarse de las donaciones y las narcocolimonas que recibe de sus fieles vinculados al narco, pero de fuerte identidad católica.³⁷ En cuanto a la violencia, la inseguridad y el narcotráfico, advierte Álvarez Icaza,

[...] la mediocridad y la pequeñez de la jerarquía católica mexicana en este tema es de alarma. El liderazgo que se necesita es mucho mayor que el que ha ejercido, que

³⁴Francisco Valdez Ugalde, "Teocracia, tiranía y democracia", *El Universal*, 18 de marzo de 2012.

³⁵José Ramón Cossío, "Por una República laica", *El Universal*, 20 de marzo de 2012.

³⁶Jesús Gómez Fregoso, "El asunto del laicismo", *Milenio*, 30 de marzo de 2012.

³⁷Véase Nora Pérez-Rayón, "Iglesia católica, Estado y narcotráfico. Un desafío al siglo XXI", *Sociológica*, núm. 62, pp. 139-173.

sólo pedir al crimen organizado que detenga sus acciones durante la visita.³⁸

Al respecto, comparto la opinión de Alessandra Dino quien sostiene que:

Muchas veces cuando la Iglesia no toma posición, en realidad apoya las acciones del crimen organizado, como cuando el mafioso o el criminal construyen una capilla al lado de la iglesia o se encargan de reparar los centros religiosos. Los silencios de la Iglesia siempre han sido más largos, fuertes y abruptos. Si la Iglesia no habla, la mafia o el crimen organizado se valen de este factor que termina por legitimar sus hechos... el silencio tácito es una forma de complicidad, aunque sea involuntaria... No como el obispo que pide tregua, sino tomando una posición fuerte y deslindándose por completo de los delinquentes, entonces se empezaran a ver cambios.³⁹

Se denunciaba también la responsabilidad de la Conferencia Episcopal Mexicana de no integrar en la agenda la entrevista del Papa con las víctimas de abuso sexual y se argumentaba que las razones eran claras: no quisieron exponer errores, ni aceptar responsabilidades. Las denuncias estaban plenamente fundamentadas en los propios archivos vaticanos y reconocidas hacia 2012, incluso por la misma Legión de Cristo. No se trataba de un problema de credibilidad sino de conveniencia institucional.⁴⁰ Se denunciaron en la prensa otros

casos de abuso sexual y de continuidad en el encubrimiento menos publicitado.⁴¹

Se critica el peso político que ha asumido la jerarquía católica en el gobierno de Calderón y que ha posibilitado que en la mitad de los estados se estén debatiendo leyes para penalizar el aborto, con el apoyo del PAN y en ocasiones también del PRI, maniobras que desgraciadamente resultaron exitosas.

5. Críticas al gobierno por tiempo inoportuno y sede oportunista

El presidente Felipe Calderón invitó al Papa en pleno proceso electoral y ante elecciones que se anticipaban muy competidas. Si bien el PAN, no es el brazo político de la jerarquía católica, lo que es claro es que comparten un referente religioso católico que los hermana en muchos posicionamientos ideológicos. Se trataba de una visita breve y la elección del lugar fue cuidadosamente seleccionada: el Estado de Guanajuato.

³⁸ J. Álvarez Icaza, *op. cit.*

³⁹ Cynthia Rodríguez, *op. cit.*

⁴⁰ Véase Roberto Blancarte, "La voluntad de no saber", *Milenio*, 17 de abril de 2012.

⁴¹ Entre otros, Jorge Ramos Ávalos en *Reforma* advierte que este Papa temeroso no haría alusión al caso del sacerdote mexicano Carlos López Valdés aun cuando hay un documental *Agnus Dei* (Cordero de Dios, donde Jesús Romero lo denuncia como abusador sexual en el tiempo en que era su monaguillo y tenía 11 años). Los abusos y violaciones se repitieron por varios años. A los 24 años hizo la denuncia a las autoridades sin resultados. La cineasta mexicana Alejandra Sánchez se interesó en hacer un documental y armado con una cámara oculta Jesús enfrentó a su violador. Pero la difusión de la película no tuvo ninguna consecuencia legal, y Jorge Ramos Ávalos cita la conclusión de la directora: "La particularidad de México es la complicidad entre las mafias del poder: la mafia de la Iglesia y la mafia del Estado, que permite que estos casos queden en la impunidad." Ramos, *op. cit.*

En Guanajuato, la población católica constituía el 93.8 por ciento, casi diez puntos porcentuales arriba de la media del país, 83.8 por ciento, según el censo de 2010, y donde el voto panista ya había llevado a su gobernador anterior, Vicente Fox, a la presidencia y la gubernatura en 2012 la encabezaba otro panista. La región tiene una bien ganada fama de conservadurismo y la visita sería una oportunidad para exaltar el sacrificio de los muertos en la guerra cristera. La misa que el pontífice germano celebró al pie de la estatua de Cristo Rey, importante símbolo religioso del Bajío, tenía ese propósito. En la ciudad de Guanajuato se exhibían en esos días, espectaculares de la película *La Cristiada*, por estrenarse, y mantas con letreros: "Bienvenido al corazón de México" y "Gracias por reconocer a nuestros mártires cristianos."

Este espacio regional garantizaba en lo posible el control y la seguridad del ilustre visitante y sus simpatizantes, constituía una zona no asolada por el narco, relativamente próspera y segura, de cultura católica muy arraigada. La jerarquía católica y las redes parroquiales organizaron el traslado de un número representativo del clero y fieles de diversos estados, facilitado por la ubicación geográfica del Estado en el centro del país.

La crítica en los artículos de opinión advierte el oportunismo presidencial, que pretendía una suerte de bendición a su régimen y sus políticas, pero los reproches se extendieron a la clase política en su conjunto. La visita congregó a distinguidos miembros de todas las corrientes políticas, así como a los cuatro candidatos presidenciales, gobernadores, legisladores, secretarios de Estado y otros funcionarios, a quienes se critica su pérdida de sentido

republicano y laico, manifiesto con su asistencia a la misa pública oficiada por Benedicto XVI.

Al respecto, el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, Carlos Aguiar Retes, declaró que los precandidatos a la presidencia de la República mostraron interés en asistir a la misa presidida por el Sumo Pontífice y que la Iglesia no sólo tiene las puertas abiertas para ellos, "sino que les ha reservado un lugar preferencial". Por su parte, el arzobispo de León, José G. Martín Rábago, declaró que esperaba que el mensaje del Papa Ratzinger "provoque una conversión en los que llevan la conducción del país". A su juicio las palabras del Papa deberían servirles para tomar decisiones en beneficio del país, a favor de los derechos humanos, del bien común, de la justicia y contra la corrupción. Sobre esto opina Blancarte en *Milenio* que:

[...]los candidatos no consideran requerir ningún tipo de conversión, pues todos ellos sostienen ya hacer todo lo que el papa les pide. El problema consiste en la diferencia de perspectivas entre lo que unos y otros consideran ser un buen católico.⁴²

¿A qué van los candidatos a una misa con el Papa?, se pregunta Blancarte. Los candidatos creen en la oportunidad de la foto, en la posibilidad de que la cercanía con el Papa les atraiga unos cuantos votos o por lo menos que no los pierdan, si los otros candidatos aparecen en la misa. Un mero cálculo político. La Iglesia se presta a la farsa porque considera que parte de su trabajo es convencer a los políticos para

⁴²Roberto Blancarte, "Candidatos católicos en vías de conversión", *Milenio*, 13 de marzo de 2012.

que transformen sus creencias personales en políticas públicas.⁴³

Los partidos y sus candidatos se disputaban un supuesto capital político católico. Aparentemente, Josefina Vázquez Mota y el PAN se verían favorecidos por los discursos ideológicamente más cercanos del Papa. Sin embargo, ante el pragmatismo de la clase política, el PRI de Peña Nieto se ha mostrado en materia religiosa tan conservador como el PAN. López Obrador, del Partido de la Revolución Democrática, y Quadri, del Partido Nueva Alianza, también estuvieron presentes en Guanajuato.

Imperó el cálculo político y los candidatos se apresuraron para salir en la foto y hasta López Obrador buscó un encuentro con Benedicto XVI. ¿Qué tanto peso tiene la jerarquía para incidir en la intención de voto? Poco, según especialistas, no hay un voto católico, su asistencia no incrementaría sus votos más allá de su núcleo duro. Podrían incluso perder algunos, pues la mayoría de la población, incluso católica, se opone a la mezcla de religión y política y ello comprende a los propios católicos. Señala Jean Meyer en *El Universal* que si el PAN piensa que la presencia del Papa al pie del Cerro del Cubilete y su monumento a Cristo Rey, les va a dar un solo voto están muy equivocados. La Iglesia católica está presente en todo el territorio nacional y los católicos militan y votan por diferentes partidos.⁴⁴ La estrategia de los precandidatos es no dejar que otro tome ventaja.⁴⁵

El editorial de *La Jornada* se indignaba por:

[...] la obsecuencia de la clase política... ante el poder fáctico del catolicismo institucional y su desembozado afán por recuperar, en nombre de una supuesta libertad religiosa, fueros y potestades nefastas para el país y abolidos hace mucho tiempo.

Denunciaba que la presencia de Ratzinger tenía el propósito concreto de acelerar el desmantelamiento del Estado laico, proceso que, desde su perspectiva, se había iniciado en el régimen de Salinas. Las reformas constitucionales, según el editorialista, tuvieron como fin respaldar las pretensiones clericales de expandir su presencia política, mediática y educativa para lograr nuevas modificaciones legales.⁴⁶

Se publican también llamados al valor de la tolerancia. Pedro Salazar, presidente del PRD y articulista de *El Universal*, aboga por la tolerancia y señala que los no católicos han soportado, a su pesar, que los católicos dispusieran de espacios y recursos públicos para honrar a quien encabeza su Iglesia. El autor convoca a jerarcas y fieles a responder con igual tolerancia al proyecto laico en el que el derecho penal, las escuelas, los medios, las elecciones son nichos en que no puede tolerarse la intromisión religiosa.⁴⁷

Sergio Sarmiento, también en *Reforma*, hace un llamado a la tolerancia desde otra perspectiva. Admitiendo que no profesa la religión católica y opuesto a mu-

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Jean Meyer, *op. cit.*

⁴⁵ Jorge Chabat, "El amor está en el aire", *El Universal*, 26 de marzo de 2012.

⁴⁶ "Editorial", "¿A que vino el Papa?", *La Jornada*, 26 de marzo de 2012.

⁴⁷ Pedro Salazar, "El difícil arte de tolerar", *El Universal*, 29 de marzo de 2012.

chas de las posiciones de la Iglesia que considera inaceptables sobre la mujer y la moral, ni acepta tener puntos en común con los dogmas católicos, sostiene que la tolerancia debe aplicarse precisamente a aquello con lo que no congeniamos. Por otra parte, advierte su no creencia en las culpas colectivas, ni toda una orden, ni toda una Iglesia puede ser responsable de los delitos de una persona, como no todos los maestros son pederastas porque haya algunos maestros pederastas.⁴⁸

Un Estado laico, continúa Sarmiento, no tiene por qué ser anticatólico o antirreligioso: le basta con ser neutral ante las religiones y ante quienes no profesan ninguna fe.

¿Se habría revolcado Juárez en su tumba por la visita del obispo de Roma: lo dudo, Juárez era un liberal convencido y un férreo defensor del Estado laico, pero también era católico, cosa que hoy muchos quieren soslayar...⁴⁹

David Martín Moreno recuerda que en la en traña de aquel "México profundo" permanece arraigada la fe católica, guadalupana contra todo lo que se quiera argumentar.⁵⁰

Las encuestas nos muestran claramente que la sociedad mexicana, si bien mantiene su alta adscripción a la religión católica, comparte tendencias universales derivadas de procesos de secularización y modernización. Históricamente ha recibido una educación liberal y anticlerical

en las escuelas públicas por las que ha pasado la inmensa mayoría de niños y jóvenes y están sometidos al bombardeo de una cultura moderna y secular. Las formas de catolicismo pueden ser muy variadas a nivel regional, urbano, rural; entre estratos socioeconómicos y entre generaciones. No obstante, dichas encuestas nos muestran un comportamiento entre una mayoría de católicos y no católicos tendiente a construir sus opciones tanto políticas como de moral social y sexual de acuerdo con criterios individualistas que se separan de las directrices vaticanas y de la alta jerarquía eclesial.

Patricia Galeana en *Reforma* sostuvo que sin la neutralidad del Estado no puede haber democracia, por ello hay que preservar al estado laico de los embates del fanatismo religioso y de la corrupción política. Las violaciones a la laicidad del Estado afectan la convivencia pacífica entre mexicanos, polarizan a la sociedad. Había que preservar el Estado laico de los embates del fanatismo religioso, advierte Patricia Galeana.⁵¹

Es un hecho incontrovertible que los medios constituyen un poder fáctico y no son neutrales. En la prensa de opinión se critica, en particular, el comportamiento de la televisión ante las transmisiones del evento. Así, Blancarte comenta que Televisa y TV Azteca son las mejores promotoras del catolicismo en México, ignorando la pluralidad religiosa y promocionando valores coincidentes con la jerarquía católica. Se privilegia el sentimentalismo y la emoción frente a los símbolos religiosos y

⁴⁸Sergio Sarmiento, "Jaque Mate. Benedicto", *Reforma*, 26 de marzo de 2012.

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰David Martín del Campo, "Entre Paréntesis/Benedicto en la primavera", *Reforma*, 27 de marzo 2012.

⁵¹Patricia Galeana, "Amenaza al Estado laico", *Reforma*, 25 de marzo de 2012.

se evita cualquier análisis que pueda herir los sentimientos del clero o de los fieles.⁵²

Conclusiones

El análisis de la breve visita de Benedicto XVI a México, en 2012, hace evidente la importancia del contexto nacional e internacional para advertir el alcance y las limitaciones de los actores políticos, ante un evento de relevancia social y mediática.

La visita de Benedicto XVI, si bien tenía una dimensión espiritual, como todas las visitas pontificias, a su vez implicaba objetivos políticos: contribuir a romper la visión eurocéntrica del Papa alemán con una muestra de acercamiento a América Latina; apoyar a la jerarquía católica en sus esfuerzos por avanzar en el terreno jurídico, hacia una definición de libertad religiosa confesional; apoyar, en lo general, a un gobierno y un partido afines a la agenda moral católica y necesitado de reconocimiento, por los costos de su estrategia en la guerra contra el narcotráfico; avivar con su presencia una religiosidad católica mexicana, amenazada desde la perspectiva de la Iglesia católica, por el avance constante de las denominaciones religiosas no católicas. En esta ocasión confluyeron la intencionalidad política del Vaticano, del episcopado mexicano y del gobierno panista para impulsar sus respectivas agendas.

Un evento así puede abordarse desde distintas perspectivas. En el presente artículo se contempló en particular el anticlericalismo que puede apreciarse en la prensa de opinión de algunos diarios na-

cionales a través de sus editoriales, columnas y artículos de opinión. Estamos de acuerdo con Bernardo Barranco en que, en los últimos años, el afán de la jerarquía mexicana por usar el poder público para imponer su agenda y el entreguismo eclesial de estamentos de la clase política mexicana, han provocado el retorno del anticlericalismo con nuevos aliados. Entre ellos un buen número de católicos progresistas, académicos, activistas de derechos humanos, colectivos de mujeres y de homosexuales, y miembros de diversas iglesias cristianas y paracristianas. El nuevo anticlericalismo se opone a la pretensión de la Iglesia por imponer su visión moral en la vida cotidiana y la sexualidad y cuestiona la falta de equidad y trato privilegiado que recibe el alto clero católico.⁵³

En general, la prensa de opinión en los diarios seleccionados, presenta una visión muy crítica a la Iglesia católica y al pontificado de Benedicto XVI. Se concibe a la jerarquía católica mexicana como una amenaza constante en la búsqueda de ampliar sus espacios de poder político y social, como queda manifiesto en las consideraciones sobre las modificaciones a los artículos 24 y 40 constitucionales, y que terminaron reforzando el carácter laico del Estado, aun cuando se reconoció la objeción de conciencia.

Se criticó duramente la negativa del Pontífice a recibir a las víctimas de la pe-

⁵²Bernardo Blancarte, "Los medios como promotores religiosos", *Milenio*, 10 de abril de 2012.

⁵³"...ante el creciente clericalismo, es decir, la ambición y el comportamiento descomedido del alto clero, de presión política para imponer privilegios y convicciones al resto de la sociedad, surge una nueva forma de anticlericalismo. Aparecen nuevos actores y comportamientos de rechazo a las aspiraciones de poder e invasión eclesiástica al ámbito de la política pública, del Estado y de la sociedad". Bernardo Barranco, "Neoanticlericalismo en México", *La Jornada*, 01 de febrero de 2012.

derastia de Marcial Maciel en el país. Se expusieron sus crímenes, el silencio de la institución que por años lo protegió y no se deslindó de Juan Pablo II, ni de Benedicto XVI en cuanto a sus respectivas responsabilidades en el encubrimiento de los delitos de pederastia. Se señaló que la jerarquía mexicana diseñó la agenda para protegerse a sí misma. Se cuestionó el tibio discurso de Benedicto XVI frente a la problemática socioeconómica del país, así como la prudencia frente al gobierno y la jerarquía católica mexicana. Quedó en evidencia la pobre reacción frente a la violencia y el narcotráfico, vista su creciente influencia política.

Al respecto, la sociedad mexicana, aun cuando todavía es mayoritariamente católica, sabe diferenciar en sus decisiones de política y moral. Por ejemplo, la mayoría de las mujeres utilizan medios de control de la natalidad prohibidos por la Iglesia, se divorcian o abortan cuando lo deciden y siguen considerándose católicas. También han demostrado que no hay un voto católico, sino que éste, como la institución misma, es plural y diferenciado.

Varios editorialistas advirtieron que la visita no le daría más votos al PAN, pero los candidatos de los otros partidos no dejaron pasar la oportunidad de no ser vistos como enemigos de la Iglesia o de la religión. Los resultados electorales les dieron la razón y enviaron al PAN al tercer lugar.

Los articulistas presentan un abanico plural de argumentos, pero una mayoría clara de colaboradores, identificados con diversas corrientes liberales y de izquierda, se mostraron anticlericales y defensoras de la laicidad estatal, pero no antirreligiosos.⁵⁴ Se manifestó temor ante el

apoyo papal al episcopado para frenar los avances en derechos sexuales y reproductivos, así como para debilitar el carácter laico del Estado a través de concesiones en medios y educación.⁵⁵

No hay que perder de vista que la Iglesia católica se maneja en tiempos largos y no sexenales, y seguirá presionando por lo que considera “una plena libertad religiosa”, tanto con Benedicto XVI, quien renunció al pontificado unos meses después de su visita a México, como con el Papa Francisco.

Bibliografía

- Barba, José Alberto Athié y Fernando González, *et al.* “La voluntad de no saber”, México, Grijalbo, 2012.
- Loeza, Soledad. *La Iglesia católica en la transición mexicana a la democracia*. México. El Colegio de México, 2013.
- Pérez-Rayón, Nora. *Estado, Iglesia católica y anticlericalismo en México. La primera visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión México*. México, UAM-A, 2013.
- _____. *El beso de la discordia. Anticlericalismo y laicidad en México. La V visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión*. México, UAM-A, 2016 (en prensa).
- Martínez, Sanjuana. *La cara oculta del Vaticano. De Ratzinger a Benedicto*

intelectuales de prestigio, líderes de partidos los políticos PAN, PRI y PRD, un ministro de la Suprema Corte, defensores de derechos humanos, etc.

⁵⁵Según algunas encuestas, hubo menor emoción que en las visitas de Juan Pablo II. Los mexicanos no se sintieron tan emocionados por la visita de Benedicto XVI, ni mostraron el mismo cariño que por Juan Pablo II. Cabe señalar que fueron sólo tres días y un solo estado, Guanajuato, no obstante hoteles, líneas de camiones y vendedores ambulantes no vendieron lo que esperaban.

⁵⁴Entre sus articulistas predominan académicos e

- xvi: *el Papa inquisidor*. México, Plaza y Janés, 2005.
- Vidal, Manuel. "Benedicto XVI, el papa enigma". *De delfín de Juan Pablo II a pontífice de la curia*. México, Planeta, 2005.
- Zizola, Giancarlo. *La otra cara de Woytila*. España, Tirant Le Blanc, 2005.

Hemerografía

- Álvarez, Icaza. "Benedicto XVI: cuál agenda", *El Universal*, 20/23 de marzo de 2012.
- Barranco, Bernardo. "Para entender la visita de Benedicto XVI a México", *La Jornada*, 14 de marzo de 2012.
- _____. "La Iglesia en pecado", *La Jornada*, 14 de abril de 2012.
- Blancarte, Roberto. "Candidatos católicos en vías de conversión", *Milenio*, 13 de marzo de 2012.
- _____. "Los medios como promotores religiosos", *Milenio*, 10 de abril de 2012.
- _____. "La voluntad de no saber", *Milenio*, 17 de abril de 2012.
- Cossío, José Ramón Ministro de la Suprema Corte de Justicia, "Por una República laica", *El Universal*, 20 de marzo de 2003.
- _____. "Por una República laica", *El Universal*, 20 de marzo de 2012.
- Chabat, Jorge. "El amor está en el aire", *El Universal*, 26 de marzo de 2012.
- Echeverría Ruíz, Rodolfo. "Calderón y el 24 constitucional", *El Universal*, 16 de marzo de 2012.
- "Editorial, "A que vino el Papa?", *La Jornada*, 26 de marzo de 2012.
- Galeana, Patricia. "Amenaza al Estado laico", *Reforma*, 25 de marzo de 2012.
- Gómez Gregoso, Jesús. "El asunto del laicismo", *Milenio*, 30 de marzo de 2012.
- Gómez Tagle, Sylvia. "Estado, Iglesia y derechos ciudadanos", *El Universal*, 17 de marzo de 2012.
- Guerra Castellanos, Gabriel. "Silencio para los inocentes", *El Universal*, 26 de marzo de 2012.
- Martín del Campo, David. "Entre Paréntesis/Benedicto en la primavera", *Reforma*, 27 de marzo de 2012.
- Pérez-Rayón, Nora. "Las redes de complicidad y silencio: El Vaticano, la jerarquía católica mexicana y la legión de Cristo", *El Cotidiano*, núm. 162, México, UAM-A, julio-agosto, 2010.
- _____. "Iglesia católica, Estado y narcotráfico. Un desafío al siglo XXI", *Sociológica*, núm. 62, México, UAM-A, septiembre-diciembre, 2006.
- Ruiz, Rosaura y Bruno Velázquez. "De laicidad y un Papa de campaña", *El Universal*, 24 de marzo de 2012.
- Salazar, Pedro. "El difícil arte de tolerar", *El Universal*, 29 de marzo de 2012.
- Sarmiento, Sergio. "Jaque Mate. Benedicto", *Reforma*, 26 de marzo de 2012.
- Valdez Ugalde, Francisco. "Teocracia, tiranía y democracia", *El Universal*, 18 de marzo de 2012.
- Vera, Rodrigo. "Una visita interesada", *Proceso*, núm. 1842, 19 de febrero de 2012.

Cibergrafía

- Nuzzi, Gianluigi. *His holiness: The secret papers of Benedict XVI or Ratzinger was afraid: the secret documents, the money and the scandals that overwhelmed the pope*. ebook: Giancarlo Nuzze: Amazon.it Kindle store.

DANAÉ TORRES DE LA ROSA*

***El zorro de arriba y el zorro de abajo:* las escrituras del yo y los límites de los géneros literarios**

***El zorro de arriba y el zorro de abajo:*
“escrituras del yo” and the boundaries of literary genres**

Resumen

En este trabajo analizo los distintos géneros literarios que aparecen en la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas, los cuales se incluyen dentro de las llamadas “literaturas del yo”. Así, los distintos niveles narrativos, ficcionales y genéricos funcionan como forma de catarsis en la que el autor configura una realidad compleja y escindida.

Palabras clave: autobiografía, José María Arguedas, literaturas del yo, límites entre géneros literarios, géneros literarios

Abstract

In this paper I analyze the literary genres that appear in José María Arguedas' novel *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, which are included in so-called “literaturas del yo”. Thus, the different narrative, fictional and generic levels work as a form of catharsis in which the author presents a complex and divided reality.

Key words: autobiography, José María Arguedas, the boundaries of literary genres, literary genres

La obra póstuma de José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*,¹ si bien es parte de la novela indigenista al igual que sus antecesoras, rompe con el concepto tradicional del propio modelo por su forma y contenido.² Un tema que la crítica destaca en buena parte de sus obras es la construcción de la identidad nacional peruana como sociedad mestiza con raíces quechuas,³ que en *El zorro de*

arriba y el zorro de abajo tiene un lugar preponderante. Arguedas fue un hombre escindido, resultado de la confrontación del mundo indígena con la ciudad y, sobre todo, del encuentro conflictivo entre dos lenguas que implican culturas y cosmovisiones diferentes. La oposición entre las vivencias de su infancia (lo indígena) y la cultura letrada, motivó la escritura de gran parte de su obra, culminada en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* con el desencuentro de los serranos y los costeños en la búsqueda de un mejor porvenir. Su visión está en ambos lados: arriba (la sierra, lo indígena) y abajo (la costa, la ciudad); lo subjetivo y lo objetivo. Este punto de vista lo distingue de la novela indigenista tradicional en la que se añora y mitifica una Edad de Oro precolonial en voz de personajes ajenos a los indígenas. Arguedas escribe desde adentro gracias a sus antecedentes familiares y a su lengua materna, cede la palabra a los indígenas en lengua quechua y muestra la decadencia social y humana, y su consecuente pérdida de identidad a la que han llegado por culpa del capitalismo.

Dentro de este esquema bifurcado, la dicotomía escritura-vida es recurrente, pues el propósito general de la novela gira en torno al reencuentro con la capacidad de escribir del autor. Arguedas, además de anunciar su inminente suicidio en el proceso de creación de esta obra, propone que la imposibilidad de plasmar la complejidad del universo real y mental de un hombre es, a su vez, reflejo de los límites del lenguaje, y de la incapacidad de entendimiento entre los hombres, motivo que se evidencia en la abrupta presencia

¹ Utilizo la edición: José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed., Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996. En adelante, para referencias de la novela, sólo pondré el número de páginas entre paréntesis.

² El tema indigenista abarca diversos aspectos, los cuales se analizan en las siguientes fuentes: Carlos Huamán, *Pachachaka: puente sobre el mundo. Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*, México, El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 2004; Carmen María Pinilla, *Arguedas: conocimiento y vida*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994; José Luis Rouillón. "La luz que nadie apagará. Aproximaciones al mito y al cristianismo en el último Arguedas", en José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed., Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996, pp. 341-359; Antonio Lorente Medina, "La novela indigenista: Alcides Arguedas, Jorge Icaza, Ciro Alegría, José María Arguedas y Manuel Scorza", en Trinidad Barrera (coord.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, tomo III, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 57-78; Martin Lienhard, "La «andinización» del vanguardismo urbano", en José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed., Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996. pp. 321-332.

³ Véanse los siguientes estudios que versan sobre el tema de la identidad: Roland Forgues, *José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*, Lima, Horizonte, 1989; Ricardo González Vigil, *El Perú es todas las sangres. Arguedas, Alegría, Mariátegui, Martín Adán, Vargas Llosa y otros*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991; Elena Aibar Ray, *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992; William Rowe, *Mito e*

ideología en la obra de José María Arguedas, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979.

de diversos géneros literarios. La autobiografía y el relato ficcional complementan la psique escindida de Arguedas, reflejo de la evidente dificultad de transmitir la “totalidad” de la realidad peruana. Las palabras, en última instancia, no son un medio eficaz para transmitir un mensaje o, menos aún, para respaldar una identidad común. Esta dificultad ha sido vista por la crítica de varias formas, también insuficientes, para expresar el problema: desde el fracaso del autor, hasta la posibilidad de que la novela haya quedado trunca al momento de morir el autor.⁴ La gran variedad de interpretaciones no permiten establecer una verdad única, pues dejarían de lado el propósito fundamental de la obra: evidenciar su realidad múltiple y caótica.

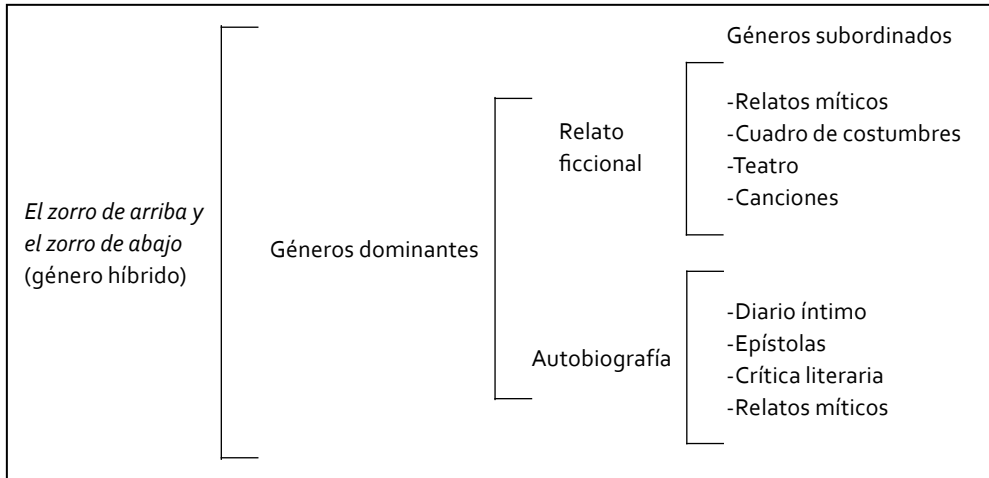
Por tanto, en este trabajo analizo los géneros literarios presentes en la obra póstuma de Arguedas, los cuales oscilan entre lo ficcional y lo autobiográfico, y permiten al autor crear distintos universos narrativos que, unidos por el hilo conductor de las literaturas del yo, configuran una catártica forma de exponer una vida escindida. La novela, entonces, puede ser una metáfora de la convivencia intestina de la sociedad peruana y, a su vez, de la realidad personal de Arguedas. A pesar de su notoria fragmentariedad, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* enuncia una nueva propuesta de literatura autobiográfica que parte de una lectura unitaria. Así, los límites entre los géneros literarios, definidos en un principio, se desdibujan y crean una obra caleidoscópica y visceral, como

una suerte de equilibrio entre la novela total de Vargas Llosa y García Márquez, y la fragmentaria de Macedonio Fernández.

Géneros dominantes

La novela tiene dos géneros principales, a los que llamo dominantes, el relato ficcional y la autobiografía (que, si bien es ficcional, recurre a la primera persona), ambos relacionados estructural y semánticamente por otros géneros literarios subordinados. Esta distribución aparentemente fragmentaria es la evidencia más fehaciente del objetivo de Arguedas (que se explicita en los diarios), y de la ansiedad y frustración que sentía al momento de escribir su obra póstuma. Los géneros tejen una maraña de sensaciones e ideas incapaces de concretar una idea común para todos los receptores. En un estado emocional frenético, Arguedas expone su mayor preocupación, misma que ha enajenado a los hombres desde que se tiene memoria: la imposibilidad del ser humano para comunicarse con sus semejantes. Para facilitar la comprensión de los juegos genéricos de Arguedas, propongo el siguiente esquema estructural:

⁴ El análisis como novela inconclusa puede verse en Julio Rodríguez-Luis, *Hermeneútica y praxis del indigenismo. La novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas*.



La estructura multiforme evidencia dos momentos de escritura: los diarios y el relato ficcional, los cuales corresponden a necesidades distintas del autor. Para Roland Forges, esta distinción va más allá del estilo literario y se puede analizar con teorías psicoanalíticas:

Decir "Yo" es para el escritor guardar el contacto con el mundo y consigo mismo; es preservar su angustia replegándose en sí mismo. Decir "Él", al contrario, es ir hacia lo impersonal, pues "Él" es "yo mismo vuelto nadie, el prójimo vuelto el otro"; es, pues, para el creador objetivar su propia interioridad. El paso del "Yo" al "El" se presenta, por consiguiente, como el paso de la unicidad a la multiplicidad, de la subjetividad a la objetividad.⁵

Arguedas, dividido entre el mundo indígena de su infancia y la ciudad letrada a la que pertenece (aunque no lo quiera), presenta esta polaridad emotiva con el uso del diario (subjetivo, apegado al "Ello"

freudiano) y el relato ficcional (lo aparentemente objetivo, vinculado al "Yo" social). Esta idea también la discute Julio Rodríguez-Luis en su estudio dedicado a la praxis de la novela indigenista, y destaca el proceso bifurcado que vive el autor al momento de la escritura:

El que *El zorro* haya quedado incompleta sugiere cómo Arguedas ha sido al cabo incapaz de plasmar esa visión totalizadora del Perú a la que aspiraba, y llama la atención sobre los cuatro diarios con los que se anuncia desde el principio que irá tejida la narración. [...] El diario y la novela se revelan por lo tanto como procesos inseparables el uno del otro. La obra titulada *El zorro de arriba y el zorro de abajo* no es una novela, sino la escritura del esfuerzo por escribir una novela narrada en dos planos, el uno autobiográfico y el otro deliberadamente externo o novelístico. Si el escritor que elabora ambas secciones consigue concluir la novela, no se suicidará, pues se habrá probado a sí mismo que no ha fracasado como novelista, y al abrirse nuevas pers-

⁵ Roland Forges, *op. cit.*, p. 47.

pectivas para la continuación de su vocación, los diarios que tratan del suicidio quedarían subordinados al texto de la novela propiamente dicha, en tanto que lo que ahora ocurre es exactamente lo contrario.⁶

Rodríguez-Luis asevera que la novela no puede leerse por separado pero, al mismo tiempo, señala que ha quedado incompleta. Esta última aseveración resulta discutible pues además de que es anacrónico jugar con posibilidades cuando el resultado está impreso, hay referencias textuales que confirman que la obra es una unidad creada conscientemente. Por ejemplo, las cartas del epílogo muestran que Arguedas entrega el material a impresión, una vez revisado que esté completo, aunque no satisfaga sus supuestas necesidades iniciales. El epígrafe inicial: "A E. A. W. y al violinista Máximo Damián Huamani, de San Diego de Ishua, les dedico, temeroso, este lisiado y desigual relato", y la confesión de Arguedas en el segundo diario ("*Desde que empecé a escribir en Santiago el balbuciente diario que aparece como primer capítulo, algo estrambótico, de esta novela, he estado dos veces más en Chile y cinco veces en Chimbote. No puedo comenzar ahora el capítulo III. Me lanzaré, pues, nuevamente, a divagar*"; p. 79), comprueban la lealtad de Arguedas con su proyecto, un lisiado y desigual relato; un estrambótico diario, primer capítulo de la novela, manifiesto de la imposibilidad de su (la) incomunicación entre (con) los hombres.

La realidad a la que se enfrenta *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es la misma que muchas novelas modernas: los lími-

tes de los géneros literarios y su ineficacia al encontrarse con textos que desafían los conceptos establecidos. O quizás somos los críticos quienes nos enfrentamos a la imposibilidad de una clasificación genérica, ya que como asegura Philippe Lejeune:

[...]elaborar una 'teoría de los géneros' es intentar hacer una síntesis general utilizando conceptos que sólo tienen sentido en el campo histórico. [...] Los 'géneros' son fenómenos históricos complejos que sólo existen en el sistema.⁷

La novela, según la concepción tradicional, no permitiría este tipo de juegos narrativos, lo que dificulta encontrar un género pertinente para esta obra. Arguedas juega con este problema y convierte la paradoja verdad-mentira/juego-realidad en una exposición tácita de la experimentación genérica literaria propia del siglo xx. Quizás sería pertinente llamar a este género "híbrido", como bien señala César Augusto Hernández Coria, ya que "el término hibridación, [es] uno de los adjetivos que más comúnmente describen la confusión e indeterminación genérica presente en la literatura de los últimos tiempos"⁸. Los géneros híbridos, aunque son propuestas que no se han convertido en modelos institucionalizados (al igual que *Rayuela*, pues no tienen imitadores directos), marcan una ruptura con el sistema motivada por una crisis social. May señala que destaca en los periodos de crisis sociales y políticas.⁹ El adjetivo híbrido

⁷ Philippe Lejeune, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, p. 296.

⁸ César Augusto Hernández Coria, *Monterroso y las "literaturas del yo"*, p. 32.

⁹ Georges May, *op. cit.*, p. 121.

⁶ Julio Rodríguez-Luis, *op. cit.*, pp. 201-202.

significa transgredir, evolucionar, a partir de un modelo definido y predominante. En los géneros híbridos, como la autobiografía y las escrituras del yo, los límites están desdibujados.¹⁰

Las escrituras del yo necesitan de un lector ideal que conozca y admita las reglas del juego que se propone; Lejeune le llama "pacto autobiográfico" y parte de la aceptación del yo autobiográfico como sujeto real (identidad verificable) y la oposición de mentira-verdad como subjetividad.¹¹ "Para que haya autobiografía (y, en general, literatura íntima) es necesario que coincidan la identidad del autor, la del narrador y la del personaje."¹² En este sentido, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es ejemplo de cómo las fronteras entre géneros son confusas, pero no afectan la comprensión de la obra, al contrario, matizan aspectos que, de otra forma, serían incomprensibles (por ejemplo, la marca tipográfica de las cursivas para el texto de los diarios es una indicación de lectura hacia otro género). El pacto autobiográfico que hacemos con Arguedas simula un estado de ansiedad en el que sus lectores comparten sus preocupaciones y dilemas. Es incuestionable la veracidad del discurso plasmado, y es un punto de partida para cualquier análisis y consideración crítica seria; no se puede valorar una obra desde las posibilidades inciertas, sino desde el texto concreto. La veracidad o no de la novela no está en duda; lo importante es ver cómo Arguedas juega con esa realidad y la plasma desde su punto de vista, que nosotros, lectores, aceptamos como verdad al ser "Diarios".

El juego autobiográfico se prolonga con el uso de la tercera persona, recurso con el que Arguedas cede a otro personaje (el autor disfrazado) la voz narrativa. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* la tercera persona es aún más compleja, pues el pacto autobiográfico se contradice y se afirma conforme aparecen los fragmentos "reales" (los Diarios) y los ficcionales (la novela). De nuevo, una negación del axioma básico para descodificar el significado del lenguaje: realidad-mentira, mentira-realidad; no hay una comunicación completa con el lector, así que se recurre a la empatía para una mejor comprensión. Para Lejeune, la función de la autobiografía en tercera persona se trata de un juego literario:

Los autobiógrafos también son actores. Y algunos se suelen entregar a este juego de verdad, ante su público. Pero como son a la vez los autores del papel que interpretan, el procedimiento tiene para ellos una función muy diferente. Les sirve a la vez para expresar sus problemas de identidad y para seducir a sus lectores. Estos juegos tan complicados, y a fin de cuentas poco frecuentes, son una especie de casos-límite reveladores.¹³

La tercera persona proporciona la suficiente distancia al autor para el tratamiento de temas que no podría desarrollar si hablara en voz propia, sea por temor a juicios negativos o por ocultar las verdaderas razones de su pensamiento. La intromisión de la voz en primera persona rompe la referencialidad extratextual, característica fundamental del modelo de novela autobiográfica. *El zorro de arriba y*

¹⁰César Augusto Hernández Coria, *op. cit.*, p. 45.

¹¹*Ibid.*, p. 57.

¹²Philippe Lejeune, *op. cit.*, p. 52.

¹³Philippe Lejeune, *op. cit.*, pp. 89-90.

el zorro de abajo es un "caso límite", tanto de la apertura de los géneros como de la manifestación póstuma de un autor, y pone en tela de juicio la veracidad del discurso biográfico-literario. Lejeune agrega que "las figuras de la tercera persona suministran una serie de soluciones en las que precisamente el distanciamiento se pone de manifiesto, pero siempre para expresar una articulación (una tensión) entre la identidad y la diferencia"¹⁴. Como reitera George May, "la imposibilidad de expresar la verdad debe ser, tarde o temprano, reconocida por todo autobiógrafo"¹⁵. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es una unidad, desconcertante, pero una unidad.

La tentación de utilizar teorías psicoanalíticas no ha sido descartada por algunos críticos quienes, sin dejar de lado el texto, han aportado numerosas ideas para el análisis estructural. Roland Forgues, por ejemplo, propone que la estructura de la novela, manifestada en:

[...]el movimiento continuo de vaivén y la victoria final del 'Yo' sobre el 'Él' nos enseñan que José María Arguedas nunca logrará dar definitivamente este paso. En el conflicto interior que le desgarró y le lamina, las pulsiones de muerte, representadas por el 'Yo' alienante, terminarán venciendo el instinto de vida, expresado por el 'Él' liberador.¹⁶

Arguedas busca un orden en su vida a través de la escritura, como él lo afirma en su "Primer diario":

Escribo estas páginas porque se me ha dicho hasta la saciedad que si logro escribir recuperaré la sanidad. Pero como no he podido escribir sobre los temas elegidos, elaborados, pequeños o muy ambiciosos, voy a escribir sobre lo único que me atrae: esto de cómo no pude matarme y cómo ahora me devano los sesos buscando una forma de liquidarme con decencia, molestando lo menos posible a quienes lamentarán mi desaparición y a quienes esa desaparición les causará alguna forma de placer. (p. 8)

La escritura le permite ordenar de alguna manera sus pensamientos; reflexionar y sanear las fracturas que hay en su vida. El discurso es paradójico, pues empieza con la probable función catártica de la escritura, pero después se dirige al tratamiento obsesivo de la autodestrucción. La empatía con los lectores, tópico recurrente en las cartas póstumas, justifica el proceso creativo y establece un vínculo (un pacto, quizás) con sus receptores. La escritura del yo en la obra final de Arguedas, como señala May para la autobiografía, "puede ejercer la fe en una comunidad de fieles"¹⁷. La realidad de Arguedas se convierte en la de un pueblo, silogismo exagerado pero cierto, cuando se vive una crisis social. La búsqueda de un héroe (o antihéroe) es, según May,

[...]la razón fundamental que explica el interés y el placer que nos produce el leer las autobiografías de los otros: la narración que hace el autor de su propia vida tiene por virtud quizás inesperada, quizás mágica, la de reflejar también la de

¹⁴*Ibid.*, p. 97.

¹⁵Georges May, *op. cit.*, p.102.

¹⁶Roland Forgues, *op. cit.*, p. 47.

¹⁷Georges May, *op. cit.*, p. 116.

su lector.¹⁸

Los límites entre la autobiografía y el relato ficcional en la novela, aunque claros tipográficamente debido al uso de cursivas para los diarios y redondas para el resto del texto, son confusos. La autobiografía comparte con el relato la prosa narrativa, así como el propósito de contar la vida de un personaje (héroe, en plural o singular); pero la diferencia radica en el pacto autobiográfico que establecemos con el autor en la autobiografía.¹⁹ En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, el pacto nunca acaba por establecerse de una forma convincente, pues, por ejemplo, la narración en tercera persona (versión novelada de la vida del autor) obliga al lector a desvincularse del pacto auto-biográfico, aunque ya se había establecido previamente.

Géneros subordinados

Las escrituras del yo, al ser géneros híbridos, aceptan reglas procedentes de otros géneros, usan diferentes narradores, así como el diario íntimo, las cartas, las referencias históricas, los periódicos, etcétera. Arguedas, más allá de apostar por una obra revolucionaria, manifiesta la virtualidad de esa visión aparentemente total que ofrece un género por sí solo; el uso de distintos géneros presenta un panorama más amplio de la realidad peruana, simbolizada en la caótica situación de Arguedas. Cada género subordinado significa una situación particular que el autor intenta explicar. Los relatos míticos,

por ejemplo, hablan de una realidad constante en la vida de los peruanos, pues Arguedas es un "hombre de dos mundos y vínculo entre ellos"²⁰. Para Carlos Huamán, "Arguedas pretende demostrar que el mito en la cultura quechua-andina y costeña permanece vivo. Se va reconfigurando de acuerdo con las exigencias del proceso histórico peruano. No es un residuo insignificante. Es parte sustancial del Perú indio y mestizo"²¹. Los mitos aparecen tanto en los "Diarios" como en la novela, lo cual muestra la importancia de la tradición en la vida cotidiana. Huamán señala también que los mitos no sólo se narran como historias del pasado, sino que se actualizan, como el de Tutaykire que tendrá su versión moderna en el encuentro de la Argentina y Asto:

Hace dos mil quinientos años, Tutaykire (gran Jefe o Herida de la noche), el guerrero de arriba, hijo de Pariacaca, fue detenido en Urin Allauka, valle *yunga* del mundo de abajo; fue detenido por una virgen ramera que lo esperó con las piernas desnudas, abiertas, los senos descubiertos y un cántaro de chicha. Lo detuvo para hacerlo dormir y dispersarlo. El agua baja de las montañas que yo habito; corre por los valles *yungas* encajonados entre montañas secas y ocre y se abre, igual que la luz, cierto, cerca del mar; son venas delgadas en la tierra seca, entre médanos y rocas cansadas, que es la mayor parte de tu mundo. (p. 50)

La Argentina mostraba las piernas suaves tras un tul rosado. No aceptaba com-

¹⁸*Ibid.*, pp. 125-126.

¹⁹*Ibid.*, pp. 201-220.

²⁰Antonio Cornejo Polar, "Un ensayo sobre «Los zorros» de Arguedas", pp. 303-304.

²¹Carlos Huamán, *op. cit.*, p. 143.

promisos de «por noche». Cobraba caro. Se acercó el hombre. Él retrocedió. Era como si el cielo se le viniera encima. ¡Rubia, blanca, desnuda! [...] Retrocedía. La Argentina cambió de dirección. Su pieza, ubicada al final del callejón rosado, era un cuadrilátero irregular, más amplio que las otras celdas. Sonreía y avanzaba; dirigió al hombre hacia la cama. «Tú no eres un putamadre sino una vizcachita; che pide, huahua.» La ramera abrió los brazos, blanquísimos, movió los pechos. Asto se apellidaba ese pescador. «¡Lucero, estrella!», dijo a locas, cuando ella se inclinó para abrazarlo. (p. 38)

Los relatos míticos también se pueden ver en la voz narrativa que recuerda la de los narradores en los cuentos clásicos o los relatos genésicos, tono familiar que asegura la lealtad del lector:

Hace dos mil quinientos años nos encontramos en el cerro Latausaco, de Huarochirí; hablamos junto al cuerpo dormido de Huatyacuri, hijo anterior a su padre, hijo artesano del dios Pariacaca. Tú revelaste allí los secretos que permitieron a Huatyacuri vencer el reto que le hizo el yerno de Tamtañamca, dios incierto, vanidoso y enfermo. El yerno desafió, primero, a Huatyacuri, a cantar, danzar y beber; y cantó y danzó doscientos bailes distintos con doscientos mujeres; Huatyacuri, acompañado de su esposa, que también era hija del simulador Tamtañamca, hizo danzar a las montañas cantando al compás de una *tinya* fabricada por un zorro. Todas las pruebas las ganó el hijo de Pariacaca... (p. 49)

Este recurso plantea la paradoja de saber para quién escribe Arguedas, ya que la lengua quechua acompaña los relatos, y, al mismo tiempo, legitima la voz del narrador y autentifica el significado. De esta forma, los mitos proporcionan la visión de mundo para el referente cultural y validan el testimonio del autor.

Por otra parte, la crítica literaria, si bien podría decirse que no es un género literario propiamente dicho, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* sí lo es, pues, a diferencia de la crítica tradicional, Arguedas se dirige directamente a los autores, como si fuera un diálogo. La cercanía y la confianza crean un vínculo particular entre el crítico y el autor del que se habla, y transforman la objetividad de las opiniones en sensaciones subjetivas. Así, aunque las palabras no pueden expresar la complejidad temática, el autor utiliza otros modelos literarios que se identifiquen con su estilo y con su modo de retratar el mundo. La crítica, por tanto, se convierte en un género porque ayuda a Arguedas a amalgamar las partes de este complejo *collage* literario. Uno de los casos más evidentes es el de Juan Rulfo:

¿Quién ha cargado a la palabra como tú, Juan, de todo el peso de padeceres, de conciencias, de santa lujuria, de hombría, de todo lo que en la criatura humana hay de ceniza, de piedra, de agua, de *podrirse violenta por parir y cantar, como tú?* (p. 10)

Nicanor Parra también es un excelente ejemplo:

Pienso en este momento en Nicanor Parra, ¡cuánta sabiduría, cuánta ternura y escepticismo y una fuerte coraza de protección que deja entrar todo pero filtrando, y

una especie no de vanidad sino de herida abierta para las opiniones negativas de su obra! ¡Qué modo increíble de ponerse amargo e iracundo por esas cosas! (p. 15)

Carpentier, aunque no comparte su sensibilidad, es un gran modelo por su inteligencia:

En cambio, a don Alejo Carpentier lo veía como a muy «superior», algo así como esos poblanos a mí, que me doctoreaban. Sólo había leído El reino de este mundo y un cuento; después he leído Los pasos perdidos. ¡Es bien distinto a nosotros! Su inteligencia penetra las cosas de afuera adentro, como un rayo; es un cerebro que recibe, lúcido y regocijado, la materia de las cosas, y él las domina. Tú también, Juan, pero tú de adentro, muy de adentro, desde el germen mismo; la inteligencia está; trabajó antes y después. (pp. 11-12)

Sin embargo, la personalidad de Fuentes no acaba de convencer a Arguedas:

La última vez que vi a Carlos Fuentes, lo encontré escribiendo como a un albañil que trabaja a destajo. Tenía que entregar la novela a plazo fijo. Almorzamos, rápido, en su casa. Él tenía que volver a la máquina. Dicen que eso mismo le sucedía a Balzac y a Dostoievski. Sí, pero como una desgracia, no como una condición de la que se enorgullecieran. ¿Qué acaso no hubieran escrito lo que escribieron en otras circunstancias? Quién sabe. ¿Qué otra cosa iban a hacer con lo que tenían en el pecho? Perdonen, amigos Cortázar, Fuentes, tú mismo Mario, que estás en Londres. Creo que estoy desvariando, pretendiendo lo

mismo que ustedes, eso mismo contra lo que me siento como irritado. (p. 18)

Usa la *captatio benevolentia* para atraer la simpatía del lector, y descalifica su afirmación al decir “estoy desvariando”, pero no altera el propósito de la novela. Arguedas afirma: “*Yo vivo para escribir, y creo que hay que vivir desincondicionalmente para interpretar el caos y el orden*”. (p. 18)

El cuadro de costumbres es un género muy utilizado en la novela, pues los ambientes de la fábrica y las calles proporcionan los elementos necesarios para describir una situación atroz y repugnante, como si se tratara de una novela naturalista:

La fetidez del mar desplazaba el olor denso del humo de las calderas en que millones de anchovetas se desarticulaban, se fundían, exhalaban ese olor como alimenticio, mientras hervían y sudaban aceite. El olor de los desperdicios, de la sangre, de las pequeñas entrañas pisoteadas en las bolicheras y lanzadas sobre el mar a manguerazos, y el olor del agua que borbotaba de las fábricas a la playa hacía brotar de la arena gusanos gelatinosos; esa fetidez avanzaba a ras del suelo y elevándose. (p. 40)

El teatro aparece en los diálogos, y se explicita aún más por medio del uso de los turnos de enunciación de los zorros. El diálogo de los zorros místicos es además una buena muestra de la dialéctica del lenguaje y de la reflexión en torno a los límites del lenguaje:

EL ZORRO DE ABAJO: ¿Entiendes bien lo que digo y cuento?

EL ZORRO DE ARRIBA: Confundes un poco las cosas.

EL ZORRO DE ABAJO: Así es. La palabra, pues, tiene que desmenuzar el mundo. El canto de los patos negros que nadan en los lagos de altura, helados, donde se empoza la nieve derretida, ese canto repercute en los abismos de roca, se hunde en ellos; se arrastra en las punas, hace bailar a las flores de las yerbas duras que se esconden bajo el *ichu*, ¿no es cierto?

EL ZORRO DE ARRIBA: Sí, el canto de esos patos es grueso, como de ave grande; el silencio y la sombra de las montañas lo convierte en música que se hunde en cuanto hay.

EL ZORRO DE ABAJO: La palabra es más precisa y por eso puede confundir. El canto del pato de altura nos hace entender todo el ánimo del mundo. Sigamos. Éste es nuestro segundo encuentro [...].

EL ZORRO DE ARRIBA: Oye: yo he bajado siempre y tú has subido. Pero ahora es peor y mejor. Hay mundos de más arriba y de más abajo. El individuo que pretendió quitarse la vida y escribe este libro era de arriba; tiene aún *ima sapra* sacudiéndose en su pecho. ¿De dónde, de qué es ahora? (pp 49- 50)

De nuevo, la distancia de la tercera persona permite a Arguedas anunciar su frustración más grande: sentirse de arriba y saberse de abajo, o quizá estar escindiendo por sentirse y saberse tanto de arriba como de abajo (o ni de arriba ni de abajo): "El individuo que pretendió quitarse la vida y escribe este libro era de arriba; tiene aún *ima sapra* sacudiéndose en su pecho." Ningún ejemplo puede definir mejor dentro del texto la incomunicación entre los seres humanos, la confusión que los

apresa y la frustración de no poder evitar el círculo vicioso del lenguaje. Respecto a este diálogo, Forgues sugiere que:

El escritor establece aquí una diferencia bien neta entre el lenguaje de las palabras, incapaces en lo sucesivo de traducir el mundo en su globalidad (tiene que desmenuzar el mundo) y el lenguaje de la naturaleza que lo refleja en su integridad. Mientras que el primero debe fragmentar, partir la realidad, a imagen y semejanza de las divisiones sociales, para captarla y comprenderla, el segundo la expresa en su equilibrio ideal.²²

Las canciones y la tradición oral son elementos que Arguedas utiliza para otorgar veracidad a su relato. Otra vez, la familiaridad tiene un papel preponderante en la creación del pacto autobiográfico, pero ahora con mayor fuerza, pues semeja situaciones que el autor (y los posibles lectores) vivieron en la niñez, como las experiencias que las abuelas y las madres transmiten a los hijos. Por ejemplo, Arguedas recuerda un momento así cuando toma una droga:

Cada quien toma veneno, a sabiendas, de vez en cuando; y yo siento los efectos en estos instantes. En mi memoria, el sol del alto pueblecito de San Miguel de Obrajillo ha cobrado, de nuevo, un cierto color amarillo, semejante al de esa flor en forma de zapatito de niño de pechos, flor que crece o que prefiere crecer no en los campos sino en los muros de piedra hechos por los hombres, allá en todos los pueblos serranos del Perú. Esa flor afelpada donde el cuerpo de los moscones negrísimo, los

²²Roland Forgues, *op. cit.*, p. 70.

huayronqos, se empolva de amarillo y permanece más negro y acerado que sobre los lirios blancos. (p. 17)

A pesar de la familiaridad que podría implicar un recuerdo de este tipo, el autor necesita evocarlos con el uso de medios externos, como si sus orígenes estuvieran cada vez más lejanos.

Las epístolas son recursos que, al igual que el diario íntimo, legitiman el pacto autobiográfico de la obra. Son tres cartas que anuncian su muerte inminente, además de ser testimonio de los deseos de Arguedas para con su novela póstuma:

Si a juicio de sus asesores y de usted mismo, don Gonzalo, el relato aparece como insuficiente, deje a mi viuda que lo ofrezca a cualquier editor peruano o de otro país. Yo no dudo del valor de algunos capítulos (he alcanzado a recomponer el primero en estos días) y de la importancia documental del conjunto. No puedo aventurar un juicio definitivo, tengo dudas y entusiasmos. (p. 250)

Si la novela no fuera una unidad, ¿por qué incluir las cartas, llamándolas "Epílogo"? Al inicio de esta carta para don Gonzalo Losada, fechada en Santiago de Chile, el 29 de agosto de 1969, Arguedas señala que ha "corregido y reafirmado a mi vuelta, en Lima, el 5 de noviembre" (p. 249), lo cual confirma la consciencia que el autor tenía de la escritura.

A pesar de que ya he señalado la función de la autobiografía en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, me gustaría destacar algunas características del diario íntimo, como género diferenciado. En las escrituras del yo es muy común la inclusión de la autobiografía en el diario íntimo y

viceversa, pero su distinción del resto de la novela es lo que le da mayor veracidad. Como afirma May,

[...]los documentos adquieren a los ojos del autobiógrafo un valor persuasivo superior al de sus propios recuerdos, lo que no constituye en sí mismo garantía alguna de autenticidad. En particular el diario íntimo puede desempeñar, desde este punto de vista, un papel extremadamente ambiguo.²³

El diario íntimo es el género que puede considerarse verídico y que, apoyado en la datación y en las referencias de viajes y de personas conocidas, así como de circunstancias comprobables, obligaría al lector a aceptar el pacto autobiográfico. Pero todo esto pasa también por el artificio literario (incluyendo el supuesto registro verídico de fechas). Sin embargo, hay una búsqueda de la verdad detrás de la mentira, por lo que, después de leer en conjunto *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, no se puede afirmar que sólo los diarios son autobiográficos.

Límites de los géneros literarios. Límites del lenguaje

Como afirmaba en las primeras páginas de este trabajo, Arguedas expone la realidad más inquietante con la que se podría encontrar un hombre dentro de una sociedad: la incomunicación. Pero, ¿cómo se puede estar incomunicado si se comparte el mismo código? Arguedas propone que los géneros literarios, como sinónimo de lenguaje, son insuficientes para ex-

²³Georges May, *op. cit.*, p. 92.

presar la totalidad; experimenta con muchos de ellos sin encontrar uno que lo satisfaga. Los géneros subordinados cohesionan a los dominantes; todos son dependientes y solo se entienden como unidad, funcionan en conjunto (por eso no es incompleta, pues no se entienden por separado). Sin duda, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es un ejemplo de literatura escindida, frecuente en la segunda mitad del siglo xx. Algunas características de esta incomunicación vuelven a repetirse en la descripción de los males sociales, como la prostitución,²⁴ el desempleo, la inhumanidad del capitalismo, las ansias de una revolución (caso curioso, ya que se enuncia en boca del padre Cardozo), la locura, representada en la parodia del lenguaje político y eclesiástico (referencias veraces) que hace el loco Moncada y, nuevamente, el diálogo de los zorros místicos, culminación de la imposibilidad de comunicación y los límites de la palabra. Si leemos con cuidado, estos ejemplos podrían verse incluso como esbozos de ensayos sociológicos, lo que abriría un poco más la clasificación genérica de la obra.

El lenguaje es lineal y, como elemento común entre todos los géneros literarios, no puede abarcarlo todo. La aglomeración de recursos dentro de la novela es prueba de la imposibilidad individual de expresar su mundo en un solo género e implica que el lenguaje no es un medio de transmisión eficaz, pero es el único del que puede echar mano un escritor. Más allá del conflicto, hay una búsqueda por

rescatar la memoria colectiva y personal; sin embargo, la oralidad y la memoria que recuperan la tradición de un pueblo, paradójicamente, necesitan apoyarse en el lenguaje para su transmisión y en la escritura para su conservación y trascendencia. De ahí que Arguedas recurra a transcribir mitos y mostrar sus diarios, pues, como dice May, “el simple hecho de que la memoria sea inconstante, caprichosa e infiel es lo bastante conocido universalmente como para que aquí haga falta algo más que recordarlo”²⁵. Lengua que no es hablada o escrita, muere, de aquí la frustración de Arguedas de no poder escribir, pues significa, en última instancia, que no puede conservar su pasado, su memoria que podría ser la memoria de su pueblo. Cornejo Polar asegura que:

En los “diarios” se intenta explicar la razón de este fracaso múltiple; en especial, de la quiebra absoluta del lenguaje. Arguedas concibe la palabra como resultado de la unión entrañable del hombre con el mundo, relación que a su vez supone la naturaleza viviente del universo [...]. La escritura es, pues, un acto condicionado. Está sujeto al modo de inserción del hombre en el mundo y depende decisivamente de que la relación misma, en esencia dialogante, pueda generar un sentido legitimador de uno y otro polo y de su vínculo esencial. En otras palabras, la escritura es posible a partir de la afirmación del universo como totalidad significativa.²⁶

El Zorro de arriba y el zorro de abajo es un manifiesto de la fractura del yo con

²⁴Respecto a este tema, véase el profundo artículo de Kessel Schwartz, “The Whorehouse and the Whore in Spanish American Fiction of the 1960s”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 15 (1973), 472-487.

²⁵Georges May, *op. cit.*, pp. 89-90.

²⁶Antonio Cornejo Polar, *op. cit.*, p. 205.

relación a lo social, y la fractura del yo con la creación; por eso es una novela fragmentada, escindida. Como señala William Rowe, "las posiciones contradictorias asumidas por Arguedas en los "Diarios" reflejan el hecho que *El zorro...* constituía una etapa nueva para la cual la visión y los métodos anteriores no podían servir"²⁷. El pacto autobiográfico, advierte Cornejo Polar, tendrá un marco "referido a un vasto complejo de contradicciones"²⁸.

El aspecto psicológico enfrenta a Arguedas a una infinidad de dudas que verán la luz en un discurso crítico y angustioso de la creación literaria. Después de todo, en palabras de May, "la intimidad conduce a la universalidad"²⁹. La memoria parece agotarse, la vejez se acerca, pero lo único que queda es el testimonio de los límites de la palabra:

Parece que se me han acabado los temas que alimenta la infancia, cuando es tremenda y se extiende encarnizadamente hasta la vejez. Una infancia con milenios encima, milenio de historia de gente entremezclada hasta la acidez y la dinamita. Ahora se trata de otra cosa. (p. 81)

Ya sea por medirse en el tiempo, por encontrar el sentido de la existencia o por simple vanidad,³⁰ Arguedas asume una posición comprometedor y abierta frente a su público, a sabiendas de que el resultado pueda interpretarse mal, al igual que un zorro (llámese místico o serrano) no entiende el mensaje del otro. Su obra exterioriza la necesidad de expresar ese

todo que no ha podido expresar como él quisiera.

El zorro de arriba y el zorro de abajo es una proclamación de la existencia del ser humano, un reclamo para reconocer que detrás de un libro hay un hombre³¹ (como Arguedas advierte cuando "critica" a los escritores de su generación). Un libro no es un ser inerte, es el testimonio de la escritura, de la vida y de la creación de un autor. Empatía es la palabra clave en las escrituras del yo, sobre todo porque están condicionadas a los límites del propio lenguaje. Los límites de la autobiografía están marcados, en gran medida, por la serie de elementos extratextuales conocidos por el probable lector. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* no es una novela inconclusa, sino un manifiesto de la complejidad de las relaciones entre una sociedad en búsqueda de su identidad; un testimonio de los problemas a los que se enfrenta un autor en los procesos creativos; un ejemplo de la imposibilidad de escribir; un caso de género híbrido; una nueva propuesta de escritura del yo; una evidencia de que el lenguaje representado en los géneros literarios no es suficiente para expresar la realidad consciente e inconsciente del hombre.

Bibliografía

- Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed. Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996.
- Cornejo Polar, Antonio. *La novela peruana. Matto de Turner, López Albuja, Ale-*

²⁷William Rowe, *op. cit.*, p. 192.

²⁸Antonio Cornejo Polar, *art. cit.*, p. 301.

²⁹Georges May, *op. cit.*, p. 129.

³⁰*Ibid.*, pp. 56-71.

³¹*Ibid.*, p. 130.

- gría, Arguedas, Scorza, Ribeyro, Vargas Llosa*. Lima, Horizonte, 1989.
- _____. "Un ensayo sobre «Los zorros» de Arguedas", en José María Arguedas. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed. Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996. pp. 296-306.
- Forgues, Roland. *José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*. Lima, Horizonte, 1989.
- _____. "Por qué bailan los zorros". José María Arguedas. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed. Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996, pp. 307-315.
- Gómez Mango, Edmundo. "Todas las lenguas. Vida y muerte de la escritura en «Los Zorros» de Arguedas", en José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed. Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996, pp. 360-368.
- Hernández Coria, César Augusto. *Monteroso y las "literaturas del yo"*. Tesis para obtener el grado de Maestría. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2004.
- Huamán, Carlos. *Pachachaka: puente sobre el mundo. Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. México, El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Trad. Ana Torrent, Madrid, Megazul-Endymion, 1994.
- May, Georges. *La autobiografía*. Danubio Torres Fierro (trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [ed. or. 1979].
- Rodríguez-Luis, Julio. *Hermeneútica y praxis del indigenismo. La novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Rowe, William. *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979.
- _____. "Deseo, escritura y fuerzas productivas". José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, 2da. ed., Madrid-París-México-Buenos Aires-São Paulo-Río de Janeiro-Lima, ALLCA XX, 1996, pp. 333-340.



SERGIO ÁNGEL VÁSQUEZ GALICIA*

Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Contributions to the biography of the historian of Tetzco
Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Resumen

Este trabajo hace algunos aportes a la biografía del cronista tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. A través del comentario de textos y el análisis comparativo de fuentes primarias se revisaron los siguientes temas: sus funciones como juez gobernador; la decadencia del cacicazgo de San Juan Teotihuacan; su residencia en la Ciudad de México; la institución en la que pudo recibir educación superior; y las implicaciones de haber sido sepultado en la parroquia de Santa Catarina Mártir de la capital novohispana.

Palabras clave: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, biografía, Tetzco, juez gobernador, cacicazgo de Teotihuacan

Abstract

This work provides new clues about the biography of Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, the chronicler of Tetzco. Through the commentary of text and comparative analysis of primary sources the following topics were reviewed: his responsibilities as judge-governor; the decline of cacicazgo of San Juan Teotihuacan; his residence in Mexico City; the educational institution in which Ixtlilxóchitl possibly received higher education; and socioeconomic implications of having been buried in the parish of Santa Catarina Mar-tyr at Mexico city.

Key words: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, biography, Tetzco, Judge governor, cacicazgo of Teotihuacan

Fuentes Humanísticas > Año 27 > Número 53 > II Semestre 2016 > pp. 145-163

Fecha de recepción 07/04/15 > Fecha de aceptación 23/06/16

tlacateotl@gmail.com

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

En este artículo ofrezco algunos aportes a la biografía del historiador aculhua Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, a fin de ubicarlo de mejor forma en el contexto histórico que permite comprender el sentido de sus narraciones. Para mi propósito retomo la información estrictamente necesaria de los más recientes trabajos acerca del tema.¹ Pero para hacer realmente nuevos aportes, doy prioridad al análisis de fuentes primarias a través del comentario de textos históricos y el método comparativo documental.

Primero me centro en dos asuntos de la vida de Ixtlilxóchitl en el Aculhuacan, que considero requieren ser revisados; uno de ellos consiste en precisar las funciones que desempeñó como juez gobernador, ya que han sido confundidas con las del gobernador y esto ha dado una dimensión imprecisa de su lugar en la estructura administrativa novohispana.² El otro, particulariza su inclusión en el proceso de pérdida de privilegios que vivieron los descendientes de antiguos *pipiltin*, tomando como referencia el cacicazgo de San Juan Teotihuacan, que perteneció a su familia.³

Después, sigo los indicios de su vida en la Ciudad de México. Al respecto, las fuentes son aún más escasas y los estudios prácticamente inexistentes. No obstante, los documentos publicados por Edmundo O'Gorman en su edición de las obras del tetzcocano me permiten hacer aportes sobre tres aspectos. En primer lugar, su sitio de residencia. Suele aceptarse que vivió en la Ciudad de México,⁴ pero, según hemos podido deducir, residió en Tlatelolco; esto matiza su inclusión en la vida capitalina. En segundo lugar, me refiero a la institución en la que pudo recibir educación superior. Es común señalar que fue en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco,⁵ pero la decadencia que vivía el centro educativo en la época descarta esa posibilidad. Por último, profundizo en su situación económica al momento de fallecer, y en las implicaciones sociales de haber sido se-

⁴ En documentos de la época se afirma que Ixtlilxóchitl era residente de "la dicha ciudad de México". Véase "Diligencias sobre ser españoles los descendientes de Juan Grande, abuelo de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, y que exhiban los títulos del cacicazgo de san Juan Teotihuacan". Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O'Gorman, v. II, p. 359.

⁵ Es posible que Mariano Veytia (1718-1780) fuera el primero en señalar que Ixtlilxóchitl estudió en el Colegio de Santa Cruz. Ver Edmundo O'Gorman, *op. cit.*, v. I, pp. 214-215. Ángel María Garibay retomó esa información y fue seguido por Eugenio del Hoyo, Ignacio Dávila Garibi, Germán Vázquez Chamorro y recientemente por Pablo García. Los autores que están en contra de esa posibilidad son: Juan José Daneri, José Rubén Romero Galván, Camilla Townsend y el autor del presente texto. Véase Ángel María Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, p. 726; Eugenio del Hoyo, "Ensaño historiográfico sobre D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", p. 349; Ignacio Dávila Garibi, "Prólogo", v. I. s/p; Germán Vázquez Chamorro, "Introducción", pp. 16-19; Pablo García, *Estrategias para (des)aparecer*, p. 11; Juan José Daneri, *El agua a su molino*, pp. 44-45; Romero, *op. cit.*, p. 354, y Camilla Townsend, *op. cit.*, p. 3.

¹ Entre las mejores contribuciones a la biografía del tetzcocano están: Edmundo O'Gorman, "Estudio introductorio", v. I, pp. 1-256; Cristina Torres Pacheco, "Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, historiador tetzcocano", pp. 79-107; José Rubén Romero Galván, "Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", pp. 351-366; Camilla Townsend, "Introduction: The Evolution of Alva Ixtlilxóchitl's Scholastic Life", pp. 1-17; Amber Brain, "The Alva Ixtlilxóchitl Brothers and the Nahua Intellectual Community", pp. 201-218; y Bradley Benton, "The Outsider: Alva Ixtlilxóchitl's Tenuous Ties to the City of tetzcoco", pp. 37-52.

² Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, p. 174 y Diana Roselly Pérez Gerardo, *Garcilaso de la Vega y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, pp. 119-122.

³ Un primer acercamiento como el que proponemos en: Diana Roselly Pérez Gerardo, *op. cit.*, pp. 122-127.

pultado en la parroquia de Santa Catarina Mártir.

Datos biográficos generales

Nuestro historiador nació alrededor de 1578.⁶ Fue el segundo de cuatro hermanos: Francisco de Navas, Fernando de Alva, Luis de Alva y Bartolomé de Alva. Su padre fue el español Juan Navas Pérez de Peraleda⁷ y su madre fue Ana Cortés Ixtlilxóchitl. Por esta vía era descendiente del antiguo gobernante tetzcocano, Nezahualcóyotl.⁸ Por sus tres abuelos españoles era racialmente un castizo (ver Figura I).⁹ Su prestigioso linaje le dio acceso a ciertos cargos. De 1613 a 1622 ocupó el de juez gobernador en distintos pueblos. Posteriormente, fue intérprete en el Tribunal de Indios de la capital novohispana¹⁰ y solicitador de causas en el Ayuntamiento.

to.¹¹ El cronista del Aculhuacan tuvo tres hijos con Antonia Gutiérrez: Juan de Alva Cortés, Ana de Alva y Diego de Alva Cortés. Los dos varones fueron poseedores del cacicazgo de San Juan.

Ixtlilxóchitl murió en la Ciudad de México el 25 de octubre de 1650.¹² (Véase Figura I)

Ixtlilxóchitl, juez gobernador

El 7 de diciembre de 1612, Ixtlilxóchitl fue nombrado juez gobernador de Tetzco. De 1617 a 1618 desempeñó esta función en Tlalmanalco, y de 1620 a 1622, en Chalco.¹³ Por ello, Charles Gibson afirmó que fue una especie de “gobernador profesional”.¹⁴ De haber sido correcta esta observación, podríamos colocarlo en la más alta esfera del mando indígena, al ocupar en repetidas ocasiones el máximo cargo al que podían aspirar los naturales de estirpe. Sin embargo, Gibson no hizo distinción entre las funciones del gobernador y las del juez gobernador.¹⁵

⁶ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, p. 17.

⁷ Ixtlilxóchitl y dos de sus hermanos cambiaron el primer apellido con el que fueron bautizados (Peraleda) por “De Alva”. Según O’Gorman, posiblemente fue para identificarse con Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, duque de Alba, quien conquistara Portugal para los reyes de España en 1580. Edmundo O’Gorman, *ibid.*, v. I, pp. 17-18. Según Bradley Benton, fue por adopción del apellido de sus padrinos de bautizo. Bradley Benton, *op. cit.*, p. 43. Solamente el primogénito uso del apellido Navas de su padre, tal vez por la herencia del cacicazgo de San Juan.

⁸ Edmundo O’Gorman, “Prólogo”. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli*, p. 12.

⁹ También Bradley Benton, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰ Edmundo O’Gorman, “Estudio introductorio”, v. I, p. 27. En 1631 fue intérprete entre el juez gobernador de Calpulalpan, Antonio González, y Hernando de Torres, por el arrendamiento de unas tierras. Javier Eduardo Ramírez López, “Religión, nobleza y sociedad mestiza en Tezcoco. 1600 a 1790” (en prensa). Agradezo al autor el haberme facilitado su artículo.

¹¹ “Memoria testamentaria de Antonia Gutiérrez, esposa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, p. 390.

¹² Edmundo O’Gorman, “Estudio introductorio”, v. I, p. 36.

¹³ “Nombramiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como juez gobernador de Tetzco” y “Mandamiento del virrey Marqués de Gelves a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Que haga públicas las averiguaciones respecto a don Antonio de la Mota”. *Manuscritos de Texcoco*, pp. 14 y 16-17 y “Nombramiento de Juez Gobernador de Tlalmanalco a favor de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y prorroga por un año”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, pp. 336-337.

¹⁴ Charles Gibson, *op. cit.*, p. 174.

¹⁵ Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*, p. 371.

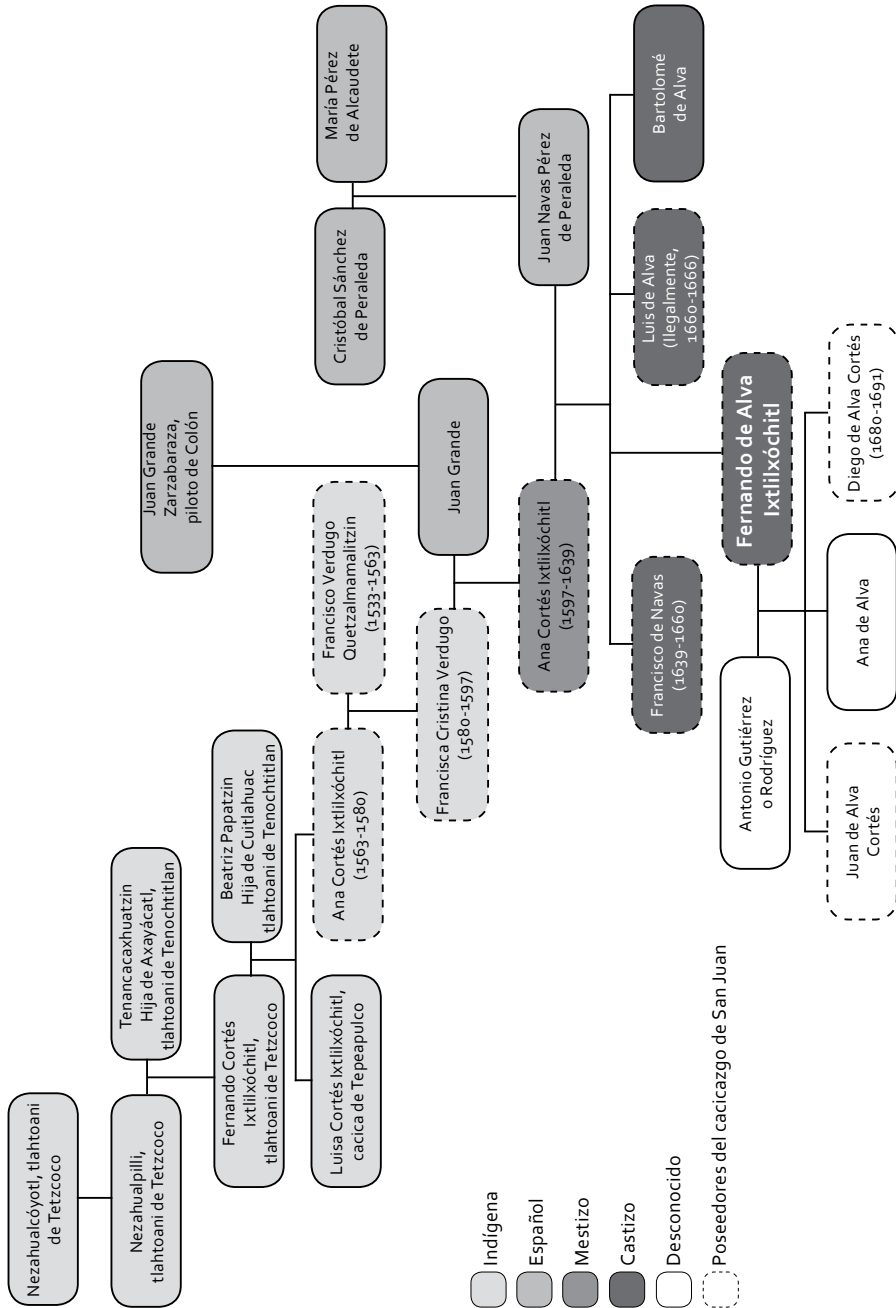


Figura I. Tomado de Sergio Ángel Vásquez Galicia, *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilóchitl a través de su memoria histórica*, p. 64.

Para describir a este último funcionario, retomaremos las atribuciones que observó Tomás Jalpa al estudiar el gobierno indígena de la región de Chalco, pues consideramos que son aplicables a las comisiones que tuvo Ixtlilxóchitl. Sobre esto volveremos más adelante. Según Jalpa, la Corona creó el cargo de juez gobernador para auxiliarse de indígenas que solucionaran “conflictos en pueblos que no eran de su comarca”¹⁶. Por ello, fue una especie de comisionado representante del gobierno virreinal. Su función era “sustituir temporalmente al gobernador en turno cuando la comunidad estuviera en desacuerdo [con su desempeño] o se hubiera presentado un problema grave”¹⁷. Únicamente los indígenas nobles podían acceder a esas tareas.

Uno de los problemas que los jueces gobernadores tuvieron que resolver con mayor frecuencia, fue el cumplimiento del pago de tributo. En efecto, cuando un pueblo se había atrasado con esta exigencia, y su adeudo era considerable, se enviaba a este comisionado para sustituir al ineficiente mandatario local y poner al día el gravamen. Generalmente, una vez que la recaudación se regularizaba, sus funciones terminaban y se procedía a la elección de un nuevo gobernador,¹⁸ sin embargo, también podía suceder que el juez se mantuviera al mando.

Otro problema que atendían, era la disputa por linderos, tal como lo hizo Juan García, originario de Cuauhtitlan, quien fue comisionado por el virrey Antonio de Mendoza (1493-1552), para zanjar las diferen-

cias entre Tlalmanalco y Amecamecan.¹⁹ Asimismo, eran enviados para resolver los conflictos de sucesión en el gobierno indígena, como lo intentó en Chalco, Andrés de Santiago Xuchitototzin, originario de Xochimilco.²⁰

Las autoridades novohispanas procuraban que quien ocupara el cargo tuviera conocimiento de la historia y linajes de su pueblo,²¹ aunque eso no garantizaba su buen desempeño cuando se trataba de una comunidad que le era ajena y cuyo sistema de elección desconocía.²² Sólo en algunos casos estos servidores tuvieron acceso a las facultades de gobierno y justicia que tenía un gobernador en forma.

Antes de proseguir, debemos acotar que la documentación de la época también atribuye las funciones antes descritas al juez indígena de residencia. Ejemplo de ello es lo que señala la relación que dejó el virrey Mendoza, a su sucesor, Luis de Velasco (1511-1564):

Yo he tenido por estilo, viendo ser conveniente y necesario, *enviar jueces indios a tomar residencia a los gobernadores y provinciales* de algunos pueblos, cuando se quejan los maceguals, y son informados que les hacen algunas fuerzas y agravios o les tienen tomadas sus tierras; para que sean desagraviados de ellos hay minuta. Solamente conviene que el término que se les diese no exceda de cien días y menos según la calidad del pueblo, y que V. S. les mande que acabados le vengan

¹⁶ *Ibid.*, p. 370.

¹⁷ *Ibid.*, p. 371.

¹⁸ *Ibid.*, p. 370.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Domingo Francisco Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Octava relación*, pp. 119-123.

²¹ Por eso Chimalpain decía que “Xuchitototzin era experimentado”. *Ibid.*, p. 177.

²² De eso acusó Chimalpain a Xuchitototzin. *Ibid.*

a dar cuenta y razón de lo que hubieren hecho, y que les tome las comisiones...²³

Sin embargo, los títulos que recibió Ixtlilxóchitl como funcionario de los tres pueblos de la Cuenca de México, fueron de juez gobernador.²⁴ Por ello, la descripción realizada por Jalpa es la pertinente para explicar su caso. Así, en Tetzcocho el cronista aculhua fue comisionado para resolver los problemas que provocó el regidor, Antonio Maldonado, en las cosas “tocantes al servicio de su Magestad, y cobranza de sus reales tributos”²⁵. En Tlalmanalco, su misión fue poner al día los gravámenes y vigilar el buen funcionamiento del servicio personal.²⁶ Y en Chalco, indagar las anomalías cometidas por el alcalde mayor, Antonio de la Mota, y su teniente, Andrés Calvo, en el repartimiento de indios.²⁷

Dos de las tres cabeceras donde Ixtlilxóchitl fue juez gobernador, le eran ajenas, y sus funciones fueron temporales y

específicas. Sólo en Tetzcocho desempeñó facultades de gobierno y justicia. Es posible que esto respondiera al respaldo que logró de las autoridades virreinales, que lo reconocieron como “legítimo sucesor de los reyes que fueron de dicha ciudad”²⁸. Por ello, el virrey Diego Fernández de Córdoba (1578-1630) ordenó a los alcaldes, regidores y naturales [de Tetzcocho] que “[le] tengan por tal Gobernador, y obedezcan y cumplan sus mandamientos”,²⁹ y le otorgó la vara de la Real Justicia.³⁰

En contraste, los nobles indígenas tetzcocanos no vieron con gusto la elección de Ixtlilxóchitl. En enero de 1613, a través del alcalde mayor, Melchor de Molina, solicitaron al virrey Fernández de Córdoba, que el noble indígena Pedro de Arellano ocupara el cargo. Para esto, alegaron que Ixtlilxóchitl era falto de brío y “no le estiman los indios ni se da maña a las cosas del servicio personal ni a la cobranza de los tributos”³¹. Bradley Benton ha mostrado que los lazos familiares de Ixtlilxóchitl con la nobleza tetzcocana en realidad fueron mínimos, y por tal motivo, a escasos 32 días de haber asumido el cargo de juez gobernador, los principales lograron que lo destituyeran.³² No obstante, las relaciones

²³ *Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria: México*, v. I, pp. 38-57. Las cursivas son mías.

²⁴ “Nombramiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como juez gobernador de Tetzcocho” y “Mandamiento del virrey Marqués de Gelves a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Que haga públicas las averiguaciones respecto a don Antonio de la Mota”. *Manuscritos de Texcoco*, pp. 14 y 17, y “Nombramiento de Juez Gobernador de Tlalmanalco a favor de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y prorroga por un año”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, p. 336.

²⁵ “Nombramiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como juez gobernador de Tetzcocho”. *Manuscritos de Texcoco*, p. 14.

²⁶ “Nombramiento de Juez Gobernador de Tlalmanalco a favor de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y prorroga por un año”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*. Edit. O’Gorman, v. II, p. 336.

²⁷ “Cédula de comisión a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, juez gobernador de Chalco, para resolver los asuntos pendientes con Antonio de la Mota, alcalde mayor, y su teniente”. *Manuscritos de Texcoco*, p. 17.

²⁸ “Nombramiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como juez gobernador de Tetzcocho”. *Manuscritos de Texcoco*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 15.

³⁰ También podría proponerse que Ixtlilxóchitl se desempeñó como juez de residencia en Tlalmanalco y Chalco, y como juez gobernador en Tetzcocho, sin embargo, insistimos en que los documentos señalan que, en los tres casos, su cargo fue el segundo.

³¹ “Expediente formado para que Pedro de Arellano retenga el título de gobernador de Texcoco, y proceda a las obligaciones que le corresponden”, Tetzcocho, 1613. AGN-México, Ramo Indiferente Virreinal, caja 3066, exp. 8, f. 1v.

³² *Ibid.*, f. 1r. También Bradley Benton, *op. cit.*, p. 46.

del aculhua con los funcionarios españoles fueron lo suficientemente sólidas para lograr nuevas comisiones en Tlalmanalco y Chalco. Incluso, posteriormente le fue otorgada una *Real cédula* que lo recomendaba para ocupar “oficios honrosos, y calificados, conforme a su calidad”³³.

Por lo anterior, podemos decir que Ixtlilxóchitl fue un hombre de confianza para las autoridades novohispanas, que recurrieron constantemente a sus servicios para resolver conflictos de gobierno y administración entre los naturales. Sus cargos de juez gobernador en Tlalmanalco y Chalco, y de intérprete y solicitador de causas en la Ciudad de México, lo situaron en el escalafón medio de la administración virreinal.³⁴ Y sus funciones en Tetzcoco sólo le permitieron un efímero asomo a la cúspide del gobierno indígena.

La decadencia del cacicazgo de San Juan Teotihuacan

En la época en que Ixtlilxóchitl redactaba sus crónicas,³⁵ los descendientes de antiguos *pipiltin* padecían la pérdida de los privilegios que las autoridades virreinales les habían concedido como pago por su ayu-

da a la naciente administración colonial.³⁶ Esta circunstancia ha sido ponderada para comprender el sentido de su producción historiográfica,³⁷ nosotros intentaremos acotar el proceso a partir de la decadencia del cacicazgo de San Juan Teotihuacan.

Guido Munch definió al cacicazgo como una institución que implicó “un ‘vínculo’ civil perpetuo, por el cual se realizaba la sucesión, posesión y disfrute de los bienes a él pertenecientes”³⁸. Su finalidad era perpetuar en una familia de reconocidos méritos el goce de las utilidades producidas por un conjunto de bienes raíces. Al definir a esta institución por la propiedad de la tierra, Munch hizo eco de los trabajos pioneros respecto al tema.³⁹ No obstante, en las primeras cinco décadas del siglo XVI, los derechos y privilegios de los caciques del centro de México sobrepasaban sus patrimonios territoriales. Éstos, como ha destacado Margarita Menegus, también implicaron el ejercicio del poder.⁴⁰ Así, después de la conquista, los gobiernos locales siguieron en manos de la élite indígena. Los antiguos *tlahtoque* fueron reconocidos por el gobierno español como “caciques y gobernadores”.⁴¹ El poder de estos funcionarios fue considerable; en ellos recayeron las tareas de gobierno, justicia y administración.⁴² Tuvieron facultades para

³³“Cédula para recomendar a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl para ocupar algún cargo”. *Manuscritos de Texcoco*, p. 16.

³⁴En algunos pueblos y ciudades, las labores de gobierno y justicia quedaron en manos de los jueces gobernadores, y por lo tanto, ese cargo era el más alto al que podía aspirar un indígena; sin embargo —como ha mostrado Tomás Jalpa—, en Tlalmanalco y Chalco, sus funciones fueron temporales y específicas, y el mandatario más importante era el gobernador. Ver Tomás Jalpa, *op. cit.*, cuadros 33, 34 y 37.

³⁵Esto sucedió entre la última década del siglo XVI y mediados del siglo XVII.

³⁶Sobre este proceso véase José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, pp. 55-73.

³⁷José Rubén Romero Galván, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, pp. 351-353.

³⁸Guido Munch, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la colonia, 1521-1821*, p. 11.

³⁹Principalmente, siguió a Gibson. Margarita Menegus Bornemann, “El cacicazgo en Nueva España”, pp. 16-17.

⁴⁰*Ibid.*, p. 27.

⁴¹Glorinela González Franco, *Tetzcoco, un siglo de vida novohispana*, p. 96.

⁴²Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, p. 37.

resolver problemas de límites de tierras y aprovecharon la vara de justicia para hacer averiguaciones sobre posibles revueltas de indios.⁴³ Sus prerrogativas incluyeron: la exención de pago tributario y de servicio personal;⁴⁴ la percepción de cierto tributo tasado por la Real Audiencia;⁴⁵ el derecho de oficiar a la máxima autoridad del virreinato, y de llevar sus peticiones ante el rey;⁴⁶ la posesión de un fuero especial,⁴⁷ podían vestir como españoles, portar arma, montara caballo, ostentarescudo de armas y otros ornamentos que visual, y socialmente, los distinguían de los macehuales.⁴⁸ Sin embargo, la situación de los caciques-gobernadores del centro de México cambió dramáticamente desde la sexta década del siglo XVI, cuando la instauración de la Alcaldía Mayor⁴⁹ y del Ca-

bildo Indígena⁵⁰ provocó que les fueran retiradas ciertas atribuciones de gobierno y justicia,⁵¹ que fueron desempeñadas por alcaldes y regidores, e incluso retiradas en su totalidad, cuando un linaje ajeno al cacicazgo logró hacerse del gobierno.

Menegus también ha destacado que, a diferencia del mayorazgo, no existieron cédulas de fundación del cacicazgo.⁵² Por tal motivo, reconstruir su historia y funcionamiento –dice la autora– demanda

encargaba de administrar justicia, pues era juez tanto de lo civil como de lo criminal. Además inspeccionaba la construcción y el buen funcionamiento de calles, mercados y carnicerías. Sus labores fiscales eran la recaudación de tributos y las administrativas daban prioridad a ordenar y vigilar la construcción y mantenimiento de obras públicas. Algunos funcionarios menores de esta institución fueron: el teniente o lugar teniente de alcalde mayor, el alguacil mayor, el escribano público, el intérprete y el juez de obrajos. Glorine-la González Franco, *op. cit.*, pp. 71-92.

⁴³Silvio Zavala y José Miranda, "Instituciones indígenas en la colonia", v. I, pp. 105-106.

⁴⁴En 1578 algunos tetzcocanos argumentaban su descendencia de Nezahualcōyotl para que "siendo tales (*pipiltin*) no los echen" al servicio personal. "Petición de algunas personas manifiestas como descendientes de Nezahualcoyotzin para no prestarse a los servicios personales", Tetzco. 1578. AGN-México, Ramo Indiferente Virreinal, caja 3269, exp. 21, f. 1.

⁴⁵Silvio Zavala y José Miranda, *op. cit.*, v. I, p. 105.

⁴⁶Así sucedió con Hernando Pimentel y Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin. Véase "Carta en que el rey Carlos V otorga a Hernando Pimentel y su familia licencia para usar las armas del conde de Benavente". *Manuscritos de Texcoco*, pp. 6-7, y "Carta de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitli al rey Felipe II, sin lugar ni fecha". *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, pp. 201-202.

⁴⁷"Su tribunal era la Audiencia y no podían ser aprehendidos por los jueces ordinarios, salvo por delito grave". Silvio Zavala y José Miranda, *op. cit.*, v. I, p. 105.

⁴⁸José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, p. 64.

⁴⁹En Tetzco. residía un alcalde mayor que tenía bajo su jurisdicción a Teotihuacan. Éste rendía cuentas al virrey a través de la Audiencia de México y se

⁵⁰En el ámbito del gobierno indígena la Corona implantó el llamado régimen municipal. La entrada en vigor de este sistema significó que los pueblos de indios pasaran de "pueblos señoríos", gobernados por un cacique, a "pueblos concejo", gobernando por un organismo colectivo: el cabildo. En San Juan Teotihuacan el Cabildo Indígena comenzó a funcionar desde 1556 y estuvo formado por naturales de linaje ajeno al cacicazgo. Sus funcionarios fueron: el gobernador, encargado de regir, administrar justicia y presidir el cabildo; los alcaldes ordinarios, que tuvieron funciones judiciales; los regidores, encargados de la administración; el alguacil mayor, que se desempeñó como policía; los mayordomos, que velaban por los fondos públicos, etc. El cabildo también tenía la obligación de vigilar el cumplimiento del pago de tributo y el repartimiento de indios. Estas funciones se realizaban yuxtapuestas con la Alcaldía Mayor. Guido Munch, *op. cit.*, pp. 14-15, y Silvio Zavala y José Miranda, *op. cit.*, v. I, pp. 144-149.

⁵¹William Taylor ha mostrado que este proceso fue distinto en otros lugares de la Nueva España, como en Oaxaca, en donde la nobleza indígena mantuvo una fuerte presencia política y económica hasta el siglo XVIII. Tomado de Margarita Menegus Bornemann, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁵²*Ibid.*, p. 15.

ceñirnos a la documentación disponible.⁵³ Tomando esto en cuenta, podemos decir que la historia del cacicazgo de San Juan Teotihuacan comienza en 1533, con la *Real cédula* que reconoció a Quetzalmamalitzin Huetzin, de nombre cristiano Francisco Verdugo, como cacique-gobernador de Teotihuacan. Este noble indígena se casó con Ana Cortés Ixtlilxóchitl, hija de Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, gobernante de Tetzaco.⁵⁴

Además de regir e impartir justicia, Verdugo tuvo numerosos privilegios. En primer lugar, el goce de sus tierras patrimoniales, las cuales tuvieron su origen en las *pillalli*, o tierras de los pillis, de la época prehispánica, y entre las que se incluyeron, las que adquirió en dote al casarse con Ana Cortés.⁵⁵ Sobre éstas, la *Relación del señorío de Teotihuacan* señala:

[...] y le hizo merced de todas las tierras de este pueblo, y de los vasallos q[ue] vivian en las tierras nombradas *yaotlalli* q[ue] se havia adjudicado el s[eñor] Nezahualcoyotl q[uan]do los vencio, y las tierras de las milpas del s[eñor] Yxtlilxochitl q[ue] tambien se le entreguen a la s[eñor]a d[oña] Ana.⁵⁶

Además, pudo gozar del fruto de las tierras señoriales, es decir, del que se obtenía de las antiguas *tecpantlalli* (tierras para el mantenimiento de la gente del *tecpan*) y *tlatocatlalli* (tierras para el mantenimiento del *tlahtoani*).⁵⁷

El cacique-gobernador de San Juan recibió tributo durante algún tiempo. En 1559 Yacapitzáhuac, gobernante sujeto a esta cabecera, querelló contra Verdugo con el objeto de repartir las tierras del cacicazgo entre los principales. Después de las diligencias, el virrey Mendoza mandó que los pueblos tributarios:

[...] todos los dias le diesen al s[eñor] d[o]n Fran[cis]co quatrocientos cacaoas, dos gallinas, un cagete de chiltecpin, un cagete de tomates menudos, un cagete de pepitas, cien chiles anchos, una medida de sal, una carga de leña de encino, una rueda de ocote, diez molenderas, diez leñeros [...] por decreto de su excelencia se mandó q[ue] todo este tributo se le diese al s[eñor] d[o]n Fran[cis]co y le sirviesen como lo havian hecho con sus antepasados[...].⁵⁸

Como podemos notar, el tributo que recibía Verdugo era considerable, tanto así que el encomendero del pueblo, Alonso de Bazán, también le “movió pleito” porque “quería q[ue] a sus casas pagasen tambien tributo [...], y mandó la R[ea] Aud[ienci]a q[ue] se estubiese como se estaba, y pagasen y sirviesen a d[o]n Fran[cis]co como s[iem]pre”.⁵⁹

Otra prerrogativa del cacique de Teotihuacan fue portar escudo de armas. En su solicitud, Verdugo argumentó tres puntos: su antiguo linaje, su ayuda en la conquista de México y su conversión al cristianismo. Éstos quedaron plasmados en el diseño de su divisa (Figura II). En el cuartel superior derecho pidió se le concediera un

⁵³*Ibid.*, p. 16.

⁵⁴Guido Munch, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁵*Ibid.*, p. 12.

⁵⁶*Los primeros señores de Teotihuacan y sus comarcas*, f. 4v. Las *yaotlalli* son las “tierras del enemigo”, es decir, las adquiridas mediante guerra.

⁵⁷Guido Munch, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁸*Los primeros señores de Teotihuacan y sus comarcas*, f. 5r.

⁵⁹*Ibid.*, f. 6r.

águila rampante negra, y en el izquierdo un sol, "en memoria de la luz que con la fe de Jesucristo cobró esta Nueva España"⁶⁰. También aludió al carácter guerrero de sus antepasados, solicitando "por orlas las espadas y piernas como están figuradas en dicho escudo"⁶¹. Y por último, pidió una "divisa encima del tinble de un león de oro rampante"⁶², que representaba la ayuda prestada por los tetzcocanos en la conquista.⁶³

Con el incremento de funcionarios españoles en la administración novohispana, estas prerrogativas también fueron anuladas.⁶⁴ Las concesiones de escudos de armas a los caciques prácticamente desaparecieron para principios del XVII. Sumado a esto, cuando Ana Cortés Ixtlilxóchitl (esposa de Verdugo) quedó a la cabeza del cacicazgo (1563), las funciones de gobierno fueron definitivamente retiradas.⁶⁵ No obstante, donde se manifiesta con mayor nitidez el proceso de pérdida de privilegios, es en el tributo. Ya vimos lo copioso que fue para Verdugo. Pero, posteriormente, el virrey Gastón de Peralta (1510-1587) ordenó que el pago anual para Ana Cortés fuera de 60 gallinas, una



Figura II. Escudo de Francisco Verdugo.
Tomado de *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*.

molendera y un leñero.⁶⁶ La dádiva se mantuvo en 1580, una vez que el patrimonio pasó a su hija Francisca Cristina Verdugo (abuela de nuestro historiador), pero en 1597, cuando llegó a manos de Ana Cortés Ixtlilxóchitl (madre del cronista), la molendera y el leñero fueron retirados. En el transcurso de cuarenta años, el privilegio casi fue anulado. Desde entonces, la preocupación de los caciques de San Juan fue preservar sus tierras.

En las ocasiones en que Yacapitzáhuac disputó con Verdugo, las autoridades virreinales resolvieron a favor del último. Para poner punto final a este conflicto, decidieron que "ni él (Yacapitzáhuac), ni otro qualq[ui]e le pusiese pleito, so pena de cinquenta pesos p[ar]a la cámara de s[u] m[ajestad] y destierro al q[ue] quebrantase"⁶⁷. Pero los intentos de los nobles indí-

⁶⁰Carta de don Francisco Verdugo Quetzalmamallitli al rey Felipe II, sin lugar ni fecha". *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, pp. 201-202.

⁶¹*Ibid.*, p. 201.

⁶²*Ibid.*, pp. 201-202.

⁶³Para el estudio de otros escudos de armas otorgados a nobles indígenas, véase: *Los escudos de armas indígenas. De la colonia al México independiente*, Edit. María Castañeda de la Paz y Hans Roskamp. También, María Castañeda de la Paz y Miguel Luque Talaván, "Heráldica indígena. Iconografía tipo códice en los escudos de armas tepanecas", pp. 70-75.

⁶⁴José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, p. 61.

⁶⁵Guido Munch, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁶*Los primeros señores de Teotihuacan y sus comarcas*, f. 6v.

⁶⁷*Ibid.*, f. 5v.

genas por apropiarse de las tierras no menguaron. Con el fallecimiento de Verdugo, su esposa Ana Cortés y, posteriormente, su hija Francisca Cristina, enfrentaron el problema. En ambos casos, los *pipiltin* argumentaban “q[ue] a ellos pertenecían las tierras nombradas *tlatocatlalli*, y las de *tecpantlalli*, y q[ue] querían repartírselas”⁶⁸. La Real Audiencia decidió que Francisca Cristina era la legítima heredera y dispuso “graves penas q[ue] se les impusieron a los principales p[ar]a q[ue] no le volvieran a poner pleito”⁶⁹.

En 1597 tocó a la madre de nuestro historiador, heredar y defender las tierras, que ya habían sido invadidas por españoles, pillis y macehuales.⁷⁰ En 1610 su esposo, Juan Navas Pérez, solicitó amparo al virrey Luis de Velasco (1539-1617) para proteger el cacicazgo. Al año siguiente, Ixtlilxóchitl entró en la querrela como representante de sus padres.⁷¹ En julio de 1611, el cronista se encargó de organizar la “Probanza de doña Ana Cortés”⁷². En su “Informe testimonial” trece personas dieron fe de la legítima posesión del cacicazgo, así que el justicia mayor de San Juan determinó que “amparaba y amparó al dicho Juan de Peraleda y a la dicha doña Ana Cortés” y que “ninguna persona les perturben ni desposean”.⁷³ Pero en 1643 nuevamente se cuestionó la posesión del

cacicazgo. En esa ocasión, cinco personas, seguramente indígenas principales, en nombre de los “labradores y vecinos” de San Juan, pidieron al virrey García Sarmiento de Sotomayor (?-1659) que ordenara medir las tierras de doña Ana Cortés. Lo que pretendían era reclamar las de “sobras y demasías” para repartirlas “a los más cercanos y linderos con toda igualdad”.⁷⁴ También reclamaron que doña Ana exhibiera los títulos del cacicazgo, pues la acusaban de ser española, lo mismo que a su esposo. Cuando las autoridades dieron inicio a las averiguaciones, Ixtlilxóchitl vivía en la Ciudad de México (Tlatelolco) y tenía en su poder los títulos.⁷⁵ Cuatro testigos fueron interrogados; dos de ellos, Diego Delgadillo y Jerónimo Martínez, reconocieron a los hijos de Ana Cortés y Juan Navas como españoles; los dos restantes, Juan de Chávez y Diego de Yebra (cuñado de Ixtlilxóchitl), insistieron en la sangre indígena de la cacica e identificaron a sus hijos como castizos.⁷⁶ Después de presentar los títulos y la probanza, Ana Cortés pidió ser avalada como legítima poseedora, pues, aunque su padre y abuelo fueron españoles, no venía “por esa línea el dicho cacicazgo sino de madre”⁷⁷. El pleito continuó, pero los documentos no llegaron a nosotros. Pese a ello, sabemos que dos hijos de Ixtlilxóchitl, Juan de Alva y Diego de Alva, tomaron posesión del patrimonio y, aunque notablemente disminuido, el cacicazgo se mantuvo en su familia durante largo tiempo.

⁶⁸*Ibid.*, f. 6v. Las *tlatocatlalli* son las tierras de los *tlahtoque*, o gobernantes, y las *tecpantlalli*, las tierras del *tecpán*, donde se encontraban los funcionarios administrativos.

⁶⁹*Ibid.*

⁷⁰“Diligencias de información y probanza de doña Ana Cortés Ixtlilxóchitl”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, p. 294.

⁷¹La documentación puede ser consultada en *Ibid.*, v. II, apéndices 5, 8 y 16.

⁷²“Diligencias de información y probanza...” *Ibid.*, v. II, pp. 295-301.

⁷³*Ibid.*, v. II, pp. 332 y 333.

⁷⁴“Diligencias sobre ser españoles los descendientes de Juan Grande...”. *Ibid.*, v. II, p. 355.

⁷⁵*Ibid.*, v. II, p. 357.

⁷⁶*Ibid.*, v. II, p. 358-362.

⁷⁷*Ibid.*, v. II, p. 364.

Ixtlilxóchitl en la Ciudad de México

El 19 de julio de 1596 Francisca Verdugo dictó ante escribano real su carta testamentaria. En ella se reconoció como “vecina de esta ciudad de México”⁷⁸ y declaró haber edificado “las casas en que al presente vivo que son en esta ciudad, en el barrio de San Ana, las cuales labramos y edificamos el dicho Juan Grande, mi marido e yo”⁷⁹. Esta propiedad, ubicada en el barrio de Santa Ana Atenantitech, en Tlatelolco,⁸⁰ fue heredada por la madre de Ixtlilxóchitl en 1594,⁸¹ y desde ahí nuestro historiador formó parte de la vida de la Ciudad de México.⁸²

Ixtlilxóchitl debió recibir educación superior, la complejidad de sus obras así lo sugiere.⁸³ Seguramente eso sucedió alrededor de 1592, cuando su padre, Juan Navas Pérez, era maestro de obras del Cabillo de la capital y estaba encargado de la distribución de agua en el barrio de Santiago Tlatelolco.⁸⁴ En la Ciudad de México, Juan Navas y Ana Cortés contaron con varias posibilidades para que sus hijos re-

cibieran instrucción. Seguramente esa fue una prioridad, pues en su memoria testamentaria el padre dejó constancia de su interés porque alguno de sus hijos fuera sacerdote.⁸⁵ Para esto fundó una capellanía que fue aprovechada por Bartolomé de Alva, hermano menor de Ixtlilxóchitl.⁸⁶

Sin embargo, no contamos con documentación que esclarezca cuál fue el centro educativo al que ingresó el cronista tetzcocano. Ante ello, realizaremos un ejercicio de inferencia a partir de las posibilidades existentes en su contexto. Una de ellas es que se educara en la Real Universidad de México. Bartolomé, a pesar de ser castizo, pudo ingresar y recibirse en 1622 como Bachiller en Artes.⁸⁷ Su preparación le permitió redactar un *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana* y traducir al náhuatl: *La madre de la mejor*, de Félix Lope de Vega; *El gran teatro del mundo*, de Pedro Calderón de la Barca; y *El animal propheta y dichoso patricida*, de Antonio Mira de Amescua.⁸⁸

Las instituciones jesuitas fueron otra opción educativa entre españoles y criollos. Para las primeras décadas del siglo XVII ya se encontraba establecido el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Ahí se impartían clases que tenían como obje-

⁷⁸Testamento de doña Francisca Verdugo, abuela de Alva Ixtlilxóchitl”. *Ibid.*, v. II, p. 287.

⁷⁹*Ibid.*, v. II, p. 289.

⁸⁰Este barrio se ubicaba en el cruce de la acequia de Tezontlalli, que separaba a México de Tlatelolco, y la calle de Santo Domingo, que salía de la capital por el norte hacia el Tepeyac.

⁸¹Testamento de Juan Pérez de Peraleda, padre de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, p. 340.

⁸²La esposa de Ixtlilxóchitl aún vivía ahí en 1680, cuando dictó su “Memoria testamentaria”. “Memoria testamentaria de Antonia Gutiérrez, esposa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”. *Ibid.*, v. II, p. 390.

⁸³La instrucción recibida en escuelas tetzcocanas de primeras letras no hubiera sido suficiente para redactar sus obras.

⁸⁴Cristina Torales Pacheco, *op. cit.*, p. 84.

⁸⁵Sergio Ángel Vásquez Galicia, *op. cit.*, p. 136, y Camilla Townsend, *op. cit.*, p. 3.

⁸⁶Con anterioridad la tía abuela de Ixtlilxóchitl, Marina Navas, fundó otra para el historiador aculhua. “Testamento de Juan Pérez Peraleda, padre de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, p. 341.

⁸⁷Tara Malanga, *Spanish Theater and a New Religion in New Spain: Don Bartolomé de Alva’s Mexican Catholicism*, p. 22.

⁸⁸Las tres traducciones fueron publicadas en: *Spanish Golden Age Drama in Mexican Translation. Para un estudio sobre la relación entre el trabajo intelectual de Ixtlilxóchitl y su hermano Bartolomé de Alva*, véase Amber Brian, *op. cit.*

tivo proporcionar formación a quienes pretendían ingresar a la Compañía de Jesús, sin embargo, “la clases inferiores, abiertas a cualquiera que lo deseara, tuviera o no vocación religiosa, son las que dieron el tono de la educación en aquella época”⁸⁹. Éstas incluían: gramática, retórica y dialéctica (*Trivium*), y eran indispensables para obtener algún cargo administrativo. En el primer curso del plan de estudios los jesuitas también enseñaban rudimentos de latín a los niños no menores de siete años que supieran leer y escribir. Después, pasaban a los cursos de gramática latina, poesía y, finalmente, filosofía y teología.⁹⁰

Por su parte, el Colegio de San Gregorio, también fundado por los jesuitas, era el centro educativo destinado a los naturales de rancio linaje más importante de la capital,⁹¹ empero, existen elementos que nos llevan a pensar que nuestro historiador no se educó en ese tipo de colegios, por ejemplo: su condición de castizo, que le permitía moverse en un ámbito español y criollo; el hecho de que su hermano fuera alumno de la Universidad; los cargos administrativos a los que tuvo acceso; y el interés familiar porque fuera sacerdote. Por esto, una institución jesuita, destinada a españoles y criollos, es más plausible. La preparación que ahí pudo obtener explicaría su inclinación por redactar obras como *el Romance del rey don Sancho* o *El cerco*

de Zamora.⁹² También debemos tomar en cuenta que su hermano Bartolomé tuvo una estrecha relación con jesuitas. No sólo dictaminó el *Arte de la lengua mexicana* del padre Horacio Carochi, rector del Colegio de San Pedro y San Pablo, a quien manifestó “la admiración a su alabanza”⁹³, también le dedicó su traducción de *La madre de la mejor*. Y la misma atención tuvo para el jesuita Jácome Basilio, a quien dedicó su traducción de *El gran teatro del mundo*.⁹⁴

Por último, referiremos algunos aspectos de la situación económica y social en que se encontraba el historiador tetzcocano al momento de su deceso. Por las pesquisas de O’Gorman en el archivo parroquial de Santa Catarina Mártir, sabemos que fue sepultado ahí, en la capilla de la Preciosa Sangre de Cristo.⁹⁵ Santa Catarina, Virgen y Mártir, fue una de las principales devociones de su familia. Su abuela, que fue sepultada en la iglesia de Santiago Tlatelolco, pidió a sus albaceas que su cuerpo fuera acompañado “por los curas de la parroquia de la Señora Santa Catalina de esta ciudad...”⁹⁶ Y su padre dejó instrucciones para que sus exequias incluyeran cuatro misas rezadas “en la iglesia y parroquia de Santa Catarina Mártir”⁹⁷. Fieles a la devoción familiar, Ixtlilxóchitl y

⁸⁹Elsa Cecilia Frost, “Los colegios jesuitas”, pp. 311-312.

⁹⁰*Ibid.*, p. 313.

⁹¹Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, p. XV. Otros dos colegios jesuitas del momento fueron el de Pátzcuaro, Michoacán, y el de san Martín en Tepotzotlán. Dorothy Tanck de Estrada, “Colegios para indios en la Nueva España”, pp. 643-647.

⁹²“Poesías de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, pp. 267-274.

⁹³Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, p. 6.

⁹⁴*Spanish Golden Age Drama in Mexican Translation*, pp. 57 y 321.

⁹⁵Registro de la partida de entierro de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, p. 370.

⁹⁶“Testamento de doña Francisca Verdugo, abuela de Alva Ixtlilxóchitl”, *Ibid.*, v. II, p. 287.

⁹⁷“Testamento de Juan Pérez de Peraleda, padre de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”. *Ibidem*, v. II, p. 338.

su esposa dispusieron ser inhumados en Santa Catarina,⁹⁸ una parroquia creada para atender las necesidades espirituales de los españoles y de la población no indígena de México.⁹⁹

Es posible que nuestro cronista no gozara de una buena situación económica al final de su vida. Su registro de defunción, hallado en los libros de la parroquia, dice que “no testó ni dejó misas”¹⁰⁰. Esta precaria situación es confirmada por la “Memoria testamentaria” de su esposa, quien señaló “hallarse sumamente pobre que no tiene ningunos bienes ni caudal de que poder hacer testamento”¹⁰¹. A pesar de su infortunio, ambos fueron sepultados en la capilla de la Preciosa Sangre, así que seguramente formaron parte de la cofradía consagrada a su nombre, por eso el registro de partida de Antonia Gutiérrez menciona que “fue hermana”¹⁰².

La cofradía de la Preciosa Sangre era una de las más ricas de Santa Catarina. Fue fundada por peninsulares y criollos y, como todas las corporaciones de su tipo, contaba con una estricta estratificación, basada en “la posición social y económica de sus miembros”¹⁰³. En Santa Catarina, la gente común era sepultada en el cemen-

terio, pero la acaudalada, además de que contaba con exequias públicas que incluían un acompañamiento de hasta 30 personas, con cruz alta, misa de cuerpo presente y ofrenda, se inhumaba dentro del templo, en la capilla de la congregación. Quienes accedían a este privilegio eran los bienhechores o fundadores de la misma, y tenían garantizado un lugar para su mujer e hijos legítimos.¹⁰⁴

La honra fúnebre de Antonia Gutiérrez fue pública e incluyó “Diez acompañados y cruz alta”¹⁰⁵. Esto sugiere que, en algún momento, ella e Ixtlilxóchitl formaron parte de la gente acaudalada de Santa Catarina. La pertenencia del cronista a una cofradía no es un evento extraordinario, ésta fue una práctica común entre los novohispanos. Lo que sí es significativo, porque de alguna manera se reflejó en su producción historiográfica, es que no siempre gozó de una buena situación económica.

Para terminar

Los distintos aspectos de la vida de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl que hemos revisado, arrojan las siguientes observaciones: como funcionario público, sus cargos lo mantuvieron en el escalafón medio de la administración novohispana, y sólo de forma efímera pudo alcanzar la cúspide de esta estructura; las ventajas económicas, políticas y sociales que dicha posición pudo ofrecerle, se vieron afectadas por el proceso de pérdida de privilegios que vivió la nobleza indígena de su

⁹⁸ Ver “Memoria testamentaria de Antonia Gutiérrez, esposa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”. *Ibid.*, v. II, p. 390.

⁹⁹ Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México. 1568-1820*, pp. 19-21.

¹⁰⁰ “Registro de la partida del entierro de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. II, p. 370.

¹⁰¹ “Memoria testamentaria de Antonia Gutiérrez, esposa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, *Ibid.*, v. II, p. 390.

¹⁰² “Registro de partida de Antonia Gutiérrez”. *Ibid.*, v. I, p. 40.

¹⁰³ Sólo la cofradía de Santa Catarina podía competir con la suntuosidad de la Preciosa Sangre. Pescador, *op. cit.*, p. 27, 299 y 308.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 288.

¹⁰⁵ “Registro de partida de Antonia Gutiérrez”. Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edit. O’Gorman, v. I, p. 40.

tiempo, esto no sólo se reflejó en la decadencia del cacicazgo familiar y en sus circunstancias económicas al momento de fallecer, sino también, en el contenido de sus crónicas.

Por otra parte, aunque el historiador tetzcocano no fue “un gobernante profesional”, el acceso a distintos oficios apoya los indicios que se tenían acerca de su buena relación con las autoridades españolas, aunque no podemos decir lo mismo de su vínculo con la nobleza tetzcocana. A pesar de ello, Ixtlilxóchitl estuvo en contacto constante con los *pipiltin* de diversos pueblos. Esta circunstancia, sumada a su condición de castizo, debió permitirle vivir en un barrio indígena en México (Santa Ana Atenantitech) y, al mismo tiempo, tener acceso a la educación y prácticas religiosas de criollos y españoles.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*. 3a edición. México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Brian, Amber. “The Alva Ixtlilxochitl Brothers and the Nahua Intellectual Community”. *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*. Jongsoo Lee y Galen Brokaw, Boulder, University Press of Colorado, 2014.
- Carochi, Horacio. *Arte de la lengua mexicana*. Miguel León-Portilla (introd.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigación Filológicas, 1983.
- “Carta de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitli al rey Felipe II, sin lugar ni fecha”, en *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. Emma Pérez Rocha y Rafael Tena (comp.). México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- “Carta en que el rey Carlos V otorga a Hernando Pimentel y su familia licencia para usar las armas del conde de Benavente”, en *Manuscritos de Texcoco*. Antonio Peñafiel (comp.). México, Innovación, 1979.
- “Cédula de comisión a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, juez gobernador de Chalco, para resolver los asuntos pendientes con Antonio de la Mota, alcalde mayor, y su teniente”, en *Manuscritos de Texcoco*. Antonio Peñafiel (comp.). México, Innovación, 1979.
- “Cédula para recomendar a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl para ocupar algún cargo”, en *Manuscritos de Texcoco*. Antonio Peñafiel (comp.). México, Innovación, 1979.
- Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, Domingo Francisco. *Octava relación*. José Rubén Romero Galván (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1983.
- Dávila Garibi, Ignacio. “Prólogo”. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. 2a edición. Vol 1. Notas Alfredo Chavero. México, Editora Nacional, 1965.
- “Diligencias de información y probanza de doña Ana Cortés Ixtlilxóchitl”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 2. Edit. Edmundo O’Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

- "Diligencias sobre ser españoles los descendientes de Juan Grande, abuelo de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, y que exhiban los títulos del cacicazgo de san Juan Teotihuacan", en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 2. Edit. Edmundo O'Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Frost, Elsa Cecilia. "Los colegios jesuitas". *Historia de la vida cotidiana en México*. Vol. II. Antonio Rubial (coord.). México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2005.
- Garibay Kintana, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. Miguel León-Portilla (pról.). México, Porrúa, 1992.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. 7a edición. Julieta Campos (trad.). México, Siglo XIX, 1983.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1989.
- González Franco, Glorinela. *Tetzco, un siglo de vida novohispana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1974.
- Jalpa Flores, Tomás. *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Los escudos de armas indígenas. De la colonia al México independiente*. María Castañeda de la Paz y Hans Roskamp (eds.). Michoacán, El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013.
- Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria: México*. Lewis Hanke (ed.), Celso Rodríguez (colab.). Madrid, Atlas, 1976.
- "Mandamiento del virrey Marqués de Gelves a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Que haga públicas las averiguaciones respecto a don Antonio de la Mota", *Manuscritos de Texcoco*. Antonio Peñafiel (comp.). México, Innovación, 1979.
- Menegus Bornemann, Margarita. "El cacicazgo de Nueva España". *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. México, Plaza y Valdés-Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios sobre la Universidad, 2005.
- "Memoria testamentaria de Antonia Gutiérrez, esposa de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 2. Edit. Edmundo O'Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Munch, Guido. *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la colonia. 1521-1821*. México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones Superiores, 1976.
- "Nombramiento de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como juez gobernador de Tetzco", en *Manuscritos de Texcoco*. Antonio Peñafiel (comp.). México, Innovación, 1979.
- "Nombramiento de Juez Gobernador de Tlalmanalco a favor de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y prorroga por un año", Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 2. Edit. Edmundo O'Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México-

- Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- O’Gorman, Edmundo. “Prólogo”. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli, 1402-1472*. Edmundo O’Gorman (introd). México, Gobierno del Estado de México, 1972.
- _____. “Estudio introductorio”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol.1. Edit. Edmundo O’Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Pérez Gerardo, Diana Roselly. *Garcilaso de la Vega y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Elementos de criollismo en dos proyectos historiográficos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2009.
- Pescador, Juan Javier. *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*. México, El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, 1992.
- “Poesías de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl” en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 2. Ed.] mundo O’Gorman (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Ramírez López, Javier Eduardo. “Religión, nobleza y sociedad mestiza en Tezcoco 1600 a 1790”. *Historia mínima de Texcoco*. Coord. Javier Eduardo Ramírez López. Texcoco, Centro de Estudios Históricos y Sociales de Texcoco “Lorenzo Boturini Benaduci” A.C. (en prensa).
- “Registro de partida de Antonia Gutiérrez”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 1. Edmundo O’Gorman (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- “Registro de la partida del entierro de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol.2. Edit. Edmundo O’Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Romero Galván, José Rubén. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- _____. “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Historiografía novohispana de tradición indígena*. José Rubén Romero Galván (coord.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- Spanish Golden Age Drama in Mexican Translation. Nahuatl Theater*. Edits. Sell Barry D., Louise M. Burkhart y Elizabeth R. Wright. Oklahoma, Norman/University of Oklahoma Press, 2008.
- Tanck de Estrada, Dorothy. “Colegios para indios en la Nueva España”. *Del tiempo y de las ideas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- “Testamento de doña Francisca Verdugo, abuela de Alva Ixtlilxóchitl”, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 2. Edit. Edmundo O’Gorman.

- México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- "Testamento de Juan Pérez de Peraleda, padre de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*. Vol. 2. Edmundo O'Gorman (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Torales Pacheco, Cristina. "Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, historiador tetzcocano". *Historia general de Estado de México*. Vol. II. Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (coords.). Estado de México, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, 1998.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- Vázquez Chamorro, Germán. "Introducción". Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Historia de la nación chichimeca*. Germán Vázquez Chamorro (ed.). Madrid, Historias 16, 1985.
- Zavala, Silvio y José Miranda. "Instituciones indígenas en la colonia". Alfonso Caso et. al. *La política indigenista en México. Métodos y resultados*. Vol. 1. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1991.

Hemerografía

- Hoyo, Eugenio del. "Ensayo historiográfico sobre D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl". *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, núm. 4, tomo XV, México, octubre-diciembre de 1957, pp. 339-360.
- Castañeda de la Paz, María y Miguel Luque Talaván, "Heráldica indígena. Iconografía tipo códice en los escudos de armas tepanecas". *Arqueología Mexicana*, núm. 105, México, septiembre-octubre de 2010, pp. 70-75.

Cibergrafía

- Benton, Bradley, "The Outsider: Alva Ixtlilxóchitl's Tenuous Ties to the City of Tetzcoco". <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877250> [Consulta 24 de abril de 2015].
- Daneri, Juan José. *El agua a su molino. Tres historiadores novohispanos y sus crónicas en castellano*. <http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/50931/49061> [consulta 30 de marzo de 2015].
- García, Pablo. *Estrategias para (des)aparecer: La historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la colonización criolladelpasadoprehispánico*. <https://scolarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/7089/umi-indiana1280.pdf?sequence=1> [consulta 1 de agosto de 2011].
- Los primeros señores de Teotihuacan y sus comarcas*. <http://amoxcalli.org.mx/facsimilarPaleografia.php?id=242> [consulta 1 de diciembre de 2012].
- Malanga, Tara. *Spanish Theater and a New Religion in New Spain: Don Bartolomé*

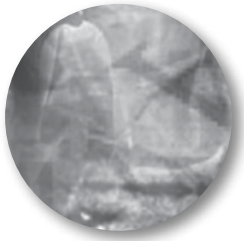
de Alva's Mexican Catholicism. <http://history.rutgers.edu/honors-papers-2010/219-spanish-theater-and-a-new-religion-in-new-spain/file> [consulta 10 de noviembre de 2012].

Townsend, Camila. "Introduction: The Evolution of Alva Ixtlilxochitl's Scholarly Life". <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877248> [consulta 24 de abril de 2015].

Documentos de archivo

"Expediente formado para que Pedro de Arellano retenga el título de gobernador de Texcoco, y proceda a las obligaciones que le corresponden". Tetzoco, 1613. Archivo General de la Nación-México. Ramo Indiferente Virreinal, caja 3066, exp. 8, foja 2.

"Petición de algunas personas manifiestas como descendientes de Nezahualcoyotzin para no prestarse a los servicios personales". Tetzoco. 1578. Archivo General de la Nación-México. Ramo Indiferente Virreinal, caja 3269, exp. 21, foja 1.



ANA SOFÍA RODRÍGUEZ EVERAERT*

Orozco: ¿pintor sin ideología?

Orozco: a painter with no ideology?

Resumen

Este artículo busca evaluar la opinión que expresa Octavio Paz en diversos escritos sobre la pintura de José Clemente Orozco como una pintura carente de ideología. Para ello, se analiza el concepto de ideología en Paz y se contrasta con diversos fragmentos que dedica el poeta a la obra de Orozco. Ambas cuestiones se vinculan con elementos de la estética del pintor, que permiten aseverar que su obra efectivamente incorpora una manera particular de ver al mundo y el quehacer artístico, que pueden entenderse como ideológicas, incluso según la noción que tiene Paz del concepto.

Palabras clave: Octavio Paz, José Clemente Orozco, ideología, arte, muralismo

Abstract

This article seeks to analyze the opinion that Octavio Paz reveals to have in several writings about José Clemente Orozco's painting as one lacking of ideology. In order to do so, the concept of ideology stated by Paz is revisited, as well as various opinions that the poet expresses concerning Orozco's work. Both matters are bound together with elements of the painter's aesthetics that allow us to affirm that his work shows a particular understanding of the world and the artistic duty that can be seen as ideological even in Paz's notion of the concept.

Key words: Octavio Paz, José Clemente Orozco, ideology, art, muralism

Fuentes Humanísticas > Año 27 > Número 53 > II Semestre 2016 > pp. 165-174

Fecha de recepción 21/01/15 > Fecha de aceptación 04/02/16

anasofia.re@gmail.com

* Revista *Nexos*.

La posibilidad que la creación artística ofrece para transmitir ideas –considerando simultánea y críticamente las implicaciones que éstas puedan tener en su alcance estético– es un tema que atañe no sólo a las artes, sino también a la literatura y al quehacer intelectual en general. Cualquier discusión alrededor de los entrecruzamientos entre el arte y su dimensión ideológica, en particular cuando tiene fines políticos, ha de preocuparse por esta compleja aunque fructífera relación. Estoy consciente de que este trabajo se hubiera nutrido al revisar los testimonios del propio Orozco sobre su arte e intenciones. Sin embargo, el interés fundamental está en la visión que tiene Octavio Paz respecto al pintor, por lo que las fuentes consultadas se centran en esto.

La tensión entre estas dos cuestiones fue una preocupación constante en la reflexión de Octavio Paz, que la vivió incluso en relación con su propia obra. Dice en “El ogro filantrópico”, tantas veces citado, en el que piensa las condiciones del autoritarismo de Estado:

[...] lo que me prohíbe adherirme a la dudosa y confusa doctrina del ‘arte comprometido’ no es tanto una reserva de orden estético como una repugnancia moral: en el siglo xx la expresión ‘arte comprometido’ ha designado con frecuencia a un arte oficial y a una literatura de propaganda.¹

Esta aversión al arte comprometido no era cosa menor. Llevó a Paz a pelearse con Pablo Neruda, quien por otro lado había inspirado diversos aspectos de su poesía. Margarito Cuéllar recuerda la propuesta

de Edward Stanton acerca del distanciamiento entre estos personajes: “la distancia entre ambos poetas nunca fue la poesía, sino la política y su visión acerca del arte y la ideología”².

Para adentrarse y problematizar la compleja relación que existe entre el arte y la ideología según la visión de Paz, pueden ser esclarecedoras las ideas que tiene sobre el muralista José Clemente Orozco en particular. En diversos escritos dedicados a este pintor, el poeta defendió la idea de que la pintura de Orozco carecía de ideología y consideraba que justamente en ello residía su valor. Lo que retrataba Orozco, según Paz, se burlaba de las ideas; cosa que era muy distinta a lo que hacían sus pares muralistas Siqueiros y Rivera, que necesitaron siempre “de una filosofía que justificara sus pretensiones artísticas”³.

La interpretación de Paz sobre la obra de uno de los “tres grandes”, como se conoce a esta triada de pintores, parecería absolutamente descabellada a primera vista. ¿Cómo decir que detrás de la representación de un Cristo que destruye su cruz, de un grupo de estudiosos sepulcrales que atestiguan el nacimiento de un monstruo y de Miguel Hidalgo en pie de lucha independentista, no hay ideas firmes que buscan ser defendidas?⁴ Un vistazo rápido a estas evocadoras imágenes parece suficiente para negar contundentemente la opinión de Octavio Paz. Sin embargo, como nos recuerda Leonard

² Margarita Cuéllas, “Paz y Neruda: poetas combatientes”.

³ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 246.

⁴ Se hace referencia a las obras: *Cristo destruyendo su cruz* (1943), *The epic of American civilization* (1932-34) y los murales en el Palacio de Gobierno de Guadalajara realizados entre 1936 y 1939.

¹ Octavio Paz, “El ogro filantrópico”, p. 7.

Folgarait en su estudio sobre el muralismo y la revolución social, el propio Orozco decía que el arte no debería contener opiniones en materia de religión, política o sociedad. Según el pintor, en las creaciones artísticas no debía haber nada que estuviera fuera del producto plástico en sí mismo, aseveración que en principio demostraría que la lectura de Paz habría sido correcta.⁵

No obstante, el mismo Folgarait encuentra una válida contradicción entre estas aseveraciones y lo que Orozco pintó, y aunque sumarnos a su preocupación para buscar probar el contenido ideológico de la obra del jalisciense sería ciertamente interesante, no es lo que este texto pretende hacer.⁶ Lo que aquí se busca es tratar de entender mejor cuál es la noción de ideología que está presente en la obra de Orozco, mediante un diálogo con las impresiones que ésta causó en la sensibilidad entrenada y los ojos conocedores de la historia del arte que fueron los de Octavio Paz.⁷

⁵ Leonard Folgarait, *Mural painting and social revolution in Mexico. 1920-1940*, p. 53.

⁶ Al respecto, en un trabajo de Renato González Mello vemos que hay distintos momentos en la producción de Orozco que se relacionan estrechamente con sus ideas: un primer momento de clasicismo mexicano, en el que se buscaba usar símbolos propios y originales para temas universales, y en 1924, con La Trinidad revolucionaria, que se propondría pintar más bien una "pintura agresiva y violenta, una pintura de combate como debe ser la de nuestra época". Renato González Mello, *Orozco, ¿pintor revolucionario?*, pp. 51 y 52.

⁷ Muestra de esto es la exposición que estuvo de septiembre de 2014 a enero de 2015 en el Palacio de Bellas Artes: "En eso ver aquello. Octavio Paz y el arte", en la cual se retomaron las ideas sobre el arte del poeta.

Condena al dogma

Para empezar a discutir la opinión que le merece a Paz la pintura de Orozco es importante buscar esclarecer el concepto de ideología que tiene el primero. No es una tarea fácil pues, como muchos de los conceptos presentes en su obra, éste parece definirse más claramente a partir de aquello que no es, que de lo que es.⁸ Siguiendo el estudio que hace de la Revolución Mexicana en *El laberinto de la soledad* —fundamental considerarlo, además, por los vínculos que existen entre el proceso histórico de la Revolución y el muralismo— podemos decir que para este autor la ideología sería lo opuesto a las manifestaciones instintivas y espontáneas del propio ser, en este caso, del ser mexicano. Esto se puede deducir del estudio crítico que hace el poeta de la ideología detrás de la Independencia y de la Reforma en el siglo XIX como una expresión falsa del ser mexicano.⁹ En *El laberinto de la soledad*, Paz afirma tajantemente:

[...] la Revolución [por su parte] apenas si tiene ideas. Es un estallido de la realidad: una revuelta y una comunión, un trasegar viejas sustancias dormidas, un salir al aire de muchas ferocidades, muchas ternuras y muchas finuras ocultas por el miedo a ser.¹⁰

⁸ J. Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*.

⁹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, Postada y Vuelta al laberinto de la soledad*, p. 181. A diferencia de la Independencia y de la Reforma, a principios del siglo XX las ideologías no encontrarían los querer particulares y anhelos universales del mexicano, por lo que la Revolución sería una verdadera expresión de éstos.

¹⁰ *Ibid.*, p. 146. Es interesante notar que en otra de las interpretaciones clásicas de la historiografía

Es justamente por esta razón que el autor ve en el zapatismo la mejor y más auténtica expresión revolucionaria, “no como ideología sino como un movimiento instintivo”¹¹. Si se parte de este principio conceptual para hacer una lectura cuidadosa de lo que dice Paz sobre el trabajo de Orozco en escritos de distintos momentos, es posible matizar en diversos sentidos su impresión de que la obra del jalisciense es absolutamente desideologizada.

Dice, por ejemplo, que frente a Rivera y Siqueiros, Orozco era el menos “dogmático”¹², o que dentro de la muerte del muralismo por lo que él denomina “infección ideológica”, Orozco habría sido la excepción¹³. Estas aseveraciones, más que hablar de la carencia de ideología en la pintura de Orozco, parecen proponer que su apego ideológico no fue tan extremo y por eso contraproducente como en los dos casos citados. Por otro lado, también se anuncia que la inconformidad de Paz con la presencia de ideas entre los símbolos no era necesariamente por su protagonismo en el muralismo sino porque éste,

que había sido un movimiento legítimo, en última instancia se hubiera establecido como una nueva academia impositora de cánones que ahogaban a los artistas más jóvenes, según queda de manifiesto en otros ensayos de su autoría¹⁴.

Finalmente, es una crítica que tiene también un fundamento moral pues, según el autor, en las defensas que se hacían del muralismo había mucho de hipocresía. Paz reprueba la complicidad que se estableció entre esos “artistas marxistas” que pintaban con una libertad impensable en la Rusia comunista, y el gobierno que se disfrazaba con ellos, pretendiendo una “fisonomía progresista y revolucionaria” que no existía por ningún lado.¹⁵

Sin embargo, es posible resumir la opinión y críticas que Paz hizo al muralismo por su “dogmatismo” diciendo que, más allá de su reprobable relación con el gobierno, lo que le molestaba era de hecho su infalibilidad e incongruencia ideológica. El muralismo se había aferrado a una serie de ideas tan rígidas y de algún modo inauténticas, que no permitía ya la nueva exploración del sentir de los artistas y, en este sentido, era fácil que se quedara atrapado entre los preceptos gubernamentales. El poeta dice claramente que en su segunda etapa, el muralismo había dejado de expresar imágenes o convicciones que concernieran al pueblo mexicano y lo trai-

sobre la Revolución Mexicana, *La ideología de la Revolución Mexicana* de Arnaldo Córdova, el autor coincide con Paz en la ausencia de un programa ideológico en el movimiento armado. Sin embargo, esto que Paz ve como una virtud, Córdova lo interpreta como parte del fracaso de la Revolución en tanto revolución social. El último define a la ideología como un “movimiento colectivo de ideas y valores o creencias, que de alguna manera inspira, define o dirige la conducta o acción de esa clase social”. Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana. Formación de un nuevo régimen*, p. 35. El trabajo de Córdova es definitivamente útil para pensar hasta qué punto podían expresar los murales una serie de ideas que fueran inherentes a la Revolución Mexicana.

¹¹ *Ibid.*, p. 333. Sobre este tema véase Ana Sofía Rodríguez y Luciano Concheiro, “La Revolución Mexicana de Octavio Paz” en *Nexos*.

¹² Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. I, p. 23.

¹³ Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. II, p. 65.

¹⁴ Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. I, p. 35.

¹⁵ Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. II, p. 201. A esto debe referirse en el reproche que hace a Luis Cardoza y Aragón y su crítica de arte. Según Paz, éste nunca fue duro con la nociva influencia moral y artística de la ideología comunista en la pintura de Rivera y Siqueiros. Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. I, p. 22.

cionaba como lo había traicionado la Colonia o el positivismo.¹⁶

Si se toma en cuenta lo anterior, las razones por las cuales el poeta rescata la obra de Orozco de las críticas que hace a los otros dos famosos muralistas no son del todo claras. Sin embargo, a grandes rasgos parecería que se explican según dos cuestiones. Primero, en el hecho de que Orozco no se adhirió tan definidamente al marxismo –corpus ideológico específico que resalta Paz en sucesivas críticas, aunque no siempre es explícito con ello– y, segundo, que cuando lo hizo en alguna ocasión, no fue de ninguna manera tan ortodoxo como sí lo fueron Rivera y Siqueiros, quienes incluso habrían militado en el Partido Comunista Mexicano.

Es posible, empero, aventurar una tercera hipótesis sobre por qué la pintura de Orozco ocupa un lugar especial, decididamente superior, en el gusto estético de Paz en relación con la de sus pares. Esta hipótesis estaría, más que en la concepción del poeta sobre lo ideologizada que pudiera ser la obra del jalisciense, en la idea que tiene Paz del arte como la expresión del más íntimo sentir de su creador. Por la forma en que el noble se refiere a su pintura, Orozco sería muy parecido al mexicano descrito en *El laberinto de la soledad*: un hombre encerrado en lo nacional pero cuyas paredes no doman su capacidad de buscar una expresión universal.¹⁷ El estilo emocional, trágico e irónico que también

reconocen otros autores y críticos en la obra de Orozco, es lo que hace de su arte una expresión genuina, verdaderamente artística según la describiría Paz. Sin embargo, eso no significa que esta forma de expresión no sea ideológica. Quizás a disgusto del autor de *Piedra de sol*, esto es lo que a continuación buscaremos demostrar.

El poder de lo real

Alma Reed dice que la definición que Orozco tenía del arte estaba primeramente relacionada con la transmisión de la emoción.¹⁸ Es importante enfatizar el tema de la emoción pues, aunque parecería contrario a un arte ideológico que es discípulo de manuales con indicaciones precisas sobre lo que el arte tendría que transmitir al pueblo, mantiene relación con otras tendencias artísticas que complejizan y se identifican con el arte de Orozco. El realismo, el simbolismo y el expresionismo se cruzan con el concepto de ideología logrando que el arte de este muralista transmita emociones con ciertas convicciones que parecerían estar lejos de ser tan inocentes como sugiere Paz.

Para el poeta, el realismo de un artista radica en su capacidad para mostrar una visión “intensamente moderna del hombre y del tiempo”¹⁹. Según él, Orozco logra esto de una manera singular. No busca penetrar la realidad a través o “con el arma” de una ideología, sino que “arremete contra ella y sus encarnaciones”²⁰. Sin embargo, si se repara en lo que plantea

¹⁶Ésta es la conclusión principal de *El Laberinto de la soledad*.

¹⁷Esta interpretación del arte mexicano de finales del siglo XIX y del siglo XX como un movimiento entre expresar el ser nacional pero con alcances universales es también recuperada por Jorge Alberto Manrique. Manrique, “Las contracorrientes de la pintura mexicana”, pp. 256-267.

¹⁸Alma Reed, “Orozco y la pintura mexicana”.

¹⁹Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. I, p. 86.

²⁰Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, p. 250.

Folgarait, esta acción de confrontación con la realidad sería, de hecho, profundamente ideológica. Este autor describe la ideología como un cuerpo de valores que da propósito a la acción y al pensamiento humano mediante prácticas simbólicas que puedan ser aprehensibles pública y concretamente—entre las cuales estaría la pintura—²¹. Para Folgarait, el realismo es parte de una ideología invisible que implica tener el poder para controlar, al pretender justamente no controlar. El realismo da poder, pero no a lo real, sino a aquellos que han construido lo real.²² Paz admite que el máximo logro de Orozco sería haber alcanzado la veracidad, pero sobre todo la comprensión²³. Sugiere que el pintor tenía en sus manos los secretos del mundo, que sólo así podía pintar y, de este modo, se acerca al concepto de realismo que describe Folgarait. Este último revela una dimensión mucho más compleja de la noción de ideología al verla en relación con el poder. La pintura ideologizada, siguiendo a Folgarait, es una pintura que entiende el poder y Orozco habría comprendido ese poder según Paz, aun si asumimos que se trata de un poder más bien relacionado con los secretos y dinámicas de la emoción humana.

En otro momento, Paz dice que la misión del artista era para Orozco una misión espiritual o religiosa, y en este sentido plantea que el muralista habría sido también afín al expresionismo.²⁴ Esto coincide con lo que sugiere Fausto Ramírez sobre la intrincada correspondencia de tendencias dentro de la obra orozquiana. En ella

se mezclarían la tradición de la Academia, al expresar ideas, con el simbolismo que adopta fuertemente durante su estancia en Estados Unidos²⁵. Para este autor, lo característico del arte de Orozco es su pertenencia al grupo de simbolistas, en el que también ubica a José Vasconcelos y a Alfonso Caso, entre otros, cuya preocupación era recobrar la dimensión metafísica del quehacer filosófico y artístico.²⁶ Orozco asumiría estos preceptos para sí mismo, a partir del trabajo realizado de la mano de Vasconcelos, pensando que el artista tiene el deber y autoridad de recordarle a la humanidad los fines a los que está destinada, dándole de este modo una perspectiva de proyección universal.²⁷ Denunciando la realidad, entendiéndola y adoptando la misión espiritual de expresarla—como bien dice Paz—, Orozco no necesitaba de un cuerpo preexistente y articulado de ideas que seguir, pero no por eso renunciaba a adquirir con el mundo un compromiso y en este sentido su acción artística bien podría considerarse ideológica.

Tragedia, ironía e indignación

Además de su adhesión a ciertos postulados estéticos, el color y las figuras presentes en sus obras también descubren el espíritu e intenciones que tenía Orozco al pintar. Paz supo ver esto, si bien no lo identificó con su noción de ideología. El pri-

²¹ Leonard Folgarait, *op. cit.*, p. 11.

²² *Ibid.*, p. 199.

²³ Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. II, p. 230.

²⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁵ F. Ramírez, "Artistas e iniciados en la obra mural de Orozco", pp. 417-419.

²⁶ González Mello también identifica el acercamiento de Orozco a la realidad a través de símbolos, producto de la influencia que había recibido de la teosofía. González Mello, *Orozco, ¿pintor revolucionario?*, p. 78.

²⁷ F. Ramírez, *loc. cit.*, pp. 409-414.

mero de los rasgos que sale a relucir en la pintura de José Clemente Orozco, según el poeta, es el de un cierto sentido trágico. “Como Siqueiros, Orozco ama el movimiento y como Rivera, es también monumental, pero Orozco es además, trágico.”²⁸ A este reconocimiento le sigue la impresión que causa en el espectador esta forma de pintar. La pintura del más grande de los muralistas no produce pasmo, según Paz, sino que está interesada en el destino mexicano y su grandeza reside en su conciencia de soledad.²⁹

Lo anterior nos recuerda la interpretación del premio nobel sobre la Revolución Mexicana, pues cuando dice sobre Orozco que “en pocos artistas ha encarnado con tal violencia la voluntad de México, que si es voluntad de romper con la madre, también lo es de trascender nuestra situación de orfandad”³⁰, esta “voluntad de México” habría alcanzado su punto culminante –único en su historia de movilizaciones sociales– durante la Revolución, como ya se vio antes. La búsqueda que ve Paz en Orozco por realizar una pintura que trascienda, junto con el uso que hace también del humor en la misma, como se verá a continuación, promueve la impresión de que el pintor se sentía poseedor de una misión importante como artista, y sobre todo como artista mexicano. Esto alcanza mayor relevancia cuando se contrasta con la visión trágica que, según Paz, Orozco habría tenido del devenir de la historia. En un recuento que hace el poeta de la pintura del siglo xx dice que Orozco jamás deificó la historia en su pintura, no

pensó que ésta se dirigiera a ningún paraíso, sino todo lo contrario.³¹ Renato González Mello coincide con esto cuando sugiere que “las figuras deformes y objetos aguerridos” en la pintura del muralista nos llevan a “un mundo paranoico en donde la mutua destrucción de las cosas es argumento estético”³².

Sin embargo, a pesar de esta visión trágica del destino del hombre, Orozco también se caracterizó por incluir cierto humor en su obra, cosa que reconoce nuestro poeta. Sobre la cuestión de la risa en la obra de Orozco, Paz plantea que ésta se presenta como manifestación de la conciencia moderna, “la única filosofía crítica porque es la única que de verdad disuelve los valores”³³. En otro lugar argumenta que esta burla de las ideas, el humor negro que Orozco recupera de José Guadalupe Posada según el poeta, transforma en idea lo que se vuelve obstáculo.³⁴ Aquí parecería existir una contradicción mucho más evidente en las impresiones del poeta sobre la obra orozquiana, no sólo en relación con lo que dice sobre la visión negativa que tiene el pintor del hombre moderno y del porvenir, sino porque habla directamente de la transmisión de ideas en sus pinturas. Esto despierta una serie de preguntas que nos sirven para complejizar una vez más la intención ideológica en Orozco que en un principio Paz habría negado. ¿Puede ser dogmática la expresión del humor cuando ésta es “anárquica”, como la describe nuestro poeta?³⁵ ¿Realmente buscaba Orozco imponer una

²⁸Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, pp. 250 y 251.

²⁹*Ibid.*, p. 250.

³⁰*Ibid.*

³¹Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. II, p. 67.

³²Renato González Mello, *op. cit.*, p. 87.

³³Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. II, pp. 129 y 130.

³⁴*Ibid.*, p. 87.

³⁵*Ibid.*, p. 200.

visión particular o, en su misión espiritual de recordarle al mundo sus fines superiores, quiso hacerlo de la manera más crítica posible, combinando tragedia y humor para suscitar la reflexión en su público?

No hay que olvidar que Orozco pinta en un contexto muy particular, el México postrevolucionario, que es un momento de ajuste y negociaciones con el fin de crear una nueva cultura mexicana. Al respecto, hablando específicamente de los murales en la Escuela Nacional Preparatoria, Alejo Carpentier dice que Orozco trazaba el movimiento patético y complejo de la vida mexicana de ese momento con figuras que "adquieren un extraño carácter, trágico y a la vez burlón". Para el escritor cubano, Orozco no era como Holbein, que comunicaba unidad ideológica en sus frescos, sino que con las contradicciones expresaba su indignación ante las injusticias sociales y supersticiones, contra las cuales "los pinceles del artista se rebelan en un vasto clamor de protesta que se traduce en escenas de una crudeza contundente"³⁶. Octavio Paz coincide con esto cuando dice que Orozco encarna ese segundo momento de la Revolución Mexicana al cual lo caracterizan la desilusión, el sarcasmo y la búsqueda.³⁷ Una explicación sobre el escepticismo del pintor frente a la Revolución Mexicana la provee González Mello, quien dice que a Orozco ésta le parecía desastrosa, además de que lo había afectado en más de un sentido por el complicado entramado político y su relación con los funcionarios del régimen.³⁸

Podríamos decir que el desencanto de Orozco frente al movimiento revolu-

cionario, más que volverlo indiferente, habría contribuido a que asumiera con responsabilidad su papel de crítico para concientizar a la sociedad mexicana sobre lo intrincado de la situación en que vivía. Sin embargo, esto tampoco habría evitado que Orozco se formara una idea particular de las revoluciones que quedaría de manifiesto en su obra. Si se atiende al ensayo de John Hutton sobre la obra pintada en 1930, *Zapata*, vemos que con ella Orozco propone una idea de revolución que se aleja de la interpretación de que éstas tienen lugar a partir de la elección o la cooperación de los pobres peleando por un mejor futuro, sino sencillamente porque las condiciones las demandan. Por esa razón, no están necesariamente a favor de algo, sino que son negaciones de lo que existe en ese momento: un presente inaceptable.³⁹ Si se atiende esto, más allá del futuro positivo o negativo que pudiera vislumbrar el pintor para el México revolucionario, éste admite que la Revolución irrumpió en la realidad, interpretación que sin duda alguna coincide con la visión que expresa Paz sobre el espíritu del movimiento armado mexicano y que comprueba que detrás de la pintura de Orozco sí hay una serie de nociones y conceptos perfectamente formulados y articulados, que entrarían incluso en los explicados por el autor de *El laberinto*...

Como ya se ha visto, el muralista buscaba expresar su más profundo sentir incorporando diversas visiones estéticas. Enemigo de las simplificaciones y escéptico de su circunstancia más inmediata, el

³⁶ Alejo Carpentier, "El arte de Orozco".

³⁷ Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, vol. II, p. 87.

³⁸ Renato González Mello, *op. cit.*, p. 70.

³⁹ John Hutton, "If I am to die tomorrow: Roots and meanings of Orozco's *Zapata entering a peasant's hut*", en *Art Institute of Chicago Museum Studies*, vol. 11, no. 1, pp. 38-51.

pintor de Jalisco se habría comprometido a compartir su visión del mundo desde el rol que consideraba que le correspondía como artista. En todo esto, sin duda hay ideas y una visión enérgica y particular del quehacer artístico que perfectamente puede considerarse como ideológica e ideologizante. A pesar de sus reservas, Octavio Paz tendría que estar de acuerdo con esto, pues como se ha visto aquí, muchas de las expresiones del pintor en realidad coinciden con las ideas que tiene Paz sobre lo que corresponde al artista como actor social y a la Revolución como movimiento armado y también cultural. Sin embargo, lo que con razón anotó el poeta es que Orozco no buscaba imponerse con su arte, elemento que es crucial en la reflexión sobre los vínculos que existen entre el arte y la ideología y, sobre todo, entre el arte y la política, pero que no es condición para la efectiva transmisión de ideas y causas.

Efectivamente alejado del dogma, el pintor quiso más bien recrear para sus espectadores la disyuntiva que irremediablemente se nos presenta cuando nos plantamos frente a la tragedia, ya sea ésta coyuntural, previsible o inevitable en el futuro. Al enfrentarnos a ella, tenemos dos opciones que son en apariencia pasivas pero que, si se asumen plenamente, no pueden sino llevar a la acción. De cara a la tragedia, uno no sabe si reír o turbarse, pero cualquiera de las dos respuestas descubre al espíritu y lo deja sin posibilidad alguna de marcha atrás. Con un actuar ideológico mucho más complejo, Orozco deliberadamente buscó provocar de forma reflexiva y crítica con su pintura. Pocas ideas tan bien establecidas y fundadas como la potencialidad del arte cuando se le mira libremente.

Bibliografía

- Aguilar Mora, J. *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*. México, Era, 1978.
- Folgarait, L. *Mural painting and social revolution in Mexico. 1920-1940*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- González Mello, R. *Orozco, ¿pintor revolucionario?* México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995.
- Manrique, J. A. "Las contracorrientes de la pintura mexicana", *El nacionalismo y el arte mexicano: IX Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986.
- Nettel, G. *Octavio Paz. Las palabras en libertad*. México, Taurus, 2014.
- Paz, Octavio. "Tamayo en la pintura mexicana", *Las peras del olmo*. México, Seix Barral, 1977.
- _____. *El laberinto de la soledad, Posdata y Vuelta al laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *Los privilegios de la vista*. Vol. I (edición del autor). Barcelona, Círculo de Lectores, 1990.
- _____. *Los privilegios de la vista*. Vol. II (edición del autor). México, Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, 1994.
- Ramírez, F. "Artistas e iniciados en la obra mural de Orozco", *Modernización y modernismo en el arte mexicano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2008.

Hemerografía

Carpentier, Alejo. "El arte de Orozco", *Nexos*, diciembre de 1983.

Paz, Octavio. "El ogro filantrópico", *Vuelta*, agosto de 1978.

Cibergrafía

Cuéllar, M. "Paz y Neruda: poetas combatientes". *Nexos*. Recuperado de: <http://www.nexos.com.mx/?p=15747> [2014].

Hutton, J. "If I am to die tomorrow: Roots and meanings of Orozco's *Zapata*

entering a peasant's hut", *Art Institute of Chicago Museum Studies*. Vol. 11, núm. 1, pp. 38-51. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4115887>.

Reed, A. "Orozco y la pintura mexicana" en *Orozco visto por la crítica*. Sitio del Hospicio Cabañas. Patrimonio de la Humanidad. Recuperado de: <http://app.jalisco.gob.mx/srias/cultura/orozco/orozcovisto.html> [1930].

Rodríguez, A.S. y Concheiro L. "La Revolución mexicana de Octavio Paz", en *Nexos*. 15 noviembre. Recuperado de: <http://cultura.nexos.com.mx/?p=5400> [2013].

MÓNICA MORALES BARRERA*

Caín y Abel: transmisión y apropiación de la ley, un punto de vista lacaniano

**Cain and Abel: transmission and appropriation of the law,
a Lacanian point of view**

Resumen

El tema de la transmisión de la ley simbólica en la cultura y su apropiación por parte del individuo es un asunto poco estudiado entre las investigaciones pedagógicas contemporáneas. El problema radica en que se da por sentado que todo individuo la aprehenderá, pero no se sabe a ciencia cierta cómo sucede esto. En el presente escrito se analiza, desde el punto de vista psicoanalítico, el mito hebreo "Caín y Abel", el cual se propone como un camino de transmisión y apropiación de la ley en el psiquismo humano.

Palabras clave: transmisión, ley, psicoanálisis, educación

Abstract

The theme of the transmission of the Law within a culture and its appropriation by the individual is a subject little studied in contemporary educational research. The problem is that it is assumed that everybody will apprehend it but no one knows for sure how this happens. In this paper is analyzed from the psychoanalytic point of view, the Hebrew myth "Cain and Abel" which is proposed as a way of transmission and appropriation of law in the human psyche.

Key words: transmission, law, psychoanalysis, education

Planteamiento del problema

La transmisión de la ley simbólica en la cultura y su apropiación por parte del individuo es un asunto poco estudiado entre las investigaciones pedagógicas contemporáneas, debido, en parte, a que se da por sentado que el individuo la aprenderá, pero no se sabe a ciencia cierta cómo sucede esto. El sujeto, en su psiquismo, está desprovisto de móviles innatos que lo lleven a acatar una ley, no es parte de su herencia filogenética sino que se le transmite de una generación a otra. La esencia del hombre, tal como le es dada por la naturaleza, es caótica, codificada simplemente por sensaciones de placer-displacer y por esta razón la transmisión de la ley cumple una función educativa, en tanto no abandona al sujeto a sus impulsos y lo inscribe en el mundo de la cultura. Sin esta interiorización de la ley, el niño se vería indefenso ante su naturaleza pulsional, como se observa en la visible problemática de los niños expósitos. La asimilación de la ley no es efecto de consejos o amonestaciones, ni producto de una autoconciencia, es un asunto que tiene sus propias condiciones; implica, en principio, los breves en la aplicación de la ley y sus efectos en la subjetividad en quien la recibe. El propósito de este escrito es analizar, desde el punto de vista psicoanalítico, un camino de cómo ocurre la transmisión y apropiación de la ley, mediante el análisis del mito hebreo: Caín y Abel.

Justificación: su sentido en la educación

Una de las misiones de la educación en todo lugar y tiempo es lograr que el niño

aprenda el gobierno de lo pulsional.¹ Sabemos que no es posible proporcionar al infante toda la libertad de seguir sus impulsos sin limitación alguna; es algo que debe aprender para insertarse en el mundo de la cultura, y esta tarea no se puede realizar sin interdicciones. Prohibir, entre otras funciones, es una de las tareas educativas *más difíciles pero estructurantes* en la vida psíquica. Mediante su acción, el sujeto conoce la ley, se apropia de ella, lo que le posibilita constituirse como sujeto deseante. En este contexto, la prohibición tiene una valencia positiva: es un acto de amor en lo simbólico, dirigido a poner límites al goce angustiante del *todo está permitido*, abriendo el camino hacia el placer socialmente regulado.

En el terreno psíquico, se educa para que el sujeto no *se autodestruya*, para que no sea víctima del goce pulsional *sin ley* que le habita en el principio de la vida. A medida que el sujeto se civiliza—dice Anny Cordié—, el “destino pulsional” se desdibuja y en ello la educación desempeña un papel muy importante.² El sujeto va encontrando los caminos de la sublimación y de la formación reactiva que dan lugar al carácter, a la moralidad y a la expresión del deseo en la cultura.

Durante la crianza de los niños, tienen lugar la transmisión y la apropiación de la ley. La introyección de la ley en el psiquismo proviene de un primer rechazo al goce (de ese plus entrópico libidinal que tiende hacia la muerte); incide en la configuración subjetiva del mundo, en los modos de pensar y actuar; implica la emergencia del amor y el deseo en lo simbólico viabilizan-

¹ Sigmund Freud, “Conferencia núm. 34. Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones”, p. 138.

² Anny Cordié, *Malestar en el docente*, p. 318.

do el futuro camino de las relaciones amorosas. Con la internalización de la ley, surge la conciencia moral, la culpa en lo simbólico, la responsabilidad; sin ella, tanto la cultura como la educación son imposibles. Legendre dice que la humanidad está acuciada por la necesidad de fundarse para vivir y ello implica la interiorización de la Ley en lo simbólico. La ley, dice el autor, sirve para *instituir la vida*.³

Esencialmente, la ley en lo simbólico se inscribe en el sujeto durante la vida edípica del niño. En estos momentos, aprenderá –vía la transmisión y con apoyo de medidas educativas– las prohibiciones universales del incesto y el parricidio, lo que posibilitará su inserción en la cultura. Éste es uno de los sentidos en que puede leerse la herencia freudiana sobre el mito edípico. La historia del enamoramiento del niño hacia su madre es tan sólo la *ficción* que viabiliza la aparición de la función paterna de castración, lo cual prohíbe el incesto y permite el acceso al deseo exogámico.

Hipótesis del trabajo

Para responder la pregunta *cómo se transmite la ley y cómo el sujeto se apropia de ella* se propuso el análisis del mito bíblico⁴

³ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 122.

⁴ Que la Biblia contenga mitos, en el sentido estricto del término, es algo que Robert Graves y Raphael Patai disertan en la introducción de su libro *Los mitos hebreos*. Indican que “mito” proviene del griego (*mythos*, que significa ‘palabra’ o ‘historia’). Allí participan dioses y diosas que intervienen en los asuntos humanos. En la *Biblia*, en cambio, sólo se reconoce a un único Dios. Sin embargo, hay una liga entre personajes bíblicos, héroes y dioses griegos que reaparecen en los midrasim pos-bíblicos. La *Biblia* ofrece breves muestras de sus

de *Cain y Abel* –Antiguo Testamento, Génesis, 4:1-17–. En él pesquizamos el proceso de transmisión y apropiación de la ley en el registro simbólico, el cual –considero– contiene un *acto de transmisión fundante*: la transmisión de la culpabilidad y de las prohibiciones, herencia arcaica de la humanidad.⁵ Este relato, como todos los de estructura mítica, conserva su matiz enigmático, no contiene explicaciones ni justificaciones de los actos y decisiones de sus protagonistas; estos aspectos son de suma importancia pues permiten su examen sin el tamiz moralizante de algunas interpretaciones sobre esta narración. Como dice Lévi-Strauss, “los mitos despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos”⁶.

En un primer momento encontramos el homicidio de Abel como desencadenante del relato, que coincide en lo esencial con las perspectivas de Freud y Lacan pues ambos autores ponen el acto transgresor como el *quid* que permite el decurso. En *Tótem y tabú* Freud hace derivar del mito del “asesinato del padre de la horda primitiva” la génesis de la culpa y de la ley que dan origen a la cultura. Es decir, la apropiación de la ley se produce a través de una relación agresiva entre el padre y el hijo. El efecto que se produce en el sujeto es una crisis desencadenada por la culpa y el arrepentimiento, los cuales son el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos hacia él y la ley que representa. Satisfecho el odio tras la agresión, sale a la luz el amor por vía de la identificación simbólica con él, y de esta

riquezas mitológicas perdidas (Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, p. 9).

⁵ René Kaës, “Introducción: el sujeto de la herencia”, p. 14.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 23.

manera se instituye el superyó, al que se le confiere el poder del padre y crea las limitaciones destinadas a prevenir una repetición. Por su parte Lacan señala: "La conquista de la realización edípica, la integración y la introyección de la imagen edípica se hace [...] en la relación agresiva."⁷ En otros términos, *la integración simbólica se realiza a través de un conflicto imaginario.*

Es menester recalcar que cuando se habla de este asesinato o relación agresiva no se trata de su realización efectiva, sino de la deposición subjetiva que el sujeto hace de la omnipotencia del Padre Real. Lo que se observa en Caín es una serie de transformaciones en su psiquismo que derivan en *la resignificación* de su relación con Jehová y donde el castigo juega un papel fundamental, a saber: como parte constitutiva de la Ley misma, vinculado con el Otro que la sustenta y como pago real-simbólico que Caín debe aceptar en tanto ha asumido la responsabilidad del acto transgresor. Lo que sobreviene, entonces, es la internalización de la ley en la subjetividad, y la apropiación de un derecho.

Apoyos metodológicos en el análisis del mito de Caín y Abel

Como apoyo metodológico se dividió la secuencia del mito hebreo en tres partes bajo el criterio de las *interrogantes* que surgen de su lectura literal, sin la consideración del contexto histórico en que fue creado. A saber: ¿Por qué Jehová hizo la distinción entre las ofrendas de los hermanos? ¿Qué motivó a Jehová a dar señal de protección al autor del fratricidio? Sien-

do Caín el homicida, ¿no es insólito el destino dispuesto para él, que se asoma en el versículo 17 del Génesis 4?⁸

Para el análisis del mito se utilizaron dos fuentes epistemológicas distintas: la primera cosmovisión la brinda *los midrás posbílicos*⁹ desde el estudio que Graves y Patai hacen en su libro *Los mitos hebreos*. Los textos midrásicos fueron compuestos alrededor del año 100 a. C. por los escribas y ofrecen una personalidad de Caín distinta a la que proporcionan las interpretaciones del Nuevo Testamento y la catequesis de la Iglesia católica. La segunda fuente proviene de los *conceptos psicoanalíticos* de Freud y Lacan, principalmente se utilizan el mito freudiano del "asesinato del padre de la horda primitiva" y los tres registros que Lacan propone en la lectura de una realidad: imaginario, simbólico y real.¹⁰ Interesa notar, a partir de estas tres dimensiones, la posición del padre y sus transformaciones en la subjetividad del subordinado (Caín), pues en ello se observa la relación del sujeto con el *Otro* de la ley.

⁸ Versículo 17: Y salió Caín de delante de Jehová, y habitó en tierra de Nod, al oriente de Edén. Y conoció Caín a su mujer, la cual concibió y parió a Henoch: y edificó una ciudad, y llamó el nombre de la ciudad del nombre de su hijo Henoch.

⁹ En hebreo, *darash* ("interpretación") son escritos exegéticos judíos de las Escrituras; constan de los comentarios que diversos rabinos dieron a las leyes y costumbres estipuladas en el Antiguo Testamento. El propósito primigenio del procedimiento derásico es explicar el sentido de un texto bíblico, por lo que siempre está en referencia a la Escritura. Siendo el midrás un estudio atento del texto, trata de explicar pasajes difíciles; se preocupa por llenar lagunas, hacer más comprensible el texto y armonizar pasajes contradictorios.

¹⁰ Cf. Jacques Lacan, *El simbólico, el imaginario y el real*. 1974-1975.

⁷ Jacques Lacan, *Seminario 4: La relación de objeto*, p. 304.

Caín y Abel. La interiorización de la ley

Las cosas no son tan simples –pensaba aquella tarde el Bien– como creen algunos niños y la mayoría de los adultos.

Todos saben que en ciertas ocasiones yo me oculto detrás del Mal, como cuando te enfermas y no puedes tomar un avión y el avión se cae y no se salva ni Dios; y que a veces, por el contrario, el Mal se esconde detrás de mí, como aquel día en que el hipócrita Abel se hizo matar por su hermano Caín para que éste quedara mal con todo el mundo y no pudiera reponerse jamás.

Las cosas no son tan simples.

Augusto Monterroso
Monólogo del Bien

Caín y Abel: sus nombres

Antes de que venga al mundo un bebé, dice Lacan, su existencia está prejuizada inocente o culpable, y el hilo tenue de su verdad no puede dejar de entreverse en el nombre que sus padres le han puesto. Lo que se pone en juego es *la determinación del deseo del Otro y sus efectos en la constitución del sujeto*. Una cosa son los atributos pensados para el hijo y otra el deseo inconsciente de los padres.¹¹

En el relato de Caín y Abel, Graves y Patai refieren el significado de los nombres que contienen en sí mismos un destino:

Quando nació Caín se puso en pie, salió corriendo y regresó con una espiga de trigo que dio a Eva; entonces ella le llamó

Caín, que significa “tallo”.¹² Después, Eva dio a luz un segundo hijo a quien llamó Abel, que quiere decir “soplo”, o según otros, “vanidad” o ‘pena’, previendo su pronta muerte.¹³

Desde esta perspectiva, los destinos de los hermanos estaban ya signados.

Las interrogantes del mito

- **La ausencia de motivos**
(primer enigma)

3 Y aconteció andando el tiempo, que Caín trajo del fruto de la tierra una ofrenda a Jehová.

4 Y Abel trajo también de los primogénitos de sus ovejas, y de su grosura. Y miró Jehová con agrado a Abel y a su ofrenda;

5 Mas no miró propicio a Caín y a la ofrenda suya. [Las cursivas son mías]

El primer enigma que surge de la lectura literal del mito es por qué Jehová mira con mejores ojos la ofrenda de Abel sobre la de Caín, pregunta que ha sido impulso de múltiples interpretaciones teológicas. Graves y Patai señalan que desde la antigüedad, los comentaristas del Génesis tenían que *encontrar una explicación* a la decisión de Jehová de mirar con preferencia la obla-ción de Abel y no así la de Caín. No estaban dispuestos a admitir que Dios podría haber obrado arbitrariamente.¹⁴ Era imperioso seguir conservando la imagen de

¹¹ Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, pp. 632- 633.

¹² Robert Graves y Raphael Patai, *op. cit.*, p. 105.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 116.

Jehová como omnipotente antes de admitir su incompletud, sus faltas, sus deseos. Era necesario, entonces, encontrar otro personaje sobre quien pudieran imputarse las faltas. Así, la "maldad" de Caín debía ser probada, y encontró su coartada en intérpretes de la Biblia y en mitos tardíos. Es posterior al fratricidio que hay necesidad de justificar la conducta maligna de Caín.

La elucidación del fratricidio que se encuentra en un midrás posbíblico que Graves y Patai presentan en su obra, es de otro orden. El acto de Caín no es valorado dentro de un esquema moral, sino como efecto de la elección de Jehová. En esta dilucidación se reconoce a *Dios como el real incitador* del acto homicida de Caín, y que registra no sólo el despropósito de las sentencias de Jehová, sino también lo *absurdo* de su reflexión:

Abel, el más fuerte de los dos, había agarrado a Caín y lo tenía a su merced. Dios incitó a Abel a que lo matara, diciendo: "*¡No perdones la vida a este malhechor!*" Pero cuando Caín lloró y exclamó: "*¡Hermano, perdóname! Sólo estamos nosotros dos en el mundo, ¿qué dirán nuestros padres si me matas?*" Abel compasivo, le soltó. Entonces Dios dijo: "*¡Como le has perdonado, tendrás que morir tú!*" En ese momento Caín se levantó, arrancó una caña afilada y, como no sabía cuáles eran los órganos vitales, hirió a Abel por todo el cuerpo, comenzando por las manos y los pies. No obstante, otros dicen que Caín había visto cómo Adán sacrificaba un toro y por eso lanzó varios tajos al cuello de Abel con una espada.¹⁵ [Las cursivas son mías]

Por su parte Caín mismo señala directamente a Dios como el provocador del delito. Cuando Jehová le pregunta a Caín: "¿Dónde está tu hermano?" objeta:

¿Por qué habría de preguntarme esto Aquel que vela por todas las criaturas, a no ser que planeara el asesinato Él mismo? *Si Tú no hubieras preferido su oblación a la mía, yo no habría envidiado.*

Desde un enfoque antropológico, Lévi-Strauss señala que ciertamente en los mitos se observa la *ausencia de motivos* en las acciones de sus personajes¹⁶ tal como se observa en la selección de Jehová. Desde el psicoanálisis, Lacan, en su seminario *El yo en la teoría de Freud y Lacan*, plantea algo similar al analizar el juego de "par e impar", pues señala que la *noción de causalidad* depende, en un primerísimo momento, de una "apuesta primitiva",¹⁷ es decir, del *azar* donde hay igual probabilidad de ganar o perder, y demuestra cómo a partir de las siguientes tiradas se forman regularidades que van constituyendo leyes. Esta legalidad va conformando, *a posteriori*, el orden simbólico, esto es, algo que ordena los subsecuentes eventos. Desde esta perspectiva ya no se requieren dioses para echar a andar la maquinaria; tenemos aquí una apuesta primitiva en que Jehová no posee ninguna intencionalidad explícita de mirar con buenos o malos ojos una u otra oblación, pero que, no obstante, es el desencadenante de la historia.

Importa destacar los efectos de incorporación de la ley que operan en Caín

¹⁶Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 239.

¹⁷Jacques Lacan, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, p. 288.

¹⁵*Ibid.*, p. 113.

con la decisión de Jehová: Él funge como un detonante, cumple la función de un *operador estructural*,¹⁸ en tanto dispara la trama del fratricidio que da lugar a las *transformaciones subjetivas* de Caín. Así, aunque encontremos en los celos un motivo para la hostilidad sobre su hermano Abel –tal como aparece en la experiencia cotidiana del hermano mayor, celoso del recién nacido a quien se le proporcionan mayores cuidados–, éstos sólo aparecen *après coup*, es decir, después de la elección de Jehová, y ¿cómo no iba a ser si Jehová le había expulsado de su mirada preferente?

Pero ¿qué significa ser el preferido, sino aquel que está en calidad de “objeto” del goce del Otro? Obtiene *privilegios* (*privus*, privado; *legis*, ley); es en realidad al hijo consentido al que se le *priva de la vida*, es decir, del lugar de deseante. Éste es el lugar de Abel. Caín es arrojado al mundo terrenal de la ley y del castigo, pues no hay otro camino para apropiarse de la ley sino mediante el crimen y la sanción. Es así como Caín debió aceptar esta remoción de la mirada del padre para advenir como sujeto deseante.

En el proceso aparece otra operación lógica como contraparte de la exclusión de Caín de la mirada preferente de padre que da lugar a un cambio de posición subjetiva: Jehová –como padre imaginario idealizado– cae ante los ojos de Caín al revelársele abruptamente que Él tiene preferencias; muestra su falta, no lo posee todo, está castrado. Este descubrimiento le permite *deponer a Jehová del lugar de omnipotencia*; si no fuera de este modo, sólo se generaría esclavitud, sacrificios sin fin al Todopoderoso. De padre a hijo –dice

Lacan– *se transmite la castración*¹⁹ y como corolario puede ocurrir la transmisión y apropiación de la ley.

En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan apunta a la ignorancia feroz de Yahvé²⁰ en la exégesis bíblica, a la castración del padre, a la caída de su omnipotencia. El padre que *todo lo sabe*, sin castración en lo simbólico, es el padre de Schreber; *no transmite la ley pues la ejerce* y de ahí las consecuencias fatales en el desencañamiento de la psicosis de su hijo. Asimismo, cuando un hijo encuentra en la realidad las características de un padre perverso, es decir, que utiliza la ley a conveniencia, la transmisión y apropiación de la ley no tienen lugar, pues el sujeto no está implicado en la trama y sólo puede vivir la ley como algo ajeno a sí mismo.

Volviendo al mito hebreo, Caín, en este periplo, halla que el padre es *inasesinable*, y con ello se sujeta más a la ley. Esto es lo que se encuentra en la narración del padre asesinado de la horda primitiva de *Tótem y tabú*. Los hijos lo han matado y, *après coup*, han encontrado que él es *inasesinable*. Con tal acto se funda la prohibición sobre la culpabilidad de los hijos y, lejos de que tal homicidio los hubiera

¹⁹En este contexto, nos referimos a la castración como la realizada a quien, ocupando el lugar del Otro, está sujeto a una legalidad que no es la suya.

²⁰“Yahvé se sitúa en el punto más paradójico con respecto a la del budismo que recomienda purificarse de las tres pasiones fundamentales, el amor, el odio y la ignorancia. Lo que más nos cautiva de esta manifestación religiosa única es que a Yahvé no le falta ninguna: amor, odio e ignorancia, he aquí pasiones que no están ausentes en absoluto de su discurso. El padre real se articula propiamente con lo que sólo concierne al padre imaginario, a saber, la prohibición del goce. Por otra parte, lo que hace de él lo esencial [es] la castración. Hay ahí un orden de ignorancia feroz, quiero decir en el lugar del padre real.” Cf. Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, p. 145.

¹⁸Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, p. 131.

liberado, se consolidó la ley: desde ahora, ya nada está permitido.²¹ El padre muerto ha nacido de la necesidad de establecer un más allá, una trascendencia del mundo pulsional para inscribir al sujeto en la escena simbólica; es el garante de la ley y salvaguarda del goce; es una operación que limita y ordena el deseo del sujeto.

Resulta entonces imposible transmitir la ley reducida al estatuto de mensaje; lo único que se transmite es una pregunta y ésta sólo se plantea desde el lugar de la ausencia, es decir, *la desidealización del padre es condición para la transmisión de la ley. En el mundo de las certezas nada puede transmitirse.*

- **Apropiación de la ley**
(segundo enigma)

11 Ahora pues, maldito seas tú de la tierra que abrió su boca para recibir la sangre de tu hermano de tu mano:

12 Cuando labrares la tierra, no te volverá a dar su fuerza: errante y extranjero serás en la tierra.

13 Y dijo Caín a Jehová: Grande es mi iniquidad para ser perdonada.

14 He aquí me echas hoy de la faz de la tierra, y de tu presencia me esconderé; y seré errante y extranjero en la tierra; y sucederá que cualquiera que me hallare me matará.

15 Y respondióle Jehová: Cierto que cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado. Entonces *Jehová puso señal en Caín, para que no lo hiriese cualquiera que lo hallara.* [Las cursivas son mías]

La segunda incógnita apunta a entender por qué Jehová después de haberle

impuesto el castigo del destierro pone señal de protección al ejecutor de un crimen. Estamos en el Génesis, ante el primer homicidio, y en tanto inaugural, no existe el antecedente de desobediencia, pero por su causa se instituye la *necesidad* de una ley y de un castigo. En el principio habría un *desafío* fundante lanzado por Jehová, que tendría el sentido de "incitar el crimen para provocar el castigo", es decir, que el sujeto viva la ley por medio de su transgresión. Este primer crimen es en realidad un llamado al castigo de Jehová que da alivio a la culpa, es fundante.

La culpa es uno de los signos de que la ley ha sido interiorizada. Aunque Caín deniega en un primer momento el acto delictivo, la culpa martirizante hace su labor en la subjetivación de la falta y como consecuencia la responsabilidad asumida se convierte en condición de posibilidad para que el castigo del destierro funcione como un pago ante el acto cometido.

Este primer develamiento de no ser el preferido del padre le permite *reaccionar* impulsivamente ante lo que él considera efectiva e instantáneamente una injusticia, y con ello surge la culpa, el remordimiento, el arrepentimiento, la responsabilidad, *sentimientos que no pueden aparecer de otra forma.* Imaginemos por un momento que un sujeto, por cualquier razón, sólo hallara neutralidad, santidad o bondad divina en el Dios Padre. Esta condición le imposibilitaría desidealizarlo, destituirlo de su omnipotencia y esto no es sin consecuencias en la subjetividad del sujeto. En tanto una autoridad esté en el lugar de objeto idealizado el individuo no es sujeto deseante, y al privarse de esta condición se promueve una hostilidad inconsiente que flagela su ser, la cual se revierte encontrando el camino de la

²¹Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, p. 127.

autodestrucción, de la autopunición y del sometimiento.

En el contexto del amor no narcisista, del *don*, Jehová promueve el crimen y el castigo mediante el desafío; tiene como corolario el desprendimiento del apego a la familia original. Afirma Lacan que sólo se puede formular “el *tú eres* matándose [...] Él *otrifica* al *partenaire*, *hace de él el lugar del significante*”²². Por un lado, Jehová reconoce a Caín como sujeto deseante, no como objeto de su goce; por otro, Caín tiene la posibilidad de destituirlo de ese lugar de idealización que le ha conferido por su naturaleza divina. Jehová desafía, no conserva el amor de Caín para él, como lo hiciera con Abel. Asimismo, el fratricida afronta el amor y la mirada de Jehová: cometiendo un crimen, buscando su castigo, llamando a la ley del padre, pues bien se sabe que más vale pagar la culpa que vivir la angustia, tal como lo hiciera Rodión Raskólnikov en *Crimen y Castigo*.²³

Ahora bien, ¿por qué alguien considerado asesino recibe un estigma de resguardo y no una marca como la que dejaban los instrumentos de humillación pública que utilizara la Santa Inquisición para castigar el delito? Caín es *protegido* mediante una señal²⁴ y esto posee el *efecto de una bendición* (bien-decir). ¿No se espera, acaso, que el padre o la madre bendigan a sus hijos cuando éstos parten? ¿No es lo que el hijo pide a sus progenitores cuando se va de su lado? Tal acto permite a Caín un cambio de posición subjetiva: del hijo dependiente, al hombre que ha internalizado una

ley, lo que redundará en Caín en la posibilidad de conformar un futuro.

La ley en lo simbólico pacifica, tranquiliza. Lo anterior difícilmente se comprende en tanto la ley se asocia tan solo al castigo. De esta manera, Caín depone a Jehová del lugar de padre todopoderoso, admite su responsabilidad, acepta el castigo del destierro, y pide su bendición en el viaje que ahora emprenderá.

- **Destino de Caín y fundación de una genealogía**
(tercer enigma)

17 Y salió Caín de delante de Jehová, y habitó en tierra de Nod, al oriente de Edén. Y conoció Caín a su mujer, la cual concibió y parió a Henoch: y edificó una ciudad, y llamó el nombre de la ciudad del nombre de su hijo Henoch.

En el versículo 17 del Génesis, capítulo 4, se habla del *destino* de Caín, lo que significa las interpretaciones morales que se han adjudicado a este mito bíblico. *Après coup* podemos encontrar el sentido de este primer asesinato.

Lo que se destaca en esta antífona es el destino de Caín después de haber pagado su falta con el destierro: tuvo mujer, se convirtió en padre, edificó una ciudad cuyo nombre fue justamente el de su hijo Henoch, e inició todo un linaje sin que pueda pesquisarse –en el Antiguo Testamento– un designio funesto en su descendencia;²⁵ destino bienaventurado el de

²²Jacques Lacan, *De un Otro al Otro*, p. 73.

²³Fedor Dostoievski, *Crimen y Castigo*.

²⁴Un midrás primitivo describe la marca de Caín como una letra tatuada sobre su brazo. Robert Graves y Raphael Patai, *op. cit.*, p. 119.

²⁵Las interpretaciones funestas sobre Caín aparecen en el Nuevo Testamento y en documentos apócrifos. Uno de los castigos de los cainitas era que les nacían cien hijas por cada hijo (Graves y Patai, *op. cit.*, p. 126).

Caín si pensamos en el personaje como homicida. Un midrás bíblico explica:

Tras el nacimiento de su primogénito Henoch, Dios permitió a Caín descansar de su vida de vagabundo errante y construir una ciudad llamada Henoch para honrar la ocasión.²⁶

Henoch no hereda las faltas de su padre, como lo hicieran, por ejemplo, los hijos de Edipo. Lo que se gesta en la trilogía sofocleana es precisamente la imposibilidad de transmitir y apropiarse de la ley, lo que daría derecho a la vida. Lo que advertimos en el mito edípico es a: Layo filicida, Edipo parricida y producto del incesto asesino, y una genealogía rota. La descendencia de Edipo estará marcada por los dobles lazos sociales y por sus destinos mortales: Polinice y Eteocles pelearán entre ellos hasta la muerte por el trono depuesto por su padre; Antígona e Ismene encontrarán igual fortuna funesta. Antígona será condenada a ser sepultada viva por haberse revelado en contra de lo decretado por su tío Creonte que entonces gobernaba la ciudad de Tebas, e Ismene morirá por mandato de Atenea, guardiana de la civilización. En cambio, Henoch²⁷ será un elegido de Dios y se convertirá en uno de los principales profetas hebreos.

²⁶*Ibid.*, p. 115.

²⁷Se convirtió en el principal consejero de Dios: "Henoch anduvo con Dios; vivió, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas" (Génesis 5, 22). "Los hijos de Dios fueron enviados para enseñar a la humanidad la verdad y la justicia; y durante 300 años enseñaron ciertamente al hijo de Caín, Henoch, todos los secretos del cielo y de la tierra."

A manera de síntesis

La ley simbólica es efecto del *parricidio simbólico*, esto es, Caín, habiendo depuesto en su omnipotencia al padre idealizado, se somete a la *ley de los padres muertos*;²⁸ descubre, *a posteriori*, que el padre es *inasesinable* y que con cada acto de transgresión, se sujeta más a la ley. La convivencia con esta ley, dice Marta Gerez, nunca es pacífica, pero es ineludible: *sin ley el sujeto acaba desubjetivado*.²⁹

La ley en lo simbólico genera lo que en alemán se denomina *schuld*, que incluye en su significación a la vez *culpa* y *deuda*, que sólo puede sentirse *après coup*, tal como aparece en el mito del asesinato del padre de la horda primitiva, en el relato de Caín y Abel, y en el desgarró de Raskólnikov después del asesinato de la usurera.

La culpa, la responsabilidad y el castigo en el registro de lo simbólico estructuran al sujeto; son promotoras de la conciencia moral, permiten el advenimiento de la vergüenza, el establecimiento de lazos sociales, religa, hace comunidad. La culpa es una de las señales que advierte que la ley ha sido incorporada, y da cuenta de la relación del sujeto con la ley. Sin ella, no existiría el amor, el perdón, la inhibición de conductas antisociales, la responsabilidad, la vergüenza ante la mirada del Otro. Cuando la culpa se convierte en responsabilidad –lo cual depende de la castración del Otro– se crea una deuda que se paga a su vez transmitiendo la ley.³⁰ La culpa y la deuda dan cuenta de

²⁸Marc Howlet, "El concepto de iniciación", p. 141.

²⁹Marta Gerez Ambertín, *Seminario: Rostros de la vergüenza y la desvergüenza*, p. 18.

³⁰Marta Gerez Ambertín, "La sanción penal: entre el 'acto' y el 'sujeto del acto'".

la subjetividad; y sólo en este registro el castigo adquiere sentido.

Lacan dice: "Toda sociedad [...] manifiesta la relación entre el crimen y la ley a través de castigos, cuya realización, sea cuales fueren sus modos, exige un *asentimiento subjetivo*."³¹ Esta asunción de la responsabilidad hace que el castigo tenga efectos de incorporación de la ley y se adquiriera una deuda simbólica en tanto que el sujeto está sujeto a la ley.

Bibliografía

- Cordié, Anny. *Malestar en el docente*. Irene Agoff (trad.). Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- Dostoievski, Fedor. *Crimen y castigo*. Rosa María Phillips (introd.). México, Porrúa, 1988.
- Freud, Sigmund. "Conferencia núm. 34. Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones". *Obras completas*, tomo XXII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- _____. "Totem y tabú". *Obras Completas*, tomo XIII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- Gerez Ambertin, Marta. "La sanción penal: entre el 'acto' y el 'sujeto del acto'". *Culpa, responsabilidad y castigo: en el discurso jurídico y psicoanalítico*. Buenos Aires, Letra Viva, 2004.
- _____. *Seminario: Rostros de la vergüenza y la desvergüenza*. México, Tecnológico de Monterrey campus DF. Inédito. 13 de febrero de 2008.
- Graves, Robert y Raphael Patai. *Los mitos hebreos*. Trad. Javier Sánchez García-Gutiérrez. Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Howlett, Marc. "El concepto de iniciación". Trad. Vincens, Antoni. *Ornicar?* Núm. 2 Champ Freudien. Barcelona, Petrel, 1981.
- Kaës, René, et al. "Introducción: el sujeto de la herencia". Trad. Mirta Segoviano. *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2006.
- Lacan, Jacques. *El simbólico, el imaginario y el real*. 1974-1975. 2ª ed. Texto establecido por Exotéricas, Julio de 1990.
- _____. *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. 1954-1955. Irene Agoff (trad.). Texto establecido por Jacques Alain Miller. Buenos Aires, Paidós, 1983.
- _____. *El Seminario 4: La relación de objeto*. 1956-1957. Trad. Enric Berenguer. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Buenos Aires, Paidós, 2001.
- _____. "La agresividad en psicoanálisis". Trad. Tomás Segovia. *Escritos 1*. México, Siglo XXI, 1984.
- _____. *El Seminario 16: De un Otro al Otro*. Trad. Nora A. González. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- _____. *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. 1969-1970. Enric Berenguer y Miquel Bassols (trad.). Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Barcelona. Paidós, 1992.
- Legendre, Pierre. *El Inestimable objeto de la transmisión*. Isabel Vericat Nuñez (trad.). México, Siglo XXI, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Eliseo Verón (trad.). Barcelona, Paidós, 1987.
- Sófocles. *Edipo Rey*. Introducción de Ángel María Garibay. México, Porrúa, 1991.

³¹ Jacques Lacan, "La agresividad en psicoanálisis", p. 118.

_____. *Edipo en Colono*. Introducción de Ángel María Garibay. México, Porrúa, 1991.

_____. *Antígona*. Introducción de Ángel María Garibay. México, Porrúa, 1991.

Valera, A. V. *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Gran Bretaña, Biblioteca Mexicana del Hogar, s/f.

JUAN CARLOS RAMÍREZ ROBLEDO*

El relato autobiográfico como acompañante del proceso formativo

The autobiographical account as a companion of the formative process

Resumen

En este artículo presento una caracterización narrativa de la formación. De la hermenéutica de Ricoeur derivó una manera de entender la labor formativa como configuración autobiográfica, similar a la elaboración de una trama. Considero condiciones reflexivas, temporales y simbólicas del proceso formativo que alcanzan su momento de configuración creativa en un proyecto formativo que se comporta como una trama narrativa.

Palabras clave: formación, narración, autobiografía, cultura, identidad

Abstract

In this article I present a narrative characterization of the formative process. From the hermeneutics of Ricoeur I derive a way of understanding the formative work as an autobiographical configuration in the manner of development of a plot because I think reflective, temporary and symbolic conditions of the formation process reaches its moment of creative configuration on a training project that behaves like a narrative plot.

Key words: formative process, narration, autobiography, culture, identity

Caracteriza a esta investigación realizarse en las fronteras difusas de los ámbitos disciplinares y esforzarse por una fusión dialogante entre esos saberes. Emulando a Paul Ricœur, me he propuesto no tanto la reconciliación entre posturas radicalmente opuestas, sino una mediación que acerca y asocia derroteros teóricos que con el tiempo se fueron alejando fruto de la especialización, a pesar de compartir un origen común. Ubicar este trabajo en el ámbito de la *filosofía de la educación* es el primer signo de este carácter fronterizo; los autores que estudio y en los cuales me apoyo, los temas que analizo y los nexos singulares que propongo entre los conceptos son otras señales que abonan a esta intencionada empresa de diálogo e integración.

Desde luego que impulsar un pacto entre saberes no es fácil y corre el riesgo de ser criticado por quienes defienden la ortodoxia disciplinar como una suerte de asepsia teórica. Mi convicción es que, sin menguar el rigor académico que se demanda a este tipo de investigaciones, es posible y deseable aportar a la reflexión pedagógica insumos propios de la filosofía de la cultura. Considero oportuna esta contribución, no sólo por la naturaleza interdisciplinaria del concepto *formación*, sino principalmente porque la tendencia de las investigaciones pedagógicas es concentrarse en las prácticas educativas que pretenden su desarrollo sin profundizar en sus fundamentos teóricos.¹

En la disciplina pedagógica, la formación es un término habitual para referirse a prácticas educativas de muy diverso signo, sin que sea explícita la manera como la definen los responsables de su desarrollo. Asimismo, en contextos escolares, la formación es un tópico recurrente del discurso de las instituciones sin que exista en realidad un sustento de la intencionalidad formativa que se dice gestar, o sin fundamentos conceptuales de la metodología que se pregona desarrollar. La formación se presenta en estos ámbitos como un hecho evidente y un cometido loable, pero no como un objeto diferenciado y particular de los procesos educativos que ameritara una praxis específica. Según se quiera ver, es una práctica sin claridad conceptual o un concepto sin asideros metodológicos. Caracterizar la formación es una empresa imprescindible para aquellos que creen que concepto y método se imbrican. También es evidente que el debate actual sobre la formación en la disciplina pedagógica da muestras de un cierto desgaste en las rutas emprendidas, por lo que es loable aprovechar las perspectivas interdisciplinares.

Por estos motivos me propongo en esta reflexión sugerir una explicación de los componentes y fases del proceso formativo y proponer una caracterización narrativa de los mecanismos que lo acompañan, empleando para ello presupuestos propios de la hermenéutica. Me interesa especialmente destacar cómo el relato autobiográfico es un acompañante recurrente en los procesos de formación personal.

¹ En el estado del conocimiento del Consejo Mexicano de Investigación Educativa, se señala que la noción de formación es discurso reiterativo, desgastado, por lo general poco o nada fundamentado y su teorización ha sido durante casi todo el siglo xx esquivada o incluso eludida, por lo que se remite a las acciones formativas y no a

la significación de la noción, además de que en el campo de la intervención son endebles los resultados. P. Ducoing y B. Fortoul (coord.), *Procesos de formación, 2002-2011*, pp. 47-50.

I. Perspectivas conceptuales

1. Perspectiva pedagógica

La formación es un proceso diferenciado de la educación pues está orientado al proceso vital de los sujetos y no a la apropiación de contenidos educativos. Considero la educación como un fenómeno general que incluye varios tipos de procesos, entre ellos a la formación. Se distinguen por sus finalidades y funcionamiento más que por los elementos que los integran, porque en ambos es posible verificar la existencia tanto de elementos relativos al sujeto como de aquellos que proceden del medio sociocultural. Lo específico de la formación es que para el individuo es una experiencia particular que, sin negar la participación de otros agentes educativos en su puesta en marcha, se verifica por las acciones que realiza por y para sí mismo. Es un cometido general de todo ser humano, pero no como proceso único, sino como un derrotero personal que está radicalmente condicionado por las diferencias individuales, de género, sociales, étnicas, lingüísticas y culturales. Es un proceso permanente que se realiza en la cotidianidad, por lo cual está dispuesto a la reconstrucción de los procesos de aprendizaje de los sujetos, en cuanto historias particulares. La formación es un proceso eminentemente creativo y, por lo tanto, abierto a lo trascendente, lo posible y lo utópico y, en este sentido, dirigido a la constitución de la identidad de los sujetos, en cuanto estrategia de transformación e innovación existencial.

2. Perspectiva filosófica

Mi enfoque de la formación se inserta dentro de la tradición filosófica del *Arte de vivir* y, por ello, retoma la exhortación socrática al autoconocimiento y la vida reflexiva. Desde esta perspectiva, se reconoce que la vida se construye de diversas formas y, de este modo, es un proceso esencialmente creativo que procede de la reflexión sobre el mundo y sobre uno mismo en él. La formación como arte de vivir, es un esfuerzo *dianoético*, es decir, un ejercicio crítico frente a la vida cotidiana, porque el análisis de las estructuras socioculturales es un condicionante para la generación de los proyectos existenciales individuales. De este modo, de las dos grandes tendencias actuales de las filosofías del arte de vivir que señala Nehamas,² entre el arte de vivir como adaptación a la norma y el que propone un ejercicio interpretativo de la cotidianidad, el proceso formativo se inserta en esta última, y alcanza una mayor dimensión si se le ubica desde un enfoque hermenéutico.

3. Perspectiva hermenéutica

La renovación de la reflexión hermenéutica en el siglo xx ha influido de tal manera en el pensamiento social que ha provocado que se configure una comprensión de los fenómenos sociales como textos, cuyo valor y significado viene dado por la interpretación que de ellos hacen los sujetos. Este cambio de orientación se generó de manera simultánea en un gran número de disciplinas sociales.

² Alexander Nehamas, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, pp. 23-25.

En la historia se reivindicó el relato y la recreación narrativa frente a la explicación determinista o el predominio de lo cuantificable, propio de la historia estructural-funcional. Tras la crisis del positivismo y el funcionalismo, se adopta como metodología de investigación las historias de vida y las autobiografías, al entender la vida social desde la perspectiva de los actores en lugar de una instancia teórica deductiva. En este sentido, en su estudio se transita en etapas que corresponden a los tres órdenes que comprende la palabra autobiografía: el *bios*, al entenderse como la reconstrucción de una vida a través de la comprensión de los principios organizativos de la experiencia; el *auto*, en cuanto análisis de en qué medida el texto representa a un sujeto; y, finalmente, la *grafía*, que atañe al texto como instrumento retórico.³

En la antropología, especialmente en los estudios etnográficos, se pone en evidencia que se ha adoptado el enfoque narrativo al concebir la tarea del etnógrafo como una escritura en el discurso social y como una transformación de un suceso fugaz o transitorio en un texto permanente y analizable.

En el campo psicológico se han hecho tanto aportes generales en la concepción de la mente, como específicos en relación con métodos terapéuticos basados en la narración. Esta perspectiva enfatiza los procesos por medio de los cuales los individuos construyen y transforman el conocimiento para que estos significados constituyan su realidad psicológica.

En el campo educativo, el giro narrativo puso en auge los estudios de etno-

grafía y los biográficos narrativos porque en ellos se indaga la dimensión personal como un factor crucial en los modos en que los agentes y actores educativos construyen y desarrollan sus experiencias en las aulas. Así, se reconsideró la educación como un proceso de construcción de la identidad y, específicamente, de una identidad narrativa.

Desde la perspectiva hermenéutica, la formación es un proceso constructivo e interpretativo de los proyectos existenciales de los sujetos, dirigidos a la generación de tramas de sentido a modo de textos significativos que se relacionan estrechamente con la identidad personal y comunitaria. Esto debido a que la narrativa es una estructura central en el modo como construyen sentido los seres humanos, porque "la vida humana es histórica, de modo esencial, y [...] cada vida es una historia narrada en el tiempo y un proyecto existencial biográfico"⁴. De tal suerte que se parte de la consideración de que el yo no es una identidad fija, ni un agente autónomo, sino que se despliega en un relato que se encuentra en un marco cultural previo.

4. Perspectiva cultural

Es preciso señalar que no cualquier perspectiva sobre la cultura es una mediación formativa; por ejemplo, los conceptos clásicos de cultura corresponden a una manera de concebir la formación como una práctica de moldeado acorde con un ideal de humanidad; así, se proponen impulsar un proceso por medio del cual el ser hu-

³ Ángel G. Loureiro, "Problemas teóricos de la autobiografía", pp. 3-6.

⁴ Fernando Bárcena, Joan-Carles Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, pp. 94-95.

mano se parezca cada vez más a ese prototipo. Estas concepciones están asociadas con el espíritu ilustrado de la modernidad con el que la sociedad despliega diversos mecanismos para establecer los saberes y facultades que cultivan al sujeto y lo hacen apto para la convivencia social. Desde este enfoque, la formación es un esfuerzo por ennoblecer las facultades innatas del ser humano conforme a los valores y las metas sociales que han sido sancionados por la colectividad. Si se concibe la cultura como un modelo, los significados personales tienen pocas posibilidades de expresión creativa y desarrollo autónomo, pues deben adaptarse inflexiblemente a los significados establecidos por el entorno sociocultural.

En contraste, la cultura como simbolización permite una imagen renovada del proceso formativo cuyo cometido es volver inteligible la experiencia cotidiana que, de por sí, es significativa para quienes la viven. Permite que se reconfigure el mundo cultural haciéndolo un mundo humano; por ello es un acto de creación que no impone la estructura de significados, sino que son componentes esenciales para interpretar el contexto social y para comprenderse en él. Desde esta perspectiva, la finalidad de la formación excede el transmitir significados y establecer un modelo de ser humano que sirva de canon para someter al individuo al orden colectivo; por el contrario, pretende que la cultura sea un sistema de representación simbólica con el cual el sujeto se comprende y establece un diálogo creativo con la sociedad.

A lo anterior se suma la cultura como praxis, porque permite la expresión de la dualidad de la experiencia humana constituida tanto por significados individua-

les como colectivos. De este modo, se mantiene un equilibrio entre el entramado de códigos que tiene validez supraindividual y las significaciones individuales que no se pierden en la realidad cultural por encontrarse a la misma distancia entre "el fundamento objetivo de la experiencia subjetiva y la apropiación subjetiva del mundo"⁵. Si se concibe la cultura como praxis, la formación es un proceso que constituye, a través de la acción y la participación comunitaria, un sujeto que transita entre la realidad subjetiva interna y el entramado de significaciones sociales. De ahí que uno de sus elementos esenciales sea la relación del sujeto con la alteridad, porque el tejido de interpretaciones de la cultura está conformado por la interacción con los otros, incluso los que se consideran extraños o excéntricos.

5. Descripciones de la formación

Mi enfoque sitúa como núcleo del proceso formativo el sentido oscilante entre la interioridad y la exterioridad. La formación no es la suma de esos componentes ni su progresión, sino la relación entre ellos. De la manera como se conciba al sujeto y la cultura depende como se imagine la relación entre interioridad y exterioridad. En otras palabras, esta relación oscilante no tiene la finalidad socializante y de aculturación de la educación, sino un cometido de desarrollo personal autónomo. Esta correlación es el centro de la paradoja de la formación: uno se forma a sí mismo, pero uno no se forma solo, sino a través de mediaciones sociales y culturales.

⁵ Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, p. 258.

Con la ayuda de estos enfoques disciplinares describo la *formación* como: a) Un cometido permanente de todo ser humano que se lleva a cabo de manera personal, en condiciones socioculturales y que está dirigido a la constitución de la identidad de los sujetos (perspectiva pedagógica). b) Una reflexión crítica y creativa sobre el mundo y uno mismo en él, que toma la forma de un ejercicio interpretativo de la cotidianidad (perspectiva filosófica). c) Un proceso interpretativo de los proyectos existenciales, dirigidos a la generación de tramas de sentido a modo de relatos que configuran la identidad narrativa (perspectiva hermenéutica). d) Un proceso complejo que “acompaña la evolución de la vida”⁶, resultante de la afectividad del sujeto y su interacción con la cultura (perspectiva cultural).

Como se deduce de lo anterior, la experiencia es el detonador del proceso formativo, porque apela a la manera en que cada persona se apropia de lo que experimenta y le otorga sentido. Delory-Momberger emplea el neologismo biografización para referirse:

[...] al conjunto de operaciones y de comportamientos por medio de los cuales los individuos trabajan para darse una forma propia en la que se reconocen a sí mismos y se hacen reconocer por los otros.⁷

Por ello interesa reconocer, en el proceso de construcción de la experiencia, aquello que se configura como formación del sujeto.

En la obra de Schütz y Luckmann se encuentra una explicación de la manera como los seres humanos construyen e interpretan sus experiencias; de acuerdo con el prototipo que ellos proponen, los individuos constituyen con las vivencias cotidianas una reserva de conocimientos disponibles que se utilizan como sistema de interpretación de sus experiencias pasadas y presentes, y que determina sus expectativas. Esta reserva no permanece idéntica sino que se enriquece con un flujo continuo de experiencias nuevas que modifican su estructura. El saber acumulado por cada individuo constituye así su biografía de experiencia. Es a partir de la estructura de conocimiento que los saberes tipificados no se agotan en las experiencias que el sujeto considera como cercanas y familiares, sino que promueven la interacción con la red de significados del entorno social. La biografía se genera sobre la acumulación de significaciones retrospectivas que, a su vez, reinterpretan la trayectoria de vida y constituyen la identidad del individuo.

Pero en este punto es pertinente señalar que la transformación de la experiencia en proceso formativo e identidad personal no proviene únicamente de aquello que se ha vivido personal y directamente; Delory-Momberger emplea el término *heterobiografía* para nombrar las formas de experiencia y escritura de sí cuando se confrontan con las narrativas de otros y surge una apropiación, en el sentido de comprenderse a partir de la experiencia de otras personas. En este orden de ideas, es oportuno señalar cómo el relato autobiográfico genera una metaformosis de la experiencia de modo tal que posibilita la formación de la persona. Las fases del proceso formativo darán

⁶ Anita Gramigna, “La estética de lo lúdico. Enlaces entre la hermenéutica y la formación”, p. 93.

⁷ Christine Delory-Momberger, “Experiencia y formación. Biografización, biograficidad y heterobiografía”, p. 699.

cuenta de ello y también pondrán las bases para argumentar que las condiciones reflexivas, temporales y simbólicas necesarias para su formación, alcanzan su momento de configuración creativa en un proyecto de transformación personal que se comporta como la trama de un relato autobiográfico.

II. Fases del proceso formativo

Hasta este momento me he referido a la narración en un sentido amplio, utilizando el término para el proceso general de crear tramas de significado; no obstante, a partir de este momento, cuando es necesario determinar qué hace que una narración sea formativa y cómo contribuye a ese proceso del sujeto, es preciso distinguir ese sentido amplio, de uno específico sobre la constitución del relato narrativo, propiamente dicho. Para este cometido me parece útil la distinción de Greimas⁸ de dos niveles del concepto *narratividad*: en un primer nivel, lo narrativo concierne a las estructuras que están definidas por la serie de transformaciones de un estado de cosas a otro y, en un segundo nivel, las estructuras estrictamente discursivas que competen a las instancias de enunciación. En el primero de los sentidos, lo narrativo es constitutivo de todas las formas figurativas del discurso y, en el segundo, de su manifestación en el relato oral o escrito. En la trayectoria argumentativa de este apartado haré hincapié en esta última acepción de lo narrativo, pues mi interés es explicar cómo el proyecto formativo se comporta como una trama narrativa.

Recupero de Paul Ricoeur la noción de texto⁹ como idea de composición y organización que permite extender al discurso los métodos estructurales que anteriormente sólo se aplicaban a los aspectos estrictamente lingüísticos. El texto como paradigma de la distancia hermenéutica entre el autor y su lector, permite a Ricoeur explicar los pasos de la configuración del relato hacia la refiguración del mundo real del lector fuera del él. En este marco deseo proponer una extensión de las implicaciones de la hermenéutica de Ricoeur sobre el texto –como relato– a la historia de vida del sujeto en formación porque conserva la mayoría de esas características en su estructura narrativa. De tal suerte, puedo señalar que la tarea formativa consiste en que el sujeto se atreva a construir su propia narrativa vital a partir de lo que lee. Esto vale tanto para el acto de la lectura propiamente dicho como para la actividad de interpretar y tratar de traducir los signos que emite el *texto del mundo*. La lectura, entonces, aparece a los ojos del lector como una mediación que permite comprender el mundo, su mundo. Pero, al mismo tiempo, el texto hace posible una segunda mediación: la presencia de la subjetividad. En definitiva, entiendo la formación como la configuración de una identidad personal al modo de la elaboración de un argumento –de una trama– en una narración.

A este modo narrativo de enfocar la configuración de sí mismo lo denominó la *textualidad de la formación* y está en deuda con la triple *mimesis* (prefiguración, configuración y refiguración) referida por

⁸ A. J. Greimás, J. Courtes, *Semiótica 1. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, p. 162.

⁹ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 28.

Ricœur.¹⁰ Ésta se lleva a cabo a través del *mythes* que permite construir el entramado del texto. Valoro el empleo del término *entramado* por su conexión con el significado etimológico de *textus*, palabra latina que equivale a tejido, entrelazado o contextura, y que será el sentido que utilice para explicar las fases de la textualidad de la formación.

1. *Pre-texto*

Denomino a la primera fase del proceso formativo *pre-texto* ya que constituye las condiciones estructurales y temporales que prefiguran las capacidades para la comprensión de sí. Estas condiciones, que son análogas a la *mimesis I* de Ricœur, corresponden a los factores de la interioridad del sujeto que se ponen en juego al comienzo de su formación. En esta primera fase se destaca la dimensión creativa y oscilante entre interioridad y exterioridad en la autocomprensión y reflexión que generan condiciones para el análisis del trayecto existencial del sujeto y la construcción imaginativa de su proyecto formativo. El *pre-texto* consiste en el análisis de las experiencias para identificar los hechos significativos que van constituyendo la historia personal.

2. *Con-texto*

El *con-texto* completa la *mimesis I*, pues ofrece las aptitudes para comprender las mediaciones simbólicas de la acción; esta segunda fase, por lo tanto, ofrece las reglas de significación según las cuales se puede comprender e interpretar la con-

ducta humana en la cultura de referencia. Esto factores inciden en el diálogo cultural como proceso formativo, considerando sus componentes externos, donde la resignificación dinámica del tiempo y el espacio es indispensable para contextualizar los esfuerzos introspectivos del sujeto, además de que tiene un marcado carácter simbólico. El *con-texto* radica en el despliegue de actividades que propician el análisis de las condiciones socio-culturales en las que se lleva a cabo la experiencia, con el objetivo de ampliar y enriquecer el horizonte de comprensión.

3. *Texto*

La tercera fase es análoga a la *mimesis II*, la cual consiste en una configuración dinámica de la trama a través de la integración de factores estructurales, temporales y simbólicos. En esta fase se lleva a cabo la configuración del relato autobiográfico a través de la integración de los factores dinámicos de las etapas previas. La denomino *texto* por ser una creación narrativa del sujeto que condensa su trayecto y proyecto de vida en una trama comprensiva que da dirección e impulsa su esfuerzo formativo y que lo orienta a modo de señas de identificación en una ruta por recorrer.

4. *Inter-texto*

El *inter-texto* señala la recomposición del proyecto formativo del sujeto al llevarlo a la acción. Es semejante a la *mimesis III* en cuanto que la trama constituida en el proyecto se reconfigura al ponerse en contacto con el mundo cultural y en la interacción con otros sujetos. La última fase del proceso pone en relación la for-

¹⁰Paul Ricœur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 129.

mación con la identidad narrativa del sujeto, por ser una puesta en acción de las señas de identificación.

III. Mecanismos narrativos del proceso formativo

Con las fases del proceso narrativo se puede indicar la ruta de transformación de la experiencia que, oscilando entre la interioridad y la exterioridad y orientadas con la reflexión y el análisis del contexto cultural, configuran un proyecto de transformación personal y de enriquecimiento de la experiencia. Ese proyecto se gesta como un relato autobiográfico y, en la manera en que se elabore, está la clave para comprender su potencial formativo. A continuación describiré las principales características de este tipo de relato.

1. Formas del relato autobiográfico

La historia o contenido narrativo se conforma por una serie de acontecimientos inscritos en un universo espacio-temporal dado. La teoría narrativa denomina *diegético* a este mundo particular de lugares, objetos y actores que entran en relaciones que sólo son posibles en ese mundo. Es conveniente iniciar este análisis distinguiendo la historia o diégesis con su enunciación narrativa: los momentos *pre-texto* y *con-texto* permiten la configuración del universo diegético, pero será hasta la fase del proceso que denomino *texto*, cuando el sujeto construya un relato oral o escrito de su esfuerzo formativo. Voy a denominar *pró-tesis* –que se deriva el término latino: *pro*, por, en favor de; y *thēsis*, tema o proposición– al relato del proyecto formativo del sujeto que surge en las

últimas fases del proceso (*texto* e *inter-texto*). El uso del término tiene una doble motivación: por un lado, deseo enfatizar su sentido de dispositivo que funciona como andamiaje y sostiene los esfuerzos formativos del sujeto; por otro lado, me permite subrayar que el proyecto formativo está constituido por ideas o proposiciones sobre el sujeto que sirven de afirmación de su proceso y lo impulsan. En lo sucesivo, me referiré a la *pró-tesis* al describir los modos que caracterizan al relato autobiográfico formativo.

En la *pró-tesis* se puede emplear cualquiera de los modos de organización de la dimensión espacial propios de la trama narrativa; no obstante, destaca la iconización como una función referencial típica del relato formativo: a las figuras espaciales ya constituidas por la cultura de referencia, el sujeto en formación las dota de atributos provenientes de sus propias vivencias, o bien, los resignifica simbólicamente; pero, en todo caso, constituyen elementos que enriquecen su constitución semántica. Por ser –en principio– un texto realista es una representación de las coordenadas espacio-temporales que proviene de la perspectiva del actor-narrador; es decir, el sujeto en formación es al mismo tiempo, personaje actoral del relato y fuente de observación en la descripción del espacio.

En cuanto a la dimensión temporal, lo esperable es que la *pró-tesis* presente un orden de las secuencias narrativas lleno de *anacronías*¹¹ porque el relato condensa una disposición compleja de los sucesos, al provenir de un intenso proceso reflexivo

¹¹Se denomina anacronías a las rupturas causadas entre el orden de los sucesos en el tiempo diegético y su orden en el tiempo del discurso.

en el que se propicia encontrar relaciones entre acontecimientos ocurridos en momentos diversos y de muy distinta constitución. Más aun, me atrevo a señalar que entre más rupturas existan entre el orden del tiempo diegético y el tiempo real de los sucesos, y esto se manifieste en el tiempo del discurso, más elocuentes son los frutos de la tarea reflexiva y de autocomprensión en las etapas previas. No se privilegia la *analepsis*¹² sobre la *prolepsis*¹³ porque la discontinuidad en el orden de los sucesos puede ser tanto para ligar ciertos acontecimientos con hechos ocurridos previamente, como para anunciar una relación entre un hecho y su correlato en el futuro.

En cambio, se destacan el *resumen*¹⁴ y la *elipsis*¹⁵ como movimientos que establecen el ritmo del relato; esto debido a que el tiempo diegético del proceso formativo tiene una duración muy amplia que hace indispensable sintetizarlo y, como consecuencia de ello, existen muchos sucesos que al no considerarse relevantes, no formarán parte de la enunciación narrativa. Podría parecer que la preponderancia del resumen privilegiaría el uso

de la narración singulativa –relatar en un suceso sólo una vez–, sin embargo, y de manera semejante a lo que señalé para las anacronías, la narración repetitiva y la iterativa darán cuenta del proceso creativo de organización del tiempo diegético en las fases pre-texto y con-texto: narrar un acontecimiento más de una ocasión o condensar en una sola exposición varios sucesos análogos, constituyen evidencias de la configuración de la trama narrativa.

Es de esperar que los personajes de la pró-tesis sean de tipo realista, porque proceden de la historia del sujeto, aunque desempeñarán una función secundaria, pues el actor-narrador se erige siempre como centro del relato; importa la interacción entre los personajes en la medida que da cuenta del proceso de transformación del actor-narrador. También es factible que se haga un mayor uso de personajes no referenciales y, en ese caso, los atributos con los que sean investidos permitirán reconocer el valor simbólico que les atribuye el narrador. En la circunstancia de que en el relato existan personajes referenciales que sean caracterizados mediante convenciones sociales, habitualmente se referirán a miembros de su familia –padre, madre y hermanos–, del entorno socioafectivo –amigos, amigas y pareja–, o de instituciones escolares –maestros, maestras y compañeros–. En términos generales, se privilegia la narración de los sucesos en vez del discurso de los personajes, a menos de que sea de gran relevancia en el universo diegético del sujeto hacer remembranza de algunas de sus palabras. Si ése fuera el caso, la evocación se puede presentar, indis-

¹²Con la analepsis se interrumpe el curso del relato para referir acontecimientos que en el tiempo diegético ocurrieron antes y, por ello, tiene una función de recuerdo.

¹³La prolepsis interrumpe el relato para anunciar un acontecimiento posterior al punto en el que se inserta en el texto, por lo cual tiene una función de anuncio.

¹⁴El resumen es un movimiento narrativo donde se observa el ritmo de aceleración más pronunciado: los sucesos tienen una duración mayor en el tiempo diegético que en el espacio que les dedica el discurso narrativo.

¹⁵La elipsis da una impresión de máxima aceleración porque una duración diegética específica no tiene lugar alguno en el discurso narrativo, al no hacer referencia de ese tiempo ni siquiera en forma resumida.

tintamente, bajo la modalidad de discurso figural directo¹⁶ o figural traspuesto.¹⁷

La perspectiva narrativa de la pró-tesis siempre se basa en una focalización interna: el relato coincide con la mente del actor-narrador, cuya información narrativa depende de sus límites de conocimientos y percepción, y de su ubicación espacio-temporal. Es un relato en primera persona con un narrador autodiegético porque, sin ser monólogo interior, siempre se refiere a la trayectoria de vida del sujeto en formación. Sin embargo, no es en sentido estricto una narración retrospectiva; aunque el relato se centre en la descripción y análisis de hechos del pasado, esos hechos han sido seleccionados para figurar en la trama del relato en cuanto que tiene un alto valor para significar el proyecto formativo del sujeto. De tal suerte que, en la pró-tesis tendrá igual importancia la narración prospectiva, aunque aparezca en el relato con menor frecuencia que la retrospectiva.

5. La pró-tesis como texto autobiográfico

Como he señalado, la tercera fase del proceso de formación consiste en la configuración de una trama narrativa a través de la integración de factores estructurales, temporales y simbólicos de las etapas previas. La pró-tesis es el dispositivo que logra esa trama comprensiva de la historia de vida del sujeto y de sus aspiraciones formativas, además de ser un relato que da dirección a su proyecto y permite sostener el esfuerzo del sujeto durante el pro-

ceso. En este sentido, no es equivalente al proceso formativo, sino que es una mediación formativa que lo impulsa a través de su configuración metafórica.

De este modo, el relato autobiográfico hace posible que la persona se considere un sujeto en formación. El relato subraya que se encuentra en un trayecto y apuntando hacia un proyecto; que es un sujeto en transición, entre lo que ha sido y está dejando de ser, y lo que es y anhela ser, lanzado hacia el futuro. El sujeto en formación es una persona anhelante pero, también, un sujeto con historia y en la historia. En su trayecto personal –incomprensible sin la historia colectiva– se vislumbra lo que se proyecta, lo que se desea para sí. El trayecto no sólo explica su presente, sino configura líneas de significado y dirección que cruzan el momento actual y siguen un curso hacia lo que aún no es, pero ya se encuentra expectante, anhelante de aquel que va a ser y que se otea desde la atalaya del presente. El trayecto otorga sentido y el proyecto es usufructuario de esa pieza clave del proceso de la formación.

En el relato autobiográfico de carácter formativo, la dinámica temporal no se experimenta como una sucesión de eventos cuyos marcadores de su vertiginoso transitar se encuentren solamente en la realidad social –en aquello que llamamos la historia humana–. El tiempo, en el sujeto en formación, se experimenta internamente: uno mismo es la evidencia de su devenir. El cambio personal –significado como crecimiento– son las dataciones de la cronología personal: se marcan periodos, ciclos, eras, en una línea del tiempo íntima. Se construye una trama comprensible del devenir vital a modo de

¹⁶Es el discurso donde el personaje pronuncia sus propias palabras, sin intermediación alguna.

¹⁷En el discurso figural traspuesto convergen dos discursos: el del narrador y el del personaje.

una cartografía personal que permita la navegación por la vida.

Esta reconstrucción comprensible de la propia trayectoria es posible porque en el relato autobiográfico la vida no es la simple progresión de sucesos o hechos que ocurren, sino que la vida personal se configura a través de acontecimientos que marcan un antes y un después. Los acontecimientos permiten denominar las propias etapas, pues están al servicio de ese mapa personal que se despliega para comprender el tránsito, el cambio y el crecimiento. Como indican Jirku y Pozo,

[...]la escritura ya no es el cuento retrospectivo y ordenado de un yo, sino que el acto de describir es un acto de organización y de aclaración de la vida humana mediante estrategias narrativas lo que la convierte en un acto literario.¹⁸

Esto ocurre porque, para el sujeto en formación, la experiencia se narra y no sólo se vive. Narrar es el proceso por medio del cual la experiencia se configura como acontecimiento, dotando de sentido lo que se vive y alimentando la trama que va explicando el propio devenir. Pero no sólo el sujeto está arrojado al mundo en un presente colectivo y en un mundo con historia –en un mundo que le ha sido narrado–, sino que está lanzado al futuro. La persona requiere verse en el devenir cotidiano del presente como carente, necesitada y, al mismo tiempo, deseosa de una imagen de sí proyectada al futuro, que sea lo suficientemente atractiva o sugerentemente atenta de sus carencias y necesidades, para arrojarse hacia la promesa de

cambio y crecimiento que le ofrece el proceso formativo. Sin ese anhelo no hay formación y el relato autobiográfico condensa esa proyección de sí.

Porello hay que agregar que, para configurar el proyecto personal, se requiere también de la imaginación. Ya se esbozaba su presencia cuando he afirmado que el proyecto es la construcción de una imagen deseable de sí que se lanza como representación hacia el futuro. Debe el sujeto, en este sentido, imaginarse y trascender el presente creando alternativas de lo que aún no es, pero se desea. La imaginación para el proyecto formativo es una utopía en su sentido más literal: no está en un lugar –por lo menos no en el momento presente–, porque está proyectado hacia el futuro. No es irreal o falsa la imagen de sí, sólo que no está aún aquí. La imaginación permite idear otras formas de ser, de actuar y de moverse en el mundo.

La *pró-tesis* como condensación narrativa del trayecto-proyecto del sujeto es una totalidad significativa que hace inteligible la historia personal y el proceso identitario que se encuentra en proceso tendiendo al futuro. Es, de manera análoga a lo señalado por Ricœur para la tradición narrativa, un proceso dialéctico entre sedimentación e innovación. El sujeto que reflexiona sobre su vida, está dejando de ser lo que era porque se encuentra ya en dirección hacia una transformación proyectada. En función a estas ideas es que afirmo que se comporta como una trama narrativa: la experiencia existencial se reconfigura en las coordenadas del trayecto-proyecto asumiendo las formas propias del relato autobiográfico.

Sólo me hace falta incorporar un último elemento a la descripción de la pró-

¹⁸Jirku y Pozo, "Escrituras del yo: entre la autobiografía y la ficción", p. 15.

tesis: la enunciación formativa del trayecto-proyecto formativo es un relato inconcluso que lanza al sujeto hacia la acción propiamente formativa. La historia que relata sólo es el señalamiento del itinerario del viaje hasta el momento, no su conclusión; es, más bien, el anuncio de las próximos puertos señalados para la travesía. Por ello, también, será preciso reconfigurar la pró-tesis a medida que se vaya avanzando en su puesta en acción.

IV. A modo de conclusión

En este trabajo he querido realizar una reflexión en el ámbito de la filosofía educativa presentando una caracterización de la formación que tiene presente dos carencias señaladas en las prácticas educativas vigentes: su opacidad conceptual y pobreza metodológica. El diálogo entre perspectivas disciplinares me permitió identificar en la dualidad interno-externo el factor clave para situar los acentos que las perspectivas hacen del concepto pero, sobre todo, me facultó para señalar que en mi caracterización no hay una dicotomía entre estos componentes de la formación o preponderancia de uno sobre otro, sino un sentido oscilante que expresa tanto su repercusión mutua, como su condición dinámica.

En este sentido, el proceso formativo no lo identifiqué como algo que hay que dejar obrar –como un simple dejar evolucionar lo que el sujeto ya tiene en potencia dentro sí–, sino como una tarea por emprender. Por esta razón describí las fases de la formación como mecanismos que requieren la intervención del sujeto y, específicamente, propuse la textualidad como una mediación con un alto potencial

formativo que, no obstante, requiere profundizar en sus sentidos y alcances.

La relación entre formación y autobiografía ha estado generalmente asociada a la concepción del proceso formativo como conocimiento sobre sí que se fundamenta en tres supuestos: que para el individuo es transparente su experiencia, que aquellas vivencias que se recuperan retrospectivamente constituyen las notas claves de su identidad y que, aunque problemática, es posible conciliar la interioridad con el mundo a partir de la acción intencionada del sujeto. Sin embargo, en el contexto de una sociedad contemporánea que ya no puede ser definida como un conjunto centralizado, funcional y homogéneo, hay que poner en cuestión estos supuestos y transitar hacia otras maneras de concebir las prácticas narrativas autobiográficas. También se perfila una línea de investigación que permite ampliar la perspectiva de análisis de los relatos autobiográficos más allá de los relatos homodiegéticos –aquellos en que coincide el autor, el personaje y el narrador–, para considerar los relatos de narrador colectivo como renovadas formas de construcción del saber de los sujetos y nuevas formas de configuración de la identidad a través de las comunidades y grupos de adscripción. Es pertinente el estudio de los relatos de narrador colectivo como modos en los que se desarrollan relatos con fines formativos que en su construcción toman en cuenta los imperativos socioculturales.

El incremento y popularidad de las investigaciones sobre historias de vida, biografías y autobiografías están relacionados con la reivindicación de la autorrealización que se proyecta en los procesos formativos. Foucault analizó las diversas tecnologías por las que el individuo se

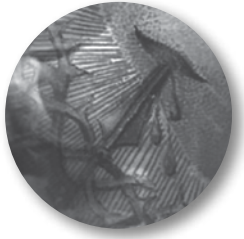
objetiva como sujeto, entre ellas las formas modernas de narrar la verdad sobre sí mismo a modo de una confesión. El incremento de las múltiples estrategias ahora secularizadas –como el psicoanálisis, los diarios y las autobiografías– serían ejemplos de nuevas formas de gobierno de los individuos. El dilema planteado es si el auge de relatos autobiográficos como saber de sí mismo, posibilita otras formas de existencia y autonomía o son estrategias más sofisticadas de regulación social mediante la individualización. Partiendo de este análisis se abre la posibilidad de otra línea de investigación para poner de manifiesto cómo los relatos autobiográficos asociados a la formación de los sujetos se inscriben dentro de los nuevos mecanismos del liberalismo avanzado, cuya esencia consiste en apelar a la individualidad, a la subjetividad y a renovados modos de autorregulación.

Bibliografía

- Bárcena, Fernando, Joan-Carles Mèlich. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós, 2002.
- Ducoing, P. y B. Fortoul (coords.). *Procesos de formación, 202-2011*. México, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior /Consejo Mexicano de Investigación Educativa, vol. 1. (Colección Estados del Conocimiento)
- Foucault, Michael. *Tecnología del yo. Y otros textos afines*. Barcelona, Paidós /I.C.E., 1990.
- Genette, Gérard. "El discurso del relato". *Figuras III*. Barcelona, Lumen, 1989.
- _____. *Nuevo discurso del relato*. Madrid, Cátedra, 1998.
- Gramigna, Anita. "La estética de lo lúdico. Enlaces entre la hermenéutica y la formación". Luis Eduardo Primero (coord.). *Hermeneutizar la educación*. México, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.
- Greimás, A. J., J. Courtes. *Semiótica 1. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1982.
- Nehamas, Alexander. *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia, Pre-textos, 2005.
- Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México, Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Ricœur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI, 2000.
- _____. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Schütz, Alfred, Thomas Luckmann. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Paidós, 1993.
- _____. *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Hemerografía

- Delory-Momberger, Christine. "Experiencia y formación. Biografización, biograficidad y heterobiografía". *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 19 (62), julio-septiembre, 2014.
- Jirku, B., y B. Pozo Sánchez. "Escrituras del yo: entre la autobiografía y la ficción". *Quaderns de Filologia-Estudis Literaris*, 16, 9-21, 2014.
- Loureiro, Ángel G. "Problemas teóricos de la autobiografía. La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental". *Anthropos*, 29, diciembre, 1991.



GERARDO BUSTAMANTE BERMÚDEZ*

Devenir de la obra de Severino Salazar

El número 44 de *Tema y Variaciones de Literatura*, prestigiada revista temática del Departamento de Humanidades, de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, dedica un merecido homenaje a la obra del escritor zacatecano Severino Salazar Muro (1947-2005). No hay mayor homenaje para un escritor fallecido que la reedición de su obra, los estudios realizados alrededor de ella y, sobre todo, el diálogo entre académicos, lectores y admiradores. En términos generales éste es el propósito del número reciente de la precitada revista, que en esta ocasión estuvo coordinada por Antonio Marquet y Edilberta Manzano. A ellos hay que reconocerles el excelente trabajo pues, al igual que críticos como Alberto Paredes o Vicente Francisco Torres, quienes han hecho lo propio desde la edición y la crítica literaria, la obra de Salazar goza de difusión y crítica especializada que ahora, con este volumen, se amplía.

La obra de Severino Salazar con frecuencia ha sido injustamente clasificada dentro del "regionalismo". Su obra se inspira en tópicos locales, pero va mucho más allá, pues lo mismo dialoga con temas bíblicos o mitológicos; encuentra y da lo mejor de sí a través del manejo de voces narrativas y oralidades que el zacatecano maneja con originalidad a lo largo de su prolífica obra. En este sentido, el número de *Tema y Variaciones de Literatura* ofrece una gama de estudios novedosos que lo mismo abordan los tópicos del regionalismo que aquellos que la crítica literaria no había considerado con profundidad. Con este tomo, se revela una faceta más amplia de estudios que, sin duda, abrirán posibilidades ulteriores de investigación.

Tema y Variaciones de Literatura 44,
Antonio Marquet
Montiel y Edilberta
Manzano Jerónimo
(coords.), UAM-
Azcapotzalco,
División de
Ciencias Sociales
y Humanidades-
Departamento
de Humanidades,
semestre I de 2015,
215 pp.

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

El número 44 de esta revista contiene ocho ensayos críticos sobre la obra del zacatecano y un texto-carta-retrato literario sobre Salazar, incluidos en la sección "Tema", más tres artículos sobre otras temáticas, pertenecientes a la sección "Variaciones".

A diez años de la desaparición física de Severino Salazar, ocurrida el 7 de agosto de 2005, los ensayos en torno a su obra remozan las lecturas hechas hasta el momento. Hay al menos tres artículos: los de Alberto Paredes, Vicente Francisco Torres y Antonio Marquet que, además de la lectura puntual y erudita, logran un acercamiento biográfico y testimonial debido a la cercanía y amistad que tuvieron con nuestro homenajeado. Doble mérito el de estos escritores porque sus textos y anécdotas hacen que los lectores podamos leer la dimensión humana de un escritor; nos hablan sobre sus viajes, proyectos de escritura, visiones sobre la literatura, así como del proceso de creación y publicación. El volumen muestra diferentes ópticas sobre el Premio Juan Rulfo, en su emisión de 1984. La obra de Salazar merece relecturas que se acompañen de la teoría literaria y cultural que permita estudiar la poética del creador de Tepetongo y es lo que aquí se ofrece.

En el presente volumen aparecen textos de profundas lecturas de Salazar: algunos se ocupan del estilo literario, los temas, la cultura popular, la vida de provincia, la intertextualidad con obras de la mitología, de la literatura mexicana del siglo xx o autores europeos y norteamericanos. En este sentido, este número de la revista amplía los espectros de lectura, más allá de la clasificación que con frecuencia se le ha dado al autor de *Donde deben estar las catedrales*; a saber: literatura de la provincia mexicana, literatura neocolonial o literatura regionalista. La obra de Salazar es esto, pero también trasciende esos límites, y en el mencionado volumen se proponen lecturas que abarcan con seriedad toda su obra.

El artículo de Alberto Paredes, el editor y acucioso especialista del zacatecano, hace una revisión respecto del lugar que ocupa la obra de Severino Salazar dentro de las etiquetas de la literatura moderna de la provincia mexicana, literatura post-revolucionaria, neoregionalista, su participación dentro de la llamada literata gay, así como el extraordinario manejo de las fuentes bíblicas y hebraicas en distintas obras. El crítico hace una tipología de los textos del escritor analizado para, a partir de ello, ampliar la mirada sobre la obra de Salazar. Para ello, parte de la pregunta fundamental: "¿Ante qué obra estamos?"

Un texto de gran importancia es "Severino Salazar y el habla coloquial de sus relatos", escrito por Ezequiel Maldonado y Concepción Álvarez Casas, sobre todo porque los autores retoman los estu-

dios del latinoamericanista Ángel Rama y de Carlos Pacheco para poder hablar y aplicar los conceptos de oralidad, tradición, neorregionalismo, literatura dialógica, oraliteratura y literatura monológica, que aplican a diferentes tipos de personajes que aparecen en la obra de Salazar y que son importantes no sólo por su función diegética, sino por la forma de hablar y construir discursos incluso poéticos.

Por otra parte, Tomás Bernal Alanís no escatima comparaciones para el estudio de *Donde deben estar las catedrales*, novela “del lenguaje de los lugares y de las cosas de ese universo llamado Tepetongo” (p. 55). Dice Bernal que así como García Márquez creó su Macondo, Juan Rulfo su Comala, Salazar da vida al pueblo zacatecano de Tepetongo, al darle una dimensión universal “por medio de la palabra exquisita y mágica que pueblan las páginas de esta novela fundacional del universo salazariano” (p. 53). A lo largo del texto, el crítico sostiene que con esta novela el autor “logró que el centralismo literario pusiera más atención a lo que pasaba en la provincia mexicana y sus escritores”, pues finalmente, Salazar en su propio estilo y registros, dialoga también con la obra de Mauricio Magdaleno, Agustín Yáñez, José Rubén Romero y el propio Rulfo.

Como parte de la crítica textual y genética, Edilberta Manzano hace un interesante artículo titulado “Severino inacabado o el recommienzo eterno”, en el que estudia, apoyándose en textos de Maurice Blanchot, los cambios que han tenido algunos títulos del autor. La lectura de este artículo es, sin duda, una referencia sobre el tema de la escritura, la revisión, los agregados o modificaciones que en su momento hicieron los editores o el propio escritor. Pienso que este texto servirá como guía a los nuevos lectores y estudiosos de la obra de Salazar con el fin de hacer una clasificación que permita estudiar al autor desde la crítica genérica.

Bajo la misma línea, Marcela Quintero en su artículo “La poética del juego cósmico en *¡Pájaro, vuelve a tu jaula!*, de Severino Salazar”, estudia el tema de la tragedia clásica, los elementos de religión y símbolos presentes en una obra poco estudiada por la crítica. Este artículo será fuente de consulta obligada para ulteriores estudiosos del escritor que nos ocupa.

El artículo de Antonio Marquet abre nuevas líneas de lectura sobre *Donde deben estar las catedrales* y sostiene que en la obra el autor “aboga por una iglesia de los márgenes en cuyas vidas se encuentra la santidad”. Se trata de un texto académico que hace un sentido homenaje al autor zacatecano. Marquet se ocupa del análisis contextual y del discurso como elementos sintomáticos de la represión heteronormativa en la relación Baldomero Berúmen y

Crescencio Montes, pues escribe el ensayista “como la homosexualidad no se dice, se procede a recurrir a la sordidez y a la monstruosidad como expedientes para expresar el horror contra una sexualidad que ni siquiera se menciona” (p. 127). Por lo anterior, este tipo de estudios abona ampliamente a ampliar el panorama sobre las investigaciones realizadas sobre la obra de Salazar, considerado con frecuencia en los manuales literarios sólo como un escritor regionalista.

La sección “Tema” de la revista cierra con una especie de cartarecado o testimonio de Uriel Martínez, quien da cuenta de la vida, pasiones y trayectoria del homenajeado. Un texto poético que con acierto quedó incluido en el número de la revista.

Finalmente, los tres artículos que cierran el volumen se encargan de la revisión de las narrativas breves del siglo XIX como formas que darán impulso al cuento; tal es el caso del texto escrito por Alfredo Pavón, gran estudioso e historiador del cuento mexicano. El artículo de Fernando Martínez Ramírez se ocupa de la narrativa de Francisco Tario, un autor recientemente revisitado por la crítica. Martínez apuesta por “otro punto de vista” y clasificación de lo que tradicionalmente se ha denominado como “fantástico”, en el caso de Tario. Por su parte Helder Ariel Díaz estudia la novela *Brenda Berenice o el diario de una loca*, del sonorenses Luis Montaña. Con herramientas de la sociología de la literatura y el psicoanálisis, aquí se lee un interesante y completo análisis sobre el concepto de la marginalidad, tanto literaria como diegética. El autor no sólo hace una revisión sucinta sobre la llamada “novela de temática homosexual”, sino que ubica y estudia la obra de Montaña en la dimensión que ocupa dentro de las letras marginales del siglo XX.

Si el mejor homenaje para un escritor ausente es que su obra sea leída, difundida, reeditada y estudiada, este número de *Tema y Variaciones de Literatura* hace justicia a una voz literaria destacable que va más allá de lo regional. La obra de Severino Salazar Muro, a partir de estas reflexiones críticas, sin duda seguirá siendo referencia para nuevas generaciones de lectores que continúen nutriendo los estudios en torno al autor.

Colaboradores

Norma Durán R. A.

Doctorado y maestría en Historia por la Universidad Iberoamericana. Libros publicados: *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (2008), *Formas de hacer historia. Historiografía grecolatina y medieval* (2001), *Historiografía general. Antologías Universitarias* (1996). Traductora de los libros de François Hartog: *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (2006). *Evidencia de la Historia* (2011). *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia cultural de Europa* (2015). Artículos varios en revistas especializadas.

norma.durano3@gmail.com

José Carlos Vizuete Mendoza

Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad Complutense de Madrid, 1978. Doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid, 1984. Profesor Titular de Historia Moderna en la Universidad de Castilla-La Mancha. Especializado en Historia de la Iglesia, se ha centrado en el estudio de las Órdenes Religiosas; en las corrientes espirituales y en la religiosidad popular (devociones, fiestas y cofradías); en la historia de la archidiócesis de Toledo y sus obispos; y en la historia de la Universidad de Toledo. Publicaciones, en España, Italia y México: 12 libros (8 como autor, 4 como coordinador); 21 artículos en revistas especializadas; 56 capítulos de libros y obras colectivas; ponencias y comunicaciones presentadas en congresos nacionales e internacionales.

carlos.vizuite@uclm.es

María Cristina Montoya Rivero

Licenciada en Historia y maestría en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de tiempo completo de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán; en donde im-

parte cursos de teoría e historia del arte y un seminario de arte colonial mexicano. Entre sus publicaciones se cuentan: *La Iglesia de la Santísima Trinidad* (1984), y los artículos: “Juan Caballero y Ocio, patrono y benefactor de obras religiosas” (2010) y “La arquitectura barroca novohispana” en la revista *Anales* del Instituto de Investigaciones Estéticas (2014).

montriv_2000@yahoo.com

Valeria Cortés Hernández

Profesora desde hace 10 años en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctoranda en el posgrado de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras, maestra en Historiografía de México, egresada de la Universidad Autónoma Metropolitana, es miembro del Seminario Interdisciplinario de Estudios Comparados entre México y España (Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de Cantabria) desde 2010. Ha colaborado en libros colectivos y revistas especializadas, así como en seminarios y coloquios.

vcortes65@hotmail.com

Nora Pérez-Rayón Elizundia

Licenciatura en Relaciones Internacionales por El Colegio de México. Maestría y Doctorado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-Investigador en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana de 1976 a la fecha. Entre sus publicaciones se cuentan los libros: *Entre la tradición señorial y la modernidad. La familia Escandón y Barrón y Escandón Arango (1890-1910)* (1995), *México 1900. Percepciones y valores en la gran prensa capitalina* (2005) e *Iglesia, Estado y Anticlericalismo*.

La primera visita de Juan Pablo II a México, 1979, en la prensa nacional (2013). Ha publicado también capítulos de libros y artículos en revistas especializadas entre otras *Sociológica*, *El Cotidiano*, *Fuentes Humanísticas*, *Revista de Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*
nape30@hotmail.com

Danae Torres de la Rosa

Doctora y maestra en Literatura Hispánica por El Colegio de México, con la Licenciatura en Letras Hispánicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Profesora de tiempo completo en el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Sus líneas de investiga-

ción son la literatura de la Revolución mexicana, literatura mexicana del siglo xx y xxi, y teoría literaria, especialmente en Hispanoamérica. Ha publicado en diversas revistas arbitradas y libros especializados.

jaen.torres@itam.mx

Sergio Ángel Vásquez Galicia

Licenciado, maestro y doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialista en historiografía de tradición indígena y cultura náhuatl. Actualmente es profesor de asignatura del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y realiza una estancia posdoctoral en el Posgrado en Historiografía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

tlacateotl@gmail.com

Ana Sofía Rodríguez Everaert

Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 2012 es miembro de la redacción de la revista *Nexos* en donde actualmente edita la sección cultural en línea de la misma. Sus publicaciones hasta la fecha tienen como eje la historia intelectual, la historia de las ideas y los usos públicos de la historia. Su más reciente artículo individual es: "La ideología en vela", *Nexos*, diciembre 2014. Junto con Luciano Concheiro, es autora del blog de historia intelectual "La rotativa" (2013 portal de *Nexos*) y del libro *El intelectual mexicano: una especie en extinción* (2015).

anasofia.re@gmail.com

Mónica Morales

Doctorado en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestría en teoría psicoanalítica y estudios de especialización sobre "Los efectos terapéuticos en los lugares de acogida de noche sobre cierto tipo de niños y adolescentes perturbados" en la Ecole Experimentale de Bonneuil Sur/ Marne. París, Francia. Profesora en la licenciatura de Pedagogía de la Facultad de Estudios Superiores Aragón y en la Maestría en Docencia para la Educación Media Superior Universidad Nacional Autónoma de México. Medalla Sor Juana Inés de la Cruz (8 de marzo de 2013).

monicamoralesba56@gmail.com

Juan Carlos Ramírez Robledo

Licenciado en Pedagogía, maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Doctorando en Investigación Educativa por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Sus proyectos de investigación se desarrollan en torno a la filosofía y hermenéutica educativas, en los cuales analiza los vínculos entre la formación y la cultura, de manera particular, las filosofías del arte de vivir y la narrativa.

juan.ramirez@ibero.mx

Quienes somos

La revista *Fuentes Humanísticas* es desde 1990 un espacio editorial del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Su objetivo es difundir los resultados de su colectivo académico y establecer un diálogo con investigadores nacionales y del extranjero, del ámbito de las humanidades. Las temáticas y líneas de investigación que orientan su actividad son, esencialmente: historia, historiografía, literatura, lingüística, estudios culturales, educación y comunicación. En el año 1993 la Universidad de Guadalajara, en el marco de la Feria Internacional del Libro, otorgó la **Mención Honorífica Premio Arnaldo Orfila Reyna** a *Fuentes Humanísticas* como Revista de Difusión Cultural.

Fuentes Humanísticas incluye monografías, artículos, ensayos, reseñas y crónicas breves. Mismos que son dictaminados por pares. El contenido inicia, generalmente con un dossier temático al que siguen diversas secciones. La revista se edita en idioma español, con una periodicidad semestral; el público al que se dirige está formado por investigadores, docentes y estudiantes de nivel superior y posgrado. Formamos parte del índice de Revistas **Latindex** (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), **EBSCO**, Repositorio **Zaloamati** (Universidad Autónoma Metropolitana), **Clase** y **Biblat** (Universidad Nacional Autónoma de México).

El primer número apareció en 1990 con su nombre original: *Fuentes*, el cual hacía referencia a los materiales base que dan sustento a una investigación; sin embargo, éste fue modificado debido a que ya existía otra publicación periódica registrada con ese nombre, por lo cual se acordó llamarla *Fuentes Humanísticas*, a partir del número 4, en el año 1992. Esta revista representa cinco lustros de resultados de investigación y vinculación entre especialistas de las humanidades; a la fecha se han publicado 50 números, de los cuales solamente tres han sido dobles (15/16, 21/22, 25/26) y contamos desde 2011 con una página electrónica.

A lo largo de su historia *Fuentes Humanísticas* ha tenido cambios fundamentales, que han dado lugar a cuatro periodos claramente diferenciables:

	Periodo	Del número	Coordinadores
1°	1990-1994	1 al 9	Marcela Suárez Sandro Cohen Silvia Pappé Alejandra Herrera
2°	1994-2004	10 al 29	Antonio Marquet
3°	2004-2010	30 al 34 35 al 41	José Ronzón Margarita Alegría
4°	2011	A partir del 42	Teresita Quiroz Ávila

- 1° En un principio, la revista *Fuentes Humanísticas* se formó como una miscelánea, sin secciones definidas, en la que predominaban artículos de tema literario. Tenía un formato carta (21x28 cm) e incluía ilustraciones.
- 2° A partir de 1994, en el número 17, la revista agrega a la miscelánea un dossier temático dedicado a Quebec. En este periodo se incrementa también la presencia de artículos sobre historia e historiografía, cambio que se hace evidente en el número 20.
- 3° Para 2004, con el número 30 cambia su formato a medio oficio y elimina las ilustraciones. Al mismo tiempo, el dossier temático se consolida como la parte fundamental de la publicación y se separan las secciones por líneas de investigación. Para esta tercera etapa, 25% de los artículos corresponden a análisis históricos.
- 4° En 2011, la revista llegó a su número 42, en el cual hubo cambios tanto en el diseño de la portada como en los interiores, se celebraron 20 años de trabajo ininterrumpido y arrancó la versión electrónica de la misma.

Reglas de funcionamiento *Fuentes Humanísticas**

OBJETIVOS

La revista *Fuentes Humanísticas* es un espacio editorial del Departamento de Humanidades, perteneciente a la División de Ciencias Sociales y Humanidades, que permite el diálogo entre los investigadores nacionales y del extranjero de las distintas disciplinas que integran el campo humanístico. Sus objetivos son los siguientes:

- Enriquecer el ámbito de las humanidades a través de la publicación de resultados de investigación, que aporten elementos a la discusión académica en las diversas disciplinas humanísticas.
- Estimular, en este contexto, la expresión e intercambio de ideas entre pares.

CARACTERÍSTICAS: CONTENIDO Y ESTRUCTURA

- Como vehículo de comunicación del Departamento de Humanidades, la revista *Fuentes Humanísticas* abre un espacio de discusión y valoración con base en el quehacer académico, para lo cual se apoya en la estructura y estrategias de funcionamiento de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- En este contexto, el dominio temático de la revista se relaciona con las disciplinas y líneas de investigación propias del trabajo académico departamental: historia, historiografía, literatura, lingüística, educación, comunicación, cultura y estudios culturales.
- La revista se conforma con textos especializados: monografías, artículos y ensayos, que son dictaminados por especialistas. Incluye también un apartado en el que se publican reseñas y crónicas breves.
- La publicación se edita en español, cada seis meses.
- Está dirigida a investigadores, docentes y estudiantes de instituciones de educación superior, nacionales y extranjeras, y a todos los interesados en los temas que trata.
- La publicación pertenece al ámbito de la educación superior y de posgrado.

* Convocatoria 2017-2018, p. 3.

PROCESO DE DICTAMINACIÓN

- El material que se envíe para ser publicado en la Revista debe ser inédito y no estar concursando en otra publicación, será sometido a un predictamen editorial, mismo que llevarán a cabo los miembros del Consejo Editorial. El objetivo de esta primera parte del proceso es proponer a los autores algunas correcciones necesarias, antes de enviar los textos a dos dictámenes externos para evaluación de pares en ciego. El material se asignará para su predictamen a aquellos miembros del Consejo cuya especialidad se relacione con la temática de los textos que deberán predictaminar. En caso de que las correcciones sean menores, el texto se enviará directamente a los dictaminadores externos. (Proceso que conserva el anonimato)
- Luego que los autores hayan realizado las correcciones sugeridas en el predictamen (una semana), los textos se enviarán a dictámenes externos (tres semanas). Deberán entregar una carta detallando las correcciones realizadas a sugerencia de los dictaminadores.

CRITERIOS EDITORIALES

Generalidades

- Los textos deberán ser **versiones definitivas e inéditas** con una extensión entre 12 y 25 cuartillas a doble espacio, en el caso de artículos y ensayos; 8 a 10 en el de crónicas o comentarios, y de tres a cinco en el de reseñas (tipo Arial de 12 puntos, aproximadamente 25 renglones y 78 caracteres por línea, a doble espacio).
- El título del trabajo se escribirá en mayúsculas y minúsculas, sin punto final, sin subrayar y no deberá ser mayor a 15 palabras. El nombre del autor y el de la institución a la que pertenezca aparecerán al final del texto, y se anexará **nota curricular** no mayor a cinco líneas (aproximadamente 50 palabras).
- Se requiere que los temas de los artículos se apeguen a las líneas de investigación propias de las Áreas del Departamento de Humanidades (historia, historiografía, lingüística, literatura, cultura, estudios culturales, educación y comunicación).
- Los trabajos de investigación incluirán tanto en español como en inglés: título, el **resumen** con una extensión no mayor de cinco líneas, así como al menos cuatro **palabras clave**.
- Las citas textuales que excedan las cuatro líneas irán a renglón seguido y con margen izquierdo de cinco golpes (un tabulador) respecto del resto del cuerpo del texto.
- Las colaboraciones pueden ser individuales o colectivas.
- Todas las páginas que integren el texto deberán estar foliadas con números arábigos consecutivos, en la parte media inferior.

Los originales deberán seguir, para las citas y la bibliografía, hemerografía y cibergrafía, el modelo APA.

Citación en el texto principal

Para la citación de las fuentes se utilizará, dentro del texto del trabajo y a continuación de la cita, el apellido del autor, la fecha de publicación y la página citada entre paréntesis, siguiendo este esquema:

Las autoras sostienen que “en un texto no todo está dicho, siempre es necesario inferir e interpretar” (Hernández y González, 2009, p. 47).

O también:

Rosaura Hernández y María Emilia González (2009, p. 47) sostienen que “en un texto no todo está dicho, siempre es necesario inferir e interpretar”.

Las citas en las que se alude a una idea pero no a su autor (indirectas), deberán ser señaladas de la siguiente manera:

La teoría del prototipo (Hudson, 1981) permite la clase de flexibilidad creativa en la aplicación de conceptos.

Bibliografía, hemerografía y cibergrafía

Las fichas deberán seguir los siguientes modelos:

Bibliografía

Las referencias bibliográficas se presentarán de la siguiente manera:

Apellido (s), iniciales (año). *Título del libro*. Lugar de la publicación: Editor.

Almendros, N. (1992). *Cinemanía: ensayo sobre cine*. Barcelona: Seix Barral.

Eco, U., (2009). *Apocalípticos e integrados* (2a ed.). México: Fábula en Tusquets.

- *Dos autores o más autores:*

Hernández Monroy, R., González Díaz, M. E. (2009). *Prácticas de la lectura en el ámbito universitario*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

- **Capítulo en un libro:**

González Echevarría, R. (1984). Humanismo, retórica y las crónicas de la Conquista. En Roberto González Echevarría (comp.), *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana. Coloquio de Yale* (pp. 149-166). Caracas: Monte Ávila Editores.

- **Tesis (de doctado o de maestría):**

Rey Pereira, C. (2000). *Discurso histórico y discurso literario. El caso de El Carnero* (Tesis de Doctorado). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Ficha hemerográfica

Las fichas hemerográficas de revista se presentarán de la siguiente manera: Apellido (s), iniciales (año). Título del artículo. *Nombre de la revista*, vol., (no.), pp.

Granados Chapa, Miguel Ángel. El esfuerzo improductivo de la nación. *Proceso*, (286), pp. 14-15.

Juliano, D. Cultura popular. *Cuadernos de Antropología*, (16), pp. 25-38.

- **Ficha hemerográfica de periódico:**

Se presentarán de la siguiente manera: Apellido (s), iniciales. Fecha de publicación (día, mes, año). Título del artículo. *Nombre del periódico*, páginas en que aparece el artículo.

García Soler, L. A mitad del foro. Convocatoria y llamados a misa. *La Jornada*. (18 de enero de 2009), p. 16.

Cibergrafía (material electrónico)

- **Libro electrónico:**

Las referencias bibliográficas se presentarán de la siguiente manera: Apellido (s), iniciales (año). *Título del libro*. Recuperado de <http://> - URL o [versión electrónica].

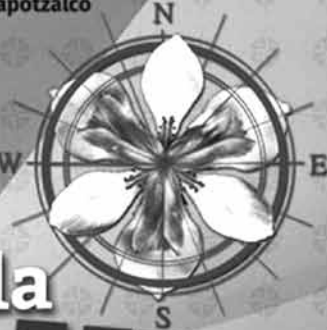
Lotman, I. M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Recuperado de <http://culturaspopulares.org/populares/documentos/diplomado/I.%20Lotman%20-%20Semiosfera%20I.pdf>

- **Modelos de fichas para casos especiales.**

Cualquier aspecto no previsto en estos lineamientos será resuelto en el seno del Comité Editorial.

**El Seminario de Lenguas Otomangues y la Bateria DLT 4-411 dependientes
ambos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y del Departamento de
Humanidades de la UAM Azcapotzalco**

**Invitan
a los interesados a
participar en el
Coloquio**



Rumbos de la Lingüística VII

**Que se efectuará los días 26, 27 y 28 de abril de 2017 en la Facultad de
Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México**

**B
A
S
E
S**

1. Se podrán inscribir trabajos individuales o colectivos en cualquiera de las siguientes temáticas: Lenguas Amerindias, Neurolingüística, Pragmática, Psicolingüística y Sociolingüística.
2. Las exposiciones serán de 15 minutos. Éstas constituirán parte de una mesa con temas afines. Al finalizar las exposiciones de cada una de las mesas se dispondrán 15 minutos para comentarios y preguntas. Únicamente se aceptará un trabajo por autor.
3. Se entregará la ponencia completa en un máximo de 12 cuartillas a doble espacio (Times, Arial, o Calibrí de 12 puntos). El texto de la ponencia se antecederá de un resumen (500 palabras máximo) en el que se indique: propósito, metodología, resultados y conclusiones. A continuación se escribirán de 3 a 5 palabras clave/ key words. Las ponencias aceptadas se publicarán tal cual hayan sido escritas en una memoria USB que se distribuirá entre los participantes. Una versión revisada por los autores será publicada en línea.
4. Los trabajos se remitirán en un archivo anexo –sin firma de los autores– por correo electrónico a seminario.otomangues@gmail.com En el cuerpo del mensaje se indicarán el título del trabajo, el nombre del o los autores, adscripción institucional, teléfono y correo electrónico. Los trabajos serán evaluados por el Comité organizador y por investigadores externos.
5. La fecha límite para el envío de las ponencias es el 31 de marzo de 2017.

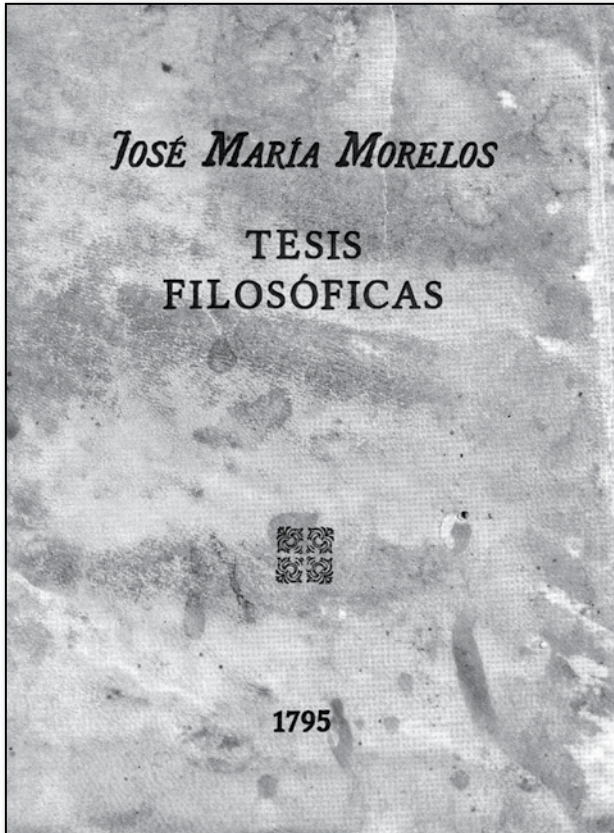
**Atentamente
Por el Comité Organizador
Dr. Alejandro de la Mora O.**



Universidad
Autónoma
Metropolitana



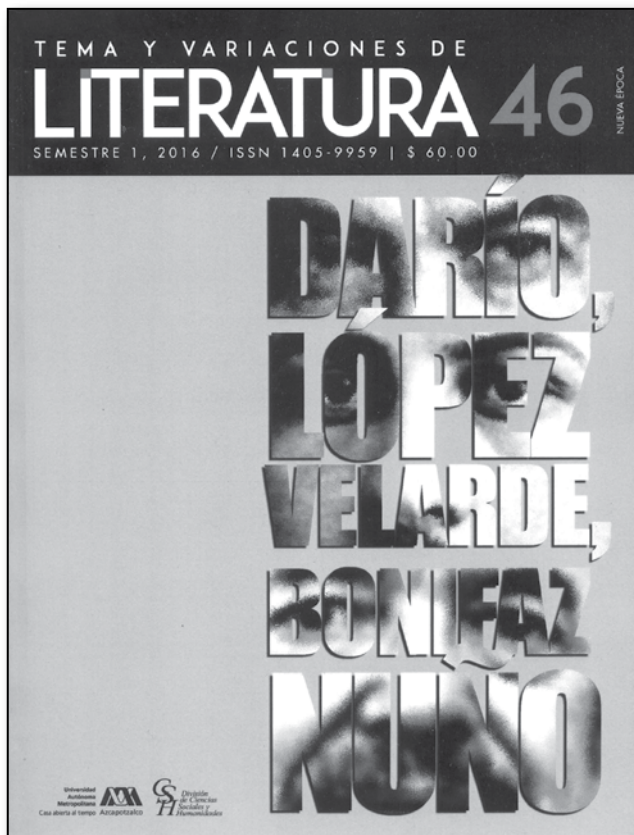
Seminario de Lenguas
Otomangues



*José María Morelos.
Tesis filosóficas*

Héctor Cuahutémoc Hernández Silva (Estudio preliminar)
El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco/Secretaría de Cultura/INEHRM/Centro de Investigaciones y Ediciones Históricas, A.C.

En 1795 José María Morelos concluía en el Seminario Tridentino de Valladolid, Michoacán, los estudios que le daban derecho a optar por el título de Bachiller en Artes. Ese mismo año se trasladó a la Ciudad de México para presentar su examen de grado en la Real y Pontificia Universidad de México.

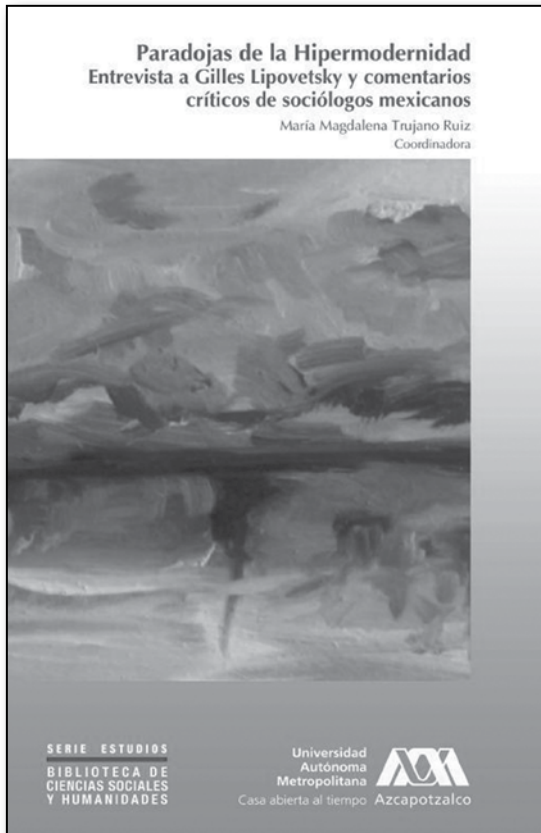


Tema y Variaciones de Literatura 46

José Francisco Conde Ortega y Gabriel Ramos (coords.)
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco

Los aniversarios pueden ser, algunas veces, esas fiestas a las que se llega “ávido de tiernas compañías”. Así, algunas páginas de determinados autores vuelven a funcionar, aceptada la invitación, como ese “licor oscuro y melancólico” que propicia y favorece la conversación. Eso pretende ser este número de nuestra revista. Este 2016 comparten Shakespeare y Cervantes 400 años –cada quien en su respectivo calendario– de su muerte física. También, en el ámbito de la lengua española, se cumplen el primer centenario de la muerte de Darío; el primero de la aparición de *La sangre devota*, de Ramón López Velarde; y sesenta años de la primera edición de *Los demonios y los días*, de Rubén Bonifaz Nuño.

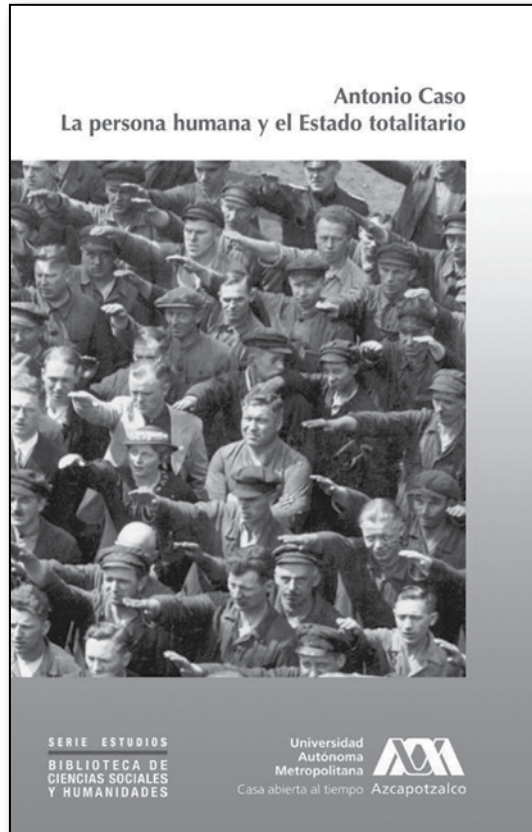
Este número de *Tema y Variaciones de Literatura* se ocupa de reflexionar acerca de la obra de estos tres autores.



Paradojas de la Hipermodernidad
Entrevista a Giles Lipovetsky y comentarios críticos de sociólogos
mexicanos

María Magdalena Trujano Ruiz (coord.)
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco

Este libro muestra algunos de los temas y problemas más abordados por el filósofo social (a decir de él mismo) Giles Lipovetsky a lo largo de su obra. Una producción teórica que desbordando los parámetros y el lenguaje filosóficos, se ha centrado en el análisis de los problemas característicos de su sociedad capitalista tardía que cierra el siglo XX y transita al XXI. Una perspectiva que ha generado gran interés mundial y de algunos mexicanos para debatirla aquí, mediante la entrevista realizada en 2014, misma que se revisa desde cinco aproximaciones científicas: dos sociológicas, una filosófica, otra politológica y otra más desde el diseño gráfico.

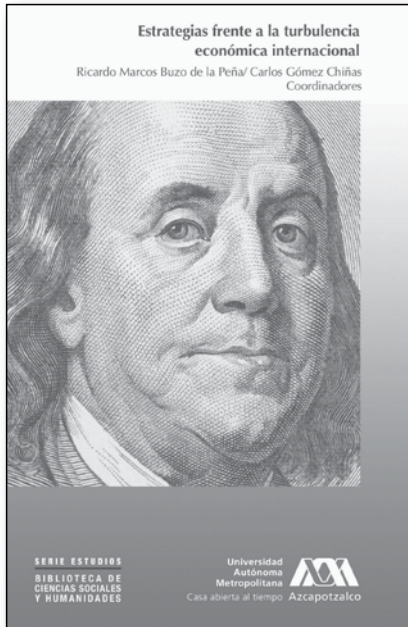


Antonio Caso

La persona humana y el Estado totalitario

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco

La persona humana y el Estado totalitario, de Antonio Caso, se publicó originalmente en 1941, hace 75 años y es todavía uno de los “tesoros ocultos”; de los “secretos mejor guardados” de la filosofía política mexicana del siglo XX. En este libro el filósofo mexicano –nacido en 1883 y fallecido en 1946- completó una de las reflexiones más luminosas de aquella época sobre la naturaleza de los regímenes totalitarios – entonces el nazismo de Adolfo Hitler, en Alemania y el socialismo soviético de José Stalin, en suelo ruso- y acerca de la significación histórica y cultural de la democracia liberal en el mundo, reflexión que no ha perdido su actualidad y que resulta en extremo orientadora e imprescindibles en pleno siglo XXI.

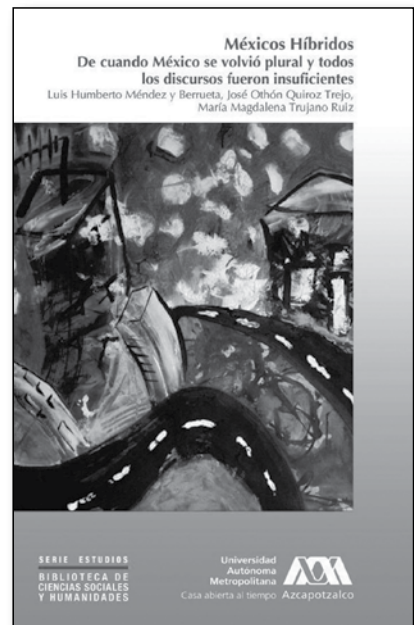


Estrategias frente a la turbulencia económica internacional

Ricardo Marcos Buzo de la Peña
Carlos Gómez Chiñas (coords.)
**Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Azcapotzalco**

***México Híbridos
De cuando México se volvió plural
y todo los discursos fueron insuficientes***

Luis Humberto Méndez y Berrueta
José Othón Quiroz Trejo
María Magdalena Trujano Ruiz
**Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Azcapotzalco**



Apreciaciones socioculturales de la música

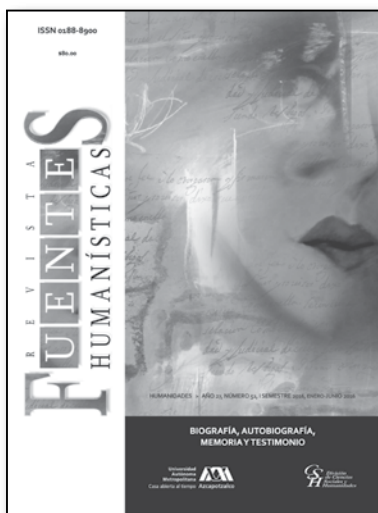
Alan Edmundo Granados Sevilla
 José Hernández Prado (coords.)
**Universidad Autónoma Metropolitana,
 Unidad Azcapotzalco**

***El búho de Minerva
 Apuntes de la filosofía del Derecho***

Arturo Berumen Campos
**Universidad Autónoma Metropolitana,
 Unidad Azcapotzalco**

R E V I S T A FUENTES HUMANÍSTICAS

Complete su colección, al suscribirse solicite hasta 4 diferentes ejemplares de la Revista semestral **Fuentes Humanísticas**



Precio de suscripción (2 ejemplares)

- \$ 180.00 En la Ciudad de México
- \$ 200.00 En el interior de la República
- \$ 25.00 USD En América Latina
- \$ 30.00 USD En el extranjero

Forma de pago

- Efectivo
- Cheque certificado a nombre de:
Universidad Autónoma Metropolitana
- Depósito en cuenta bancaria
(Comunicarse para proporcionar número)

Información y ventas: Licenciada María de Lourdes Delgado

Apartado postal 32-031, C. P. 06031, México, D. F., Tel. 5318-9109, ldr@correo.azc.uam.mx

Suscripciones

Fecha _____

Adjunto cheque certificado por la cantidad de \$ _____ a favor de la Universidad Autónoma Metropolitana, por concepto de suscripción y/o pago de () ejemplares de la Revista **Fuentes Humanísticas** a partir del número ()

Nombre _____

Calle y número _____

Colonia _____ C. P. _____

Ciudad _____ Estado _____

Teléfono _____ Correo electrónico _____

Si requiere factura, favor de enviar fotocopia de su cédula fiscal

R.F.C. _____

Domicilio fiscal _____

* Al suscribirse envíenos un correo para hacerle llegar las promociones y obsequios que otorgamos a nuestro suscriptores
Atentamente
Dra. Teresita Quiroz / Editora / tqa@correo.azc.uam.mx

R E V I S T A **FUENTES** HUMANÍSTICAS

Convocatoria 2017

La revista *Fuentes Humanísticas* abre sus puertas a los investigadores de todo el mundo dedicados a las Humanidades para que envíen artículos, ensayos, reseñas y comentarios críticos para su posible publicación en las **secciones**:

- Historia e Historiografía
- Literatura y Lingüística
- Educación y Comunicación
- Cultura y Estudios culturales
- Mirada crítica
- Debate. Actividades y publicaciones

Los textos se someterán a un proceso de dictaminación; deberán ser **inéditos**, estar escritos en español y llevar anexo, tanto en español como en inglés: título, resumen (5 líneas) y palabras clave; además de síntesis curricular (5 líneas) así como correo electrónico, teléfono (particular, institucional y celular). **No se aceptan contribuciones que estén consideradas en otras publicaciones.** Los autores de los trabajos elegidos que colaborarán en distintas secciones de la revista, dan su consentimiento tácito para que estos se publiquen y difundan en formato impreso y electrónico. La presentación de originales se realizará únicamente vía electrónica a la dirección: <http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx>

Próximos números

“Ideas y religión en México”

Coordinadora María Elvira Buelna

“Lenguas y culturas en el marco de la francofonía”

Coordinadora Yvonne Cansigno

Más información en:

<http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx>

fuentes@correo.azc.uam.mx, tqa@correo.azc.uam.mx