

FRONTERAS
de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Volumen
30-1

ENE.-JUN.
2025

e-ISSN:
2539-4711

BOGOTÁ,
COLOMBIA

¡VIVA EL REY!: LA FIESTA Y EL EJERCICIO DEL PODER
EN LA HISPANOAMÉRICA COLONIAL



Culturas



ICANH



F R O N T E R A S
de la **H I S T O R I A**

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Volumen : ENE.-JUN.
30-1 : **2025**

e-ISSN: 2539-4711
Bogotá, Colombia



ICANH

Fronteras de la Historia

Editor

Carlos Gustavo Hinestroza G.
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

Editora invitada

Beatriz Carolina Peña

Comité editorial

Diana Bonnett Vélez
Investigadora independiente, Colombia

Jaime Borja
Universidad de los Andes, Colombia

Antonio Escobar Ohmstede
Ciesas, Ciudad de México, México

Kris Lane
Tulane University, Estados Unidos

Marcela Quiroga
Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

Enriqueta Quiroz
Instituto José María Luis Mora, México

Justo Cuño
Universidad Pablo de Olavide, España

Margarita Susana Gascón
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas, Argentina

Caroline Cunill
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Marina Zuloaga
Universidad Mayor de San Marcos, Perú

Manuel Gámez Casado
Universidad de Sevilla, España

Comité científico

Rodolfo Aguirre
Universidad Nacional Autónoma de México

Andrés Castro Roldán
Université de Rennes, Francia

Francisco Herrera
Universidad de Sevilla, España

Fernando Jumar
Conicet y Universidad de Tres de Febrero, Argentina

Frédérique Lange
Institut d'Histoire du Temps Présent, Francia

Matthew Restall
Pennsylvania State University, Estados Unidos

Renán Silva
Université Paris, Sorbonne (Paris I), Francia

Sonia Tell
IDH, Conicet y Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Carlos Valencia
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Eduardo Valenzuela
Universidad de Chile

Coordinadora editorial

Lina María Garzón Ocaña

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2025
Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia
Teléfonos (571) 4440544, exts. 1119 y 1120
Correo electrónico: RFH@icanh.gov.co
Página web: revistas.icanh.gov.co/index.php/fh
Facebook: FronterasDeLaHistoria
Twitter: FrontHistoria



ICANH

Directora general

Alhena Caicedo Fernández

Subdirector de Investigación y Producción Científica

Carlos Andrés Meza

Líder del Área Funcional de Publicaciones

Andrés Delgado Darnalt

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo

Rodrigo Díaz Losada

Corrección de estilo en inglés

Dayán Viviana Cuesta Pinzón

Diseño y diagramación

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

Anónimo, detalle de *Regreso a la catedral* (serie de Corpus Christi). Siglo XVII. Museo Palacio Arzobispal, El Arzobispado del Cusco.

La revista *Fronteras de la Historia* está incluida en los siguientes catálogos, directorios especializados y sistemas de indexación y resumen (Sires):

AmeliCA • Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes • Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (Clase) • Dialnet • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • Emerging Sources Citation Index • Hispanic American Periodicals Index (HAPI) • Historical Abstracts, Ebsco (HA) • Índice Bibliográfico Nacional-Publindex (IBN-Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colombia) • International Bibliography of the Social Sciences (IBSS) • LatAm-Studies • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib) • Scientific Electronic Library Online (SciELO, Colombia) • SCImago Journal & Country Rank (Q1) • Scopus • Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex) • Ulrichs

La revista *Fronteras de la Historia* es una publicación semestral editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Su objetivo es difundir los resultados de investigaciones recientes en historia colonial latinoamericana y reflexiones teóricas y metodológicas sobre el pasado desde una perspectiva interdisciplinaria. Tiene como política el libre acceso a todos sus contenidos. Permite la reproducción total o parcial de todas las obras, que podrán ser consultadas, distribuidas, exhibidas y representadas, siempre y cuando se cite la fuente; no se podrán utilizar con fines comerciales y no se producirán obras derivadas (ver licencia CC BY-NC-ND 4.0).

Contenido

- 13 Presentación
 Beatriz Carolina Peña

Artículos

Sección especial

- ¡Viva el rey!: la fiesta y el ejercicio del poder en la Hispanoamérica colonial**
- 24 “De la Majestad son copias los virreyes”. Armendáriz, *alter ego* del rey en la cultura visual virreinal
 José Javier Azanza López
- 53 Los cabildos municipales y la fiesta regia en la monarquía española: sociabilidad y ornato (siglo XVIII)
 Inmaculada Rodríguez Moya
- 87 “Según la posibilidad de los naturales hagan las debidas demostraciones de gracias y regocijos”. Celebraciones en pueblos y aldeas con motivo de la jura del príncipe Luis Fernando (Filipinas, 1712)
 Y. Alexander Narváez
- 108 Preparar la fiesta: logística y gestión material en las juras y en las exequias reales en el Nuevo Reino de Granada (siglo XVIII)
 Julián Andrei Velasco Pedraza
- 136 Fiesta y poder en Nueva España: la reforma festiva de 1789
 Antonio de Jesús Enríquez Sánchez
- 167 Luto, fiesta primera: cambios socioculturales de las celebraciones funerarias en Chiapas entre los siglos XVI y XIX
 Luz del Rocío Bermúdez Hernández
- 191 La entrada episcopal en la Puebla de los Ángeles, 1640-1774
 Sergio Rosas Salas
- 213 Procesiones festivas de la Compañía de Jesús en Tunja, Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII
 Abel Fernando Martínez-Martín
 Andrés Ricardo Otálora-Cascante

- 237 ¿Por quién redoblan las campanas? Fiesta y tragedia: las campanas y su papel simbólico en los conflictos de independencia en España y América (1808-1825)
Justo Cuño Bonito
- 265 Festejos por la Tregua de Niza en la Nueva España: *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén* (1539)
Beatriz Aracil Varón
- 290 Ceremonias religiosas y políticas: las visitas y entradas regias de Isabel la Católica en la comedia con referencias indianas *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina
Ana Zúñiga Lacruz

Sección general

- 315 En el umbral de la “muy cruda guerra”: resistencia indígena en las cartas de la conquista de Chile (1545-1552)
Eric Francisco Salazar Lisboa
- 340 Gobierno y disciplina en las parroquias del arzobispado de México después del Tercer Concilio Mexicano (1585-1630)
Rodolfo Aguirre
- 374 Del entusiasmo a la desilusión: parcialidades indígenas y soberanía colectiva en la Ciudad de México a través de los escritos de tres intelectuales indígenas, 1812-1827
Argelia Segovia Liga
- 398 El clero bogotano y las autoridades estatales en la transición del Virreinato de la Nueva Granada a la República de Colombia (1817-1827)
Francesco Ferrari
Diana Constanza Nossa-Ramos

Reseñas

- 429 Reseña sobre Olga Isabel Acosta Luna, Natalia Lozada Mendieta, and Juanita Solano Roa, editors. *Historias del arte en Colombia*
Juliet Wiersema
- 433 Reseña sobre Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco, editores académicos. *The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639*
Carmen Millán de Benavides

- 437 Reseña sobre Antonio Rubial García y Jessica Ramírez Méndez.
Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI
María Fernanda Mora Reyes
- 442 Reseña sobre Mireya Salgado Gómez. “*Indios altivos e inquietos*”:
conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba
en 1764 y Otavalo en 1777
Juan Sebastián Macías
- 447 Normas para el envío de manuscritos

Content

- 13 Presentation
Beatriz Carolina Peña

Articles

Sección especial

¡Viva el rey!: la fiesta y el ejercicio del poder en la Hispanoamérica colonial

- 24 “The Viceroy's Are Copies of the Majesty”. Armendáriz, *Alter Ego* of the King in Viceregal Visual Culture
José Javier Azanza López
- 53 The Municipal Councils and the Royal Festival in the Spanish Monarchy: Sociability and Ornamentation (18th Century)
Inmaculada Rodríguez Moya
- 87 “According to the Possibility of the Natives, Make the Appropriate Demonstrations of Thanks and Rejoicing”. Celebrations in Towns and Villages on the Occasion of the Swearing-in of Prince Luis Fernando (Philippines, 1712)
Y. Alexander Narváez
- 108 Preparing the Fete: Logistics and Material Management in Royal Oaths and Funerals in the New Kingdom of Granada in the 18th century
Julián Andrei Velasco Pedraza
- 136 Festivity and Power in New Spain: The Festive Reform of 1789
Antonio de Jesús Enríquez Sánchez
- 167 Mourning as a First Fiesta. Sociocultural Changes in Chiapas' Burial Celebrations (16th-19th Centuries)
Luz del Rocío Bermúdez Hernández
- 191 The Episcopal Entry into Puebla de los Ángeles, 1640-1774
Sergio Rosas Salas
- 213 Festive Processions of the Society of Jesus in Tunja, Nuevo Reino de Granada during the 17th and 18th Centuries
Abel Fernando Martínez-Martín
Andrés Ricardo Otálora-Cascante

237 For Whom Do the Bells Toll? Feast and Tragedy: Bells and Their Symbolic Role in the Conflicts of Independence in Spain and America (1808-1825)

Justo Cuño Bonito

265 Celebrations for the Truce of Nice in New Spain: *The Conquest of Rhodes* and *The Conquest of Jerusalem* (1539)

Beatriz Aracil Varón

290 Religious and Political Ceremonies: Royal Visits and Entrances of Isabella the Catholic in the Play with Indian References *Todo es dar en una cosa*, by Tirso de Molina

Ana Zúñiga Lacruz

General Section

315 At the Threshold of a “Very Harsh War”: Indigenous Resistance in the Letters of the Conquest of Chile (1545-1552)

Eric Francisco Salazar Lisboa

340 Government and Discipline in the Parishes of the Archbishopric of Mexico after the Third Mexican Council (1585-1630)

Rodolfo Aguirre

374 From Enthusiasm to Disappointment: Indigenous *Parcialidades* and Collective Sovereignty in Mexico City Through Three Indigenous Intellectuals’ Writings, 1812-1827

Argelia Segovia Liga

398 The Bogotá Clergy and State Authorities in the Transition from the Viceroyalty of Nueva Granada to the Republic of Colombia (1817-1827)

Francesco Ferrari

Diana Constanza Nossa-Ramos

Reviews

429 Review about Olga Isabel Acosta Luna, Natalia Lozada Mendieta, and Juanita Solano Roa, editors. *Historias del arte en Colombia*

Juliet Wiersema

433 Review about Emiro Martínez-Osorio and Mercedes Blanco, editores académicos. *The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639*

Carmen Millán de Benavides

- 437 Review about Antonio Rubial García and Jessica Ramírez Méndez.
Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI
María Fernanda Mora Reyes
- 442 Review about Mireya Salgado Gómez. “Indios altivos e inquietos”:
*conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba
en 1764 y Otavalo en 1777*
Juan Sebastián Macías
- 449 Standards on Submitting Manuscripts

Conteúdo

- 13 Apresentação
Beatriz Carolina Peña

Artigos

Sección especial

¡Viva el rey!: la fiesta y el ejercicio del poder en la Hispanoamérica colonial

- 24 “Da Majestade são cópias os Vice-reis”. Armendáriz, *alter ego* do rei na cultura visual do vice-reino
José Javier Azanza López
- 53 As câmaras municipais e a festa régia no contexto da monarquia espanhola: sociabilidade e ornamentação no século XVIII
Inmaculada Rodríguez Moya
- 87 “Conforme as possibilidades dos naturais, façam as devidas demonstrações de graças e regozijos”. Celebrações em cidades pequenas e aldeias por ocasião da jura do príncipe Luís Fernando (Filipinas, 1712)
Y. Alexander Narváez
- 108 Preparar a festa: logística e gestão material nas juras e exéquias reais no Novo Reino de Granada (século XVIII)
Julián Andrei Velasco Pedraza
- 136 Festa e poder na Nova Espanha: a reforma festiva de 1789
Antonio de Jesús Enríquez Sánchez
- 167 Luto, festa primeira: mudanças socioculturais nas celebrações fúnebres em Chiapas entre os séculos XVI e XIX
Luz del Rocío Bermúdez Hernández
- 191 A entrada episcopal em Puebla de los Ángeles, 1640-1774
Sergio Rosas Salas
- 213 Procissões festivas da Companhia de Jesus em Tunja, Nuevo Reino de Granada, séculos XVII e XVIII
Abel Fernando Martínez-Martín
Andrés Ricardo Otálora-Cascante

237 Por quem os sinos dobram? Festa e tragédia: os sinos e o seu papel simbólico nos conflitos de independência na Espanha e na América (1808-1825)

Justo Cuño Bonito

265 Festas pela Trégua de Nice na Nova Espanha: *A conquista de Rodes* e *A conquista de Jerusalém* (1539)

Beatriz Aracil Varón

290 Cerimônias religiosas e políticas: as visitas e entradas régias de Isabel la Católica na comédia com referências indianas *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina

Ana Zúñiga Lacruz

Seção geral

315 No limiar da “muito crua guerra”: resistência indígena nas cartas da conquista do Chile (1545-1552)

Eric Francisco Salazar Lisboa

340 Governo e disciplina nas paróquias do arcebispado do México após o Terceiro Concílio Mexicano (1585-1630)

Rodolfo Aguirre

374 Do entusiasmo à desilusão: parcialidades indígenas e soberania coletiva na Cidade do México através dos escritos de três intelectuais indígenas, 1812-1827

Argelia Segovia Liga

398 O clero bogotano e as autoridades estatais na transição do Vice-Reino da Nueva Granada para a República da Colômbia (1817-1827)

Francesco Ferrari

Diana Constanza Nossa-Ramos

Resenhas

429 Resenha sobre Olga Isabel Acosta Luna, Natalia Lozada Mendieta, and Juanita Solano Roa, editors. *Historias del arte en Colombia*

Juliet Wiersema

433 Resenha sobre Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco, editores académicos. *The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639*

Carmen Millán de Benavides

- 437 Resenha sobre Antonio Rubial García y Jessica Ramírez Méndez.
Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI
María Fernanda Mora Reyes
- 442 Resenha sobre Mireya Salgado Gómez. “Indios altivos e inquietos”: conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777
Juan Sebastián Macías
- 447 Normas para a submissão de manuscritos

Presentación

DOI: 10.22380/20274688.2953



Beatriz Carolina Peña

Queens College (The City University of New York)

beatriz.pena@qc.cuny.edu • <https://orcid.org/0000-0002-6150-8209>

[...] en toda España no se celebran con más solemnidad las fiestas como en este convento, en particular la fiesta del Tránsito de Nuestra Señora, con tanto adorno y curiosidad de iglesia, que hace grandísimas ventajas a las fiestas de España.

FRAY DIEGO DE OCAÑA¹

Las relaciones y otros textos integrados o que dan cuenta de los fastos públicos, tanto civiles como religiosos, conforman un corpus fértil para los estudiosos de la historia de las ideologías y las mentalidades. En 1975 —hace casi media centuria—, Antonio Maravall arguyó que la fiesta, como producto de la cultura barroca, constituyó en España “un instrumento, un arma incluso, de carácter político”². En 1979, Antonio Bonet Correa, en su artículo significativamente titulado “La fiesta barroca como práctica del poder”, destacó las dimensiones políticas e ideológicas de estas celebraciones en Europa. Asimismo, insistió en su rol como “válvula de escape” de la sociedad sometida a constantes crisis³. En 1985, José María Díez Borque argumentó que, al proyectarse hacia la calle, incorporar “al pueblo como espectador” y captar sus “sentimientos y afectos mediante la concesión festiva”, estos sucesos atraían a la gente “ilusoriamente a la esfera del poder”. Las funciones principales

-
- 1 Diego de Ocaña, *Memoria viva* de una “tierra de olvido”: *Relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607*, ed. por Beatriz Carolina Peña (Barcelona: Cecal; Paso de Barca, 2013), 282.
 - 2 Antonio Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (Barcelona: Ariel, 2002), 494.
 - 3 Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español* (Madrid: Akal, 1990), 5. Véase también Víctor Mínguez, “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de ‘La práctica del poder’”, en *Visiones de un imperio en fiesta*, dir. por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez Cornelles (Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016).

de tales eventos, según adujo, eran la “ostentación, propaganda, exhibición, enca-minadas a promocionar fidelidades”⁴.

Ahora bien, con mirada transatlántica puesta en Chile, una colonia española periférica, Jaime Valenzuela Márquez reconoció en los fastos “un sistema de estrategias persuasivas de control social y de legitimación política”⁵. Víctor Mínguez y otros adujeron que por vía de

la fiesta los súbditos criollos, mestizos e indios conocieron y asimilaron los lenguajes artísticos europeos, sus códigos simbólicos, las ceremonias y rituales del viejo continente, sus creencias y su cosmovisión y, en definitiva, contemplaron la práctica del poder. La fiesta en América se convirtió en un grandioso espejo en el que la nueva sociedad miró hacia Europa y se miró a sí misma.⁶

Uno de los objetivos centrales de las fiestas en Indias consistía en acrecentar y exaltar el prestigio, la magnificencia y la fidelidad de las ciudades coloniales ante el ausente y distante monarca español.

Las nociones anteriores sugieren que, a través del estudio de textos e imágenes creados a propósito de la fiesta colonial, el investigador debe abocarse a desen-trañar los dispositivos empleados para detentar poder y generar control mediante esta práctica cultural. En este sentido, interesan tanto los fastos celebrados en México y Lima, principales capitales virreinales, como los organizados en centros urbanos relevantes como Cusco, Potosí y Puebla; en ciudades coloniales periféricas como Quito o Antigua, y en pueblos y caseríos, en los siglos XVI, XVII y XVIII. Ninguno de los lugares menores deseaba quedarse atrás y algunos hasta aspiraban a medir-se con las capitales en las exhibiciones suntuosas y la expresión de lealtad.

La competencia, manifestada en todos los ámbitos, revela la repercusión político-social del fenómeno festivo. En Potosí, por ejemplo, el derroche en los fastos buscaba superar a Lima, sede del poder virreinal, y a Cusco, antigua capital del imperio inca, y echarles en cara la opulencia de la ciudad minera con su Cerro Rico.

4 José María Díez Borque, “Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español”, en *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica: Seminario de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Sevilla, octubre de 1985)*, dir. por José María Díez Borque (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1986), 11-12.

5 Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2001), 23.

6 Víctor Mínguez et al., *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808)*, vol. 2, *Triunfos barrocos* (Castelló de la Plana; Las Palmas: Publicacions de la Universitat Jaume I; Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2012), 23.

En una fiesta en 1572, los caballeros rivalizaban con otros “mostrando las riquezas” en las “galas, joyas y cadenas de oro con que adornaron sus personas”⁷. Los bandos ciudadanos también reñían entre sí, y la fiesta, mientras surtía su efecto de legitimación de poderes, surgía a la vez para certificar la valía de un grupo ante otro. En 1608, sintiéndose denostados, los jóvenes criollos potosinos organizaron “solemnísimas fiestas” de Corpus Christi para probarles a los españoles y, en particular, a los vascongados que dominaban el caballo y “sabían de invenciones curiosas”⁸. Paradójicamente, buscaron ensalzar la identidad criolla, demostrando su destreza y asimilación de elementos prestigiados de la cultura europea.

Las celebraciones coloniales les dieron la bienvenida apoteósica a virreyes, arzobispos y a otras figuras políticas y religiosas; honraron nacimientos, bodas y exequias de la familia real española; celebraron Corpus Christi, canonizaciones y abrazaron nuevos cultos a distintas advocaciones de la Virgen. En estos eventos se erigieron túmulos y arcos triunfales y, según el motivo, incorporaron rituales, desfiles, toros, procesiones, juegos caballerescos, figuras mitológicas, iluminación nocturna, fuegos artificiales, estruendos de artillería, algunas danzas y canciones indígenas, individuos disfrazados a pie, a caballo y en carros, “banquetes y comedias soberbias y demasiado costosas”⁹, entre otros componentes que, efectivamente, irradiaban mensajes ideológicos y proyectaban la legitimidad y autojustificación de los promotores, al tiempo que mostraban sus pretensiones políticas, sociales y económicas. Los vistosos espectáculos engendraban y sostenían un magnetismo avasallador que conmovía, convencía y compelia a la alianza.

Por otro lado, ciertos segmentos inopinados de la fiesta, como el *Entremés* de Cristóbal de Llerena en Santo Domingo en 1588, vituperaron a los entes en el poder y hasta enfrentaron a las autoridades civiles con las eclesiásticas¹⁰. También, la fiesta constituía a veces el escenario en el que mitos y rituales nativos

7 Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vol. 1, ed. por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (Providence: Brown University, 1965), 147.

8 Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial*, 1: 267-277.

9 Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial*, 1: 147.

10 Raquel Chang-Rodríguez, “Espectáculo, liturgia e ideología en un entremés dominicano del siglo XVI”, en *La formación de la cultura virreinal*, vol. 1, *La etapa inicial*, ed. por Karl Kohut y Sonia V. Rose (Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, 2000), 251; Beatriz Carolina Peña, “Un monstruo en Santo Domingo: el ‘mal engendro’ draqueniano en el *Entremés* (1588), de Cristóbal de Llerena”, en *Et nunc et semper festa*, ed. por Carmen Pinillos y José Javier Azanza (Pamplona: Eunsa, 2019), 242-244.

“encontraron el espacio” negado en la vida cotidiana¹¹, o en el que los indígenas, subvirtiendo el uso de los recursos festivos, los emplearon para expresar afinidad hacia ciertas figuras que, ante el celo de los oficiales peninsulares, devinieron en sospechosas y amenazantes. En 1666, en la Audiencia de Quito, por ejemplo, los festejos y juramentos de lealtad al corregidor de Ibarra, don Alonso de Arenas y Florencia Inca, reactivaron la identidad neoinca entre los naturales. La apropiación de los instrumentos políticos coloniales y los efectos calificados de sediciosos desataron contra este mestizo cuzqueño apresamiento, destitución del cargo y un proceso judicial por rebeldía a las autoridades imperiales¹².

Las poblaciones africanas y afrodescendientes participaban en los fastos voluntaria e involuntariamente, pero no siempre agacharon la cabeza ante el poder. En 1623, por ejemplo, “los morenos horros” de La Habana elevaron sus protestas hasta el rey Felipe IV. Se quejaban de que, “en las fiestas públicas que se hacen” en la ciudad, “mandan a las morenas casadas que salgan por fuerza a las danzas y bailes, siendo como son mujeres honradas y no habituadas a cosas semejantes, y que cuando se excusan de hacerlo, las llevan penas pecuniarias”, sin haber incurrido en delito y “habiendo gente soltera que lo pueda hacer”. Ante esto, el rey le ordenó al gobernador de Cuba: “que las casadas y doncellas recogidas que no quieren hallarse en semejantes fiestas, no les obliguen a ello, ni las penen en cosa alguna, supuesto que de hallarse en ellas, sólo sirve de los inconvenientes y daños que se dejan considerar”¹³.

En cuanto a lo que aporta este número de la revista sobre la materia festiva, la sección especial reúne once artículos revisados y aprobados por estudiosos del festejo y de sus diversos componentes, cuya anónima labor rigurosa, dirigida por el serio equipo editorial de *Fronteras de la Historia*, aprovecho para encarecer y agradecer. Si bien varios de los trabajos se sitúan en el siglo XVIII, el dossier atiende el fasto en otras épocas, y no solo en la América colonial, sino que expande sus apreciaciones a otros ámbitos hispánicos. Los autores disertan sobre los imperativos políticos, sociales, religiosos y económicos codificados en este fenómeno

11 Leonardo García Pabón, “Indios, criollos y fiesta barroca en la *Historia de Potosí* de Bartolomé Arzáns”, *Revista Iberoamericana* 61, n.º 172-173 (1995): 426.

12 Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680* (Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2015).

13 “The king considers whether Havana’s black women should be forced to dance, 1623”, Real Biblioteca, Madrid, *Cedulario Índico*, t. XLIII, f. 52, n.º 62, *Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820*, consultado el 28 de marzo de 2024, <https://vistas.ace.fordham.edu/lib/>

polivalente y multifacético del Antiguo Régimen. Profundizan tanto en los mundos imaginarios que estas ceremonias configuraron como en sus ángulos preceptivos, financieros y logísticos.

En el primer ensayo, José Javier Azanza López nos ubica en el tema clave del virrey como representación o *alter ego* del monarca remoto, a través del caso del marqués de Castelfuerte, llegado a Lima en 1724 a gobernar el Perú. Como el virreinato se hallaba en un momento crítico, hubo el imperativo de reforzar la soberanía del virrey, quien arribó con instrucciones regias y resolución firme de organizar el territorio. Al apuntalamiento de su autoridad, contribuyeron los ingenios de la palabra y la imagen. En diversas celebraciones, siguiendo un premeditado programa iconográfico y textual, símbolos tradicionalmente alusivos a los monarcas infundieron una y otra vez en el virrey los atributos más destellantes y vigorosos de la persona real.

También ubicada en el siglo XVIII, aunque con un recorrido transversal que abarca Madrid y Valencia y culmina en la ciudad de México, Inmaculada Rodríguez Moya examina las estrategias de los miembros de los cabildos municipales para acentuar, frente a participantes de mayor cuantía, su relevancia en las proclamaciones y entradas borbónicas. La estudiosa aparta los actos variados en los que pudieran intervenir los cabildantes, para centrarse en tres aspectos que les concernían y les permitían saciar su afán de resaltar: los banquetes, su propia indumentaria y la ornamentación del ayuntamiento. Este enfoque ofrece semejanzas y diferencias de ejecución de esos elementos, y revela tanto los gastos exorbitantes como los beneficios que, tras el derroche, recaían en los miembros del cabildo.

Y. Alexander Narváez nos aleja de la ostentación y de las ciudades de Europa y América para conducirnos a otro destino transoceánico: las Filipinas a inicios del siglo XVIII. Se concentra en las fiestas y los recursos efímeros generados por la jura del príncipe heredero Luis Fernando en 1712. Narváez señala la desemejanza entre las celebraciones en la capital, Manila, y los poblados rurales. Pese a que las festividades en los pueblos del archipiélago carecían de la opulencia capitalina, el motivo, los actos y los elementos a mano se articulaban para incitar la fidelidad hacia la monarquía española. En el panorama ofrecido, salta a la vista una profusión, diurna y nocturna, de ritos, palabras, música, imágenes, luces, desfiles, teatro, juegos, entre otros, que propagaban, en la población mayoritariamente indígena, la intensidad emocional y la adhesión al rey y al príncipe.

Que la propaganda regia y estamental se concretara y desplegara, expone Julián Andrei Velasco, requería intrincados, trabajosos y costosos preparativos no exentos de desavenencias. De vuelta a América en el siglo XVIII, su recorrido

documental, relativo a distintos lugares del Nuevo Reino de Granada, le permite extraer datos logísticos y materiales de las gestiones onerosas que posibilitaron la majestuosidad con que ciudades y pueblos despidieron, con duelo, o recibieron, con alegría, a sus reyes en la esfera simbólica.

Además de planificarla, la institución festiva había que disciplinarla y regularla. Antonio Enríquez Sánchez se desplaza hasta fines del siglo XVIII para mostrar la influencia de las ideas ilustradas en el calendario festivo novohispano. La sobrea-bundancia de fiestas fijas y movibles (religiosas y seculares), más las repentinas (como las rogativas públicas o las celebraciones de eventos de la familia real) y las locales (a santos patronos y a advocaciones marianas arraigadas), entre otras, evidenció tanto el dispendio como la realidad de que los organismos oficiales, específicamente la Audiencia de Nueva España, apenas si laboraban, dado que sus integrantes desatendían sus funciones para figurar en las celebraciones. Las decisiones e indecisiones regias sobre si se derogaban unos u otros festejos, o si se excusaba la inasistencia de oficiales a estos o a aquellos, en especial ante la reforma festiva de 1789, patentizan qué fastos la monarquía consideraba más o menos relevantes e induce a reflexiones sobre los propósitos de los eventos borbónicos en una época de ebullición de ideas libertarias.

Esa represión del exceso en los fastos de fines del siglo XVIII era selectiva, además, ante el espectáculo público del duelo. En su estudio sobre las exequias y otros ritos fúnebres, Luz del Rocío Bermúdez Hernández muestra cómo se constreñían los velorios indígenas en Chiapas y otros sitios, mientras que no se ejercían coartaciones similares en las ceremonias luctuosas dedicadas a los reyes, virreyes, algunos mitrados y lugareños notables, pese a las restricciones oficiales emitidas. En un recorrido desde el siglo XVI hasta inicios del XX, Bermúdez Hernández expone las diferencias entre los funerales de privilegio y los ordinarios, no solo por la pobreza de los participantes en los últimos, sino porque se vigilaba la índole de las manifestaciones religiosas y se prohibían ciertas prácticas culturales y las congregaciones numerosas de los naturales. El ensayo delibera también sobre los cambios en los funerales y la celebración del Día de los Fieles Difuntos en el contexto republicano, frente al afán secularizador y los imperativos de salud pública y de unidad nacional en México.

De nuevo en el marco novohispano y a propósito de unidad, emanar una imagen unánime en los recibimientos obispaes fue un empeño de los cabildos seculares y eclesiásticos en la importante ciudad episcopal de Puebla de los Ángeles. Sergio Rosas Salas describe la estructura y los cambios del ritual de entrada episcopal poblano en los siglos XVII y XVIII. Las transformaciones se generaban, casi

siempre, por desacuerdos entre las autoridades civiles y eclesiásticas, por ejemplo, las desavenencias —surgidas también en otros contextos— sobre la facultad de recibir y llevar bajo palio al pontífice en procesión. No obstante los conflictos entre telones, los líderes de ambas corporaciones se esmeraban en irradiar cohesión en las honras públicas ante la ciudad que les servía de escenario. El ensalzamiento del obispo manifestaba, por un lado, el reconocimiento unánime de su elevada autoridad como cabeza visible de la *civitas christiana* y, por otro, exaltaba y autopromocionaba la urbe de Puebla como modelo de ciudad episcopal. Otro filón del ensayo demuestra, con el caso de la entrada del mitrado Victoriano López Gonzalo, que el cumplimiento de la austeridad y del recato fomentados en la época del reformismo borbónico dependía poco de las preceptivas regias y mucho de la personalidad de los homenajeados.

El aporte al alimón de Abel Fernando Martínez Martín y Andrés Ricardo Otálora Cascante se queda en los siglos XVII y XVIII, pero pasa a Tunja y a Santafé, en la Nueva Granada. Los autores prestan atención a las fiestas jesuitas contiguas de la Circuncisión y del Nombre de Jesús, en las que participaban los indígenas y los afrodescendientes, gracias a su integración a la Cofradía del Niño Jesús. En el contexto de la Contrarreforma, estos festejos adoctrinaban sobre la vida del Mesías mientras, en nociones teológicas más complejas, vinculaban la primera sangre derramada por el Cristo niño con la recepción de su nombre —que evocaba e impelía el de la orden religiosa—, la crucifixión de Jesucristo y el misterio de la eucaristía. De otro lado, el examen de los mecanismos jesuíticos, tanto eclesiales como populares, festivos y taumatúrgicos, iconográficos y políticos, que sirvieron para inculcar la devoción a san Francisco de Borja, tercer general de la Compañía de Jesús, permite reflexionar sobre cómo esta orden esparcía la ortodoxia, a la vez que propulsaba su propia relevancia.

Del efecto persuasivo de la fiesta también se ocupa Justo Cuño Bonito, situando la mirada en el terreno crítico de las invasiones y conmociones, de las victorias marciales y de frágiles y fluctuantes dominios político-militares en el primer tercio del siglo XIX en contextos transoceánicos: España, durante la invasión napoleónica, y Nueva Granada y Perú, durante las contiendas independentistas. En emulación y apropiación de las tradicionales recepciones regias y episcopales, los vencedores en las contiendas bélicas ingresaban en las poblaciones y activaban la fiesta, de manera espontánea o forzada y, en la órbita de su sonido, maniobraban el tañido de las campanas. Así, convocaban a la gente hacia los tomados espacios de poder y coaccionaban o estimulaban su avenencia con la causa enarbolada por quienes protagonizaban las entradas.

La contribución de Beatriz Aracil nos adentra, por fin, en uno de los más descollantes recursos constitutivos de la fiesta: el teatro. Su estudio analiza *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén*, dos representaciones de “moros y cristianos” puestas en escena en Nueva España en 1539 para celebrar la tregua de Niza de 1538 entre Carlos V y Francisco I de Francia. La aparición del conquistador Hernán Cortés, como actor, en Ciudad de México, y como personaje, en Tlaxcala, junto con otros componentes de cada función, creó un efecto especular en ambas obras de modo que, mientras en sus argumentos y aparataje se manifestaron los eventos aludidos en los títulos y se exaltó la potestad española en el Mediterráneo, en ellos también se reflejaron la apabullante conquista militar y espiritual de Tenochtitlan y los coetáneos conflictos de poder entre Cortés y Antonio de Mendoza, el primer virrey novohispano.

En la esfera teatral, también entra Ana Zúñiga Lacruz, cuyo aporte de cierre se centra en el realce literario de las simientes ideológicas del dominio imperial español en América. Su artículo examina la figura de Isabel la Católica en *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina, obra protagonizada por Francisco Pizarro. En el primer tercio del siglo XVII, el dramaturgo mira en retrospectiva hacia fines del siglo XV en Extremadura, desde donde el ímpetu expansionista de la monarca y su concepción unitaria de la cristiandad se proyectan hacia el Nuevo Mundo. Al destacar la imagen de la reina en sus visitas rituales al Real Monasterio de Santa María de Guadalupe y a Trujillo, de donde salieron Hernán Cortés, conquistador de México, y Francisco Pizarro, conquistador del Perú, se sugiere a estos personajes trujillanos como portadores del carácter aguerrido y de la fe, justicia, política y energía isabelinas. Gracias a este legado, un muy joven Pizarro le presagia y ofrece “un nuevo orbe” a la reina.

* * *

Por su parte, la sección general ofrece en esta ocasión cuatro eruditos artículos organizados de manera cronológica. El primero de ellos corresponde a la investigación de Eric Francisco Salazar Lisboa, en la que el autor evidencia que los episodios de resistencia indígena narrados en las cartas sobre la conquista de Chile redactadas por Pedro de Valdivia entre 1545 y 1552 obedecieron a una estrategia retórica suya para exaltar la labor propia como militar, por medio del recurso de la superación de la adversidad, y dramatizar, en clave de epopeya, el sometimiento bélico de los naturales. Le secunda el estudio de Rodolfo Aguirre, el cual versa sobre el devenir de la Iglesia novohispana en las cuatro décadas siguientes a

la implementación del Tercer Concilio Provincial (1585). Particularmente, muestra los esfuerzos desplegados y las dificultades sorteadas por las autoridades eclesiásticas para implantar las directrices del Concilio de Trento y de la Real Cédula de Patronato de 1574 mediante la normativa provincial, buscando con ello la consolidación del régimen parroquial que anhelaba la Corona.

Tras un salto temporal que sitúa al lector en las primeras décadas del siglo XIX, continúa Argelia Segovia Liga con un escrito que analiza las publicaciones de tres intelectuales indígenas oriundos de Ciudad de México sobre la Ley del 26 de noviembre de 1824 de los Estados Unidos Mexicanos. Esta, que determinaba el fin de la propiedad colectiva de la tierra indígena, fue objeto de crítica de los tres, quienes, si bien fueron defensores de los principios liberales de la época, juzgaron la medida contraria al afianzamiento de los derechos políticos de la población nativa. Cierra la sección con el artículo a cuatro manos de Francesco Ferrari y Diana Constanza Nossa-Ramos. En este, se describen las relaciones públicas entre el clero de la ciudad de Bogotá y las autoridades estatales, para el lapso 1817-1827, proponiendo una periodización en cuatro momentos que permite ver las oscilaciones entre los apoyos y los desapegos de los sacerdotes para con los detentadores del poder político entre la época de la Reconquista española y los primeros años de la República de Colombia, no sin antes destacar la capacidad adaptativa de la clerecía.

Finaliza el número con cuatro reseñas de libros recientes, de bastante interés para investigadoras e investigadores del periodo colonial.

Bibliografía

- Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé.** *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Vol. 1. Providence: Brown University, 1965.
- Bonet Correa, Antonio.** *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*. Madrid: Akal, 1990.
- Chang-Rodríguez, Raquel.** “Espectáculo, liturgia e ideología en un entremés dominicano del siglo XVI”. En *La formación de la cultura virreinal*. Vol. 1, *La etapa inicial*, editado por Karl Kohut y Sonia V. Rose, 249-260. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana, 2000.
- Díez Borque, José María.** “Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español”. En *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica. Seminario de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Sevilla, octubre de 1985)*, dirigido por José María Díez Borque, 11-40. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1986.

- Espinosa Fernández de Córdoba, Carlos.** *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680.* Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2015.
- García Pabón, Leonardo.** “Indios, criollos y fiesta barroca en la *Historia de Potosí* de Bartolomé Arzáns”. *Revista Iberoamericana* 61, n.ºs 172-173 (1995): 423-439.
- “The king considers whether Havana’s black women should be forced to dance, 1623”.** Real Biblioteca, Madrid, Cedulaario Índico, t. XLIII, f. 52, n.º 62, Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520-1820. Consultado el 28 de marzo de 2024. <https://vistas.ace.fordham.edu/lib/>
- Maravall, Antonio.** *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica.* Barcelona: Ariel, 2002.
- Mínguez, Víctor.** “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de ‘La práctica del poder’”. En *Visiones de un imperio en fiesta*, dirigido por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez Cornelles, 31-60. Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016.
- Mínguez, Víctor, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Tornel y Juan Chiva Beltrán.** *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808).* Vol. 2, *Triunfos barrocos.* Castelló de la Plana; Las Palmas: Publicacions de la Universitat Jaume I; Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2012.
- Ocaña, Diego de.** “*Memoria viva*” de una “*tierra de olvido*”: *relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607.* Editado por Beatriz Carolina Peña. Barcelona: Cecal; Paso de Barca, 2013.
- Peña, Beatriz Carolina.** “Un monstruo en Santo Domingo: el ‘mal engendro’ draqueniano en el *Entremés* (1588), de Cristóbal de Llerena”. En *Et nunc et semper festa*, editado por Carmen Pinillos y José Javier Azanza, 239-251. Pamplona: Eunsa, 2019.
- Valenzuela Márquez, Jaime.** *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709).* Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2001.

Artículos

.....

Sección especial:

**¡Viva el rey!: la fiesta y el ejercicio
del poder en la Hispanoamérica colonial**

“De la Majestad son copias los virreyes”. Armendáriz, *alter ego* del rey en la cultura visual virreinal¹

“*The Viceroy's Are Copies of the Majesty*”. Armendáriz,
Alter Ego of the King in Viceregal Visual Culture

“*Da Majestade são cópias os Vice-reis*”. Armendáriz,
alter ego do rei na cultura visual do vice-reino

DOI: 10.22380/20274688.2727

Recibido: 26 de diciembre del 2023 • Aprobado: 21 de febrero del 2024



José Javier Azanza López²

Universidad de Navarra

jazanza@unav.es • <https://orcid.org/0000-0002-0375-7899>

Resumen

En 1724, José Armendáriz y Perurena (Pamplona, 1670-Madrid, 1740) arribó como virrey al Perú con la misión de reforzar la autoridad real en un virreinato marcado por el incumplimiento de las leyes, con el consiguiente debilitamiento del poder virreinal y, con este, de la monarquía. En tal contexto, Armendáriz fue más que nunca *alter ego* del rey, y a ello contribuyeron eficazmente las relaciones de sucesos publicadas durante su mandato, que por medio de la palabra y la imagen presentaron al virrey como una auténtica prolongación del rey. Este trabajo profundiza en los códigos simbólico-emblemáticos que ponen de manifiesto la capacidad de la retórica visual en su transmisión de mensajes por medio del arte efímero, el teatro y la oratoria sagrada.

Palabras clave: José Armendáriz, Virreinato del Perú, monarquía hispánica, retórica visual, relaciones de sucesos

- 1 Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “Ceremonia, fiesta y coleccionismo en la monarquía hispánica. Del final del Medievo a la Edad Moderna (siglos XV-XVIII)”, concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, Agencia Estatal de Investigación, Redes de Investigación 2022 (referencia RED2022-134206-T).
- 2 Catedrático de Historia del Arte de la Universidad de Navarra. Imparte también docencia de posgrado en las universidades de Las Palmas y Piura (Perú). Cuenta con cuatro sexenios de investigación. Ha dirigido y formado parte de diversos proyectos interuniversitarios con financiación pública o privada. Es vicepresidente de la Sociedad Española de Emblemática y vocal del Comité Español de Historia del Arte y del Consejo Navarro de la Cultura y las Artes.

Abstract

In 1724, José Armendáriz y Perurena (Pamplona, 1670-Madrid, 1740) arrived as Viceroy in Peru to reinforce royal authority in a viceroyalty characterized by non-compliance with the laws, with the consequent weakening of viceregal power and, with it, the monarchy. In this context, Armendáriz was more than ever the King's *alter ego*, and the Festive Relationships published during his mandate contributed effectively to this, as through word and image they presented the Viceroy as a true extension of the King. This paper delves into the symbolic-emblematic codes that reveal the capacity of visual rhetoric in the transmission of messages through ephemeral art, theater, and sacred oratory.

Keywords: José Armendáriz, Viceroyalty of Peru, Hispanic monarchy, visual rhetoric, Festive Relationships

Resumo

Em 1724, José Armendáriz y Perurena (Pamplona, 1670 - Madri, 1740) chegou como vice-rei ao Peru com a missão de reforçar a autoridade real em um vice-reino marcado pelo descumprimento das leis, com o conseqüente enfraquecimento do poder do vice-reino e, assim, da monarquia. Neste contexto, Armendáriz foi mais do que nunca o *alter ego* do rei, e para tanto contribuíram eficazmente as relações de acontecimentos publicadas durante o seu mandato, que através da palavra e da imagem apresentaram o vice-rei como uma verdadeira extensão do rei. Este trabalho se debruça sobre os códigos simbólico-emblemáticos que revelam a capacidade da retórica visual na transmissão de mensagens através da arte efêmera, do teatro e da oratória sagrada.

Palavras-chave: José Armendáriz, Vice-Reino do Peru, monarquia hispânica, retórica visual, relações de acontecimentos

Introducción

Refiere Takaezu que “en 1724 llegó al virreinato peruano José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte, con quien comienza una nueva etapa en la designación de los *alter ego* del rey en América”³. Ciertamente, el nombramiento del militar navarro por real cédula de Felipe V fechada en San Ildefonso el 4 de octubre de 1723 no fue casual. Su brillante trayectoria en el campo de batalla como teniente general de los ejércitos del rey, que le valió en 1711 el marquesado de Castelfuerte, avalaba su idoneidad para acometer el encargo con el que arribó en mayo de 1724 a Lima: reforzar

3 Julio Alejandro Takaezu Morales, *Negociando la fidelidad: la cultura política criolla durante las festividades. Lima 1700-1725* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015), 48.

la autoridad real en un virreinato marcado por la desobediencia y la corrupción⁴. Armendáriz se convertía así en la piedra angular de la calculada maniobra política del primer Borbón español de recuperar el control de las colonias de América por medio de experimentados militares de probada lealtad⁵.

En un periodo en el que la autoridad del virrey y, por añadidura, de la monarquía, se había debilitado ante otros poderes, principalmente el eclesiástico y el de distintos grupos en los territorios alejados de la capital, Armendáriz tuvo que hacerles frente y sofocar diferentes rebeliones étnico-sociales con la aplicación de castigos ejemplares⁶. A su vez, llevó a cabo una serie de reformas encaminadas a reactivar el comercio transatlántico y mejorar la recaudación fiscal, para lo cual fueron cruciales los lazos comerciales y sociales de los miembros de su red de poder⁷.

4 El gobierno de José Armendáriz al frente del Virreinato del Perú ha sido abordado por diversos investigadores, entre los cuales destacan: Alfredo Moreno Cebrián, *El Virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736. El primer intento borbónico por reformar el Perú* (Madrid: Catriel, 2000); Alfredo Moreno Cebrián y Núria Sala i Vila, *El “premio” de ser virrey. Los intereses públicos y privados del gobierno virreinal en el Perú de Felipe V* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004); Alfredo Moreno Cebrián y Núria Sala i Vila, “Una aproximación a la corrupción política virreinal. La confusión entre lo público y lo privado en el Perú de Felipe V”, *Histórica* 29, n.º 1 (2005), <https://doi.org/10.18800/historica.200501.003>; e Irma Barriga Calle, “Azucena emboscada entre espinas. Política, discurso y religión en tiempos del virrey marqués de Castelfuerte”, en *El Virreinato del Perú en la encrucijada de dos épocas: 1680-1750*, coord. por Bernard Lavallé y Claudia Rosas Lauro (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2022). Asimismo, los trabajos de José Antonio Rodríguez Garrido, “Lo que no ha de poder expresar la voz: poesía y emblemática en el arco triunfal de Pedro de Peralta para la proclamación en Lima de Luis (1724)”, en *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, ed. por Rafael Zafra y José Javier Azanza (Madrid: Akal, 2000); “Mutaciones del teatro: la representación de Lima de *Amar es saber vencer* de Antonio de Zamora en las fiestas por la coronación de Luis I (1725)”, en *La producción simbólica en la América colonial*, ed. por José Pascual Buxó (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), y “Pedro Peralta Barnuevo, Loa para la comedia con que celebró la familia del Excelentísimo Señor marqués de Castelfuerte, virrey de estos reinos, la asunción a la Corona de España del rey nuestro Señor, don Luis I, que Dios guarde, en las fiestas reales que hicieron en esta ciudad a tan glorioso asumpto”, en *Estos festejos de Alcides. Loas sacramentales y cortesanas del Siglo de Oro*, ed. por Carlos Mata Induráin (Nueva York: IDEA, 2017) nos acercan a su promoción teatral. Por su parte, Pilar Andueza Unanua hace una aproximación a la promoción artística mediante el envío de legados de plata a su Pamplona natal, en “La colección de platería y joyería de José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte y virrey de Perú (1670-1740)”, en *Estudios de platería: San Eloy 2019*, coord. por Jesús Rivas e Ignacio José García (Murcia: Universidad de Murcia, 2019).

5 Moreno y Sala, “Una aproximación”, 78.

6 Moreno, *El virreinato del marqués*, 287-308.

7 Alejandro Paolo Ruiz Philipps, *La red de poder del virrey marqués de Castelfuerte, 1724-1736* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018), 4.

El virreinato necesitaba un virrey capaz de actuar con decisión y mano firme⁸, y a ello se aplicó Armendáriz, como confirmará al concluir su mandato: “hubo severidad en el gobierno de las provincias”⁹. Existe unanimidad en los estudios coloniales a la hora de calificar a Armendáriz como un gobernante severo y enérgico¹⁰; tanto es así que “su nombre era bastante para que en todo el tiempo que gobernó, no se apartase ninguno de su deber”¹¹. “Azote de corregidores”, se definía a sí mismo por su persecución a quienes se involucraban en negocios fraudulentos¹².

En esta nueva etapa, el reforzamiento de la autoridad real y virreinal se retroalimentaron mutuamente; y para ello fue necesario, más que nunca, proyectar la imagen del virrey como *alter ego* del rey. Así lo reflejaron las relaciones de sucesos publicadas durante su mandato.

El virrey Armendáriz, *alter ego* del rey en las relaciones de sucesos

“De la Majestad son copias los virreyes”¹³. Son palabras de Armendáriz en la *Relación que hizo de su gobierno*, en su redacción manuscrita a cargo de Pedro de Peralta, polígrafo peruano cuyos escritos refuerzan, desde una perspectiva criolla, la autoridad del virrey¹⁴. En la misma *Relación*, Armendáriz se reafirma en su posición

8 Moreno, *El virreinato del marqués*, 67.

9 Pedro Peralta Barnuevo, *Relación que hizo de su Gobierno el Excmo. Señor Dn. José de Armendáriz, Primer Marqués de Castelfuerte... al Excelentísimo Señor Don José de Mendoza, Cavallero de la Orden de Santiago, Marqués de Villa García su Subcesor*. Biblioteca Nacional de España, manuscrito, primera mitad s. XVIII, f. 273 v.

10 Moreno y Sala, *El “premio”*, 152-154.

11 Jorge Juan y Antonio de Ulloa, “Resumen histórico del origen, y sucesión de los Incas, y demás soberanos del Perú”, en *Relación histórica del viage a la América meridional*, segunda parte, t. 4 (Madrid: Antonio Marín, 1748), CLVII-CLVIII.

12 Moreno y Sala, “Una aproximación”, 80. Pese a la imagen de rectitud e integridad que transmitió Armendáriz en su gobierno, advierten los autores una labor de ocultamiento y blanqueo de capitales, si bien fue moderada en comparación con las prácticas abusivas de otros virreyes.

13 Peralta, *Relación que hizo*, f. 102 v.

14 A propósito de la *Relación*, Virginia Gil Amate señala que Peralta “no camufló ni su estilo ni su pensamiento, por lo que no es Peralta el que escribe al dictado del virrey, sino el virrey el que habla a través de Peralta”. Virginia Gil Amate, “Glorias españolas y crónica de España; la *Historia de España vindicada* de Pedro de Peralta Barnuevo”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, n.º 27 (2021): 393, https://doi.org/10.25267/Cuad_illus_romant.2021.i27.17. Sobre la faceta de Pedro de Peralta como

al aludir en varias ocasiones al “justo respeto debido a la Real representación que reside en el virrey”¹⁵.

El virrey como representante efectivo del rey formó parte consustancial del gobierno de Armendáriz. A esta identificación contribuyeron las relaciones de sucesos, fuentes de muy variada naturaleza que abarcan los acontecimientos más significativos celebrados durante su mandato: aclamaciones y exequias reales, autos de fe y canonizaciones, entre otras¹⁶. Por medio de todas ellas sus autores transmiten la novedad, la maravilla, el milagro y también el servicio al poder, con lo que consiguen el triple objetivo que apunta Giuseppina Ledda¹⁷: “informar, celebrar, elaborar ideológicamente la historia”, actuando como instrumento de cohesión entre el rey ausente y sus vasallos en los lejanos virreinos.

La mayoría de las relaciones fueron “inspiradas y dirigidas”, “escritas de orden de” o “dedicadas al Excmo. Sr. D. José de Armendáriz”, quien financió su impresión. Todas ellas desempeñaron una eficaz campaña de propaganda en la que participaron por igual el arte efímero, el teatro y la oratoria sagrada, que por medio de la palabra y la imagen articularon un discurso que caló en la cultura visual virreinal. La fiesta se convirtió así en un auténtico espacio de ostentación de autoridad y poder¹⁸, que recurría al lenguaje mitológico y a los códigos simbólico-emblemáticos en su labor de identificación rey-virrey. Indaguemos en los mecanismos de la retórica barroca.

.....
un personaje no ajeno a las inquietudes políticas de su tiempo, desde una posición favorable al criollismo como expresión de las demandas de la élite social e intelectual limeña en las primeras décadas del siglo XVIII, me remito a los siguientes estudios: David Brading, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 425-433; y Jerry M. Williams, *Peralta Barnuevo and the Art of Propaganda: Politics, Poetry and Religion in Eighteenth-Century Lima* (Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2001). En el ámbito de la fiesta y el arte efímero, véase Rodríguez Garrido, “Lo que no ha de poder”.

15 Peralta, *Relación que hizo*, ff. 331 v. y 333 r.

16 Para el significado de la relación de sucesos, me remito a Víctor Infantes de Miguel, “¿Qué es una relación? Divulgaciones varias sobre una sola divagación”, en *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)*. *Actas del primer Coloquio Internacional*, ed. por María Cruz García de Enterría et al. (Alcalá de Henares: Publicacions de la Sorbonne; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1996); y Sagrario López Poza, “Peculiaridades de las relaciones festivas en forma de libro”, en *La fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos*, ed. por Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro (Ferrol: Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 1999).

17 Giuseppina Ledda, “Informar, celebrar, elaborar ideológicamente. Sucesos y casos en relaciones de los siglos XVI y XVII”, en *La fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos*, ed. por Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro (Ferrol: Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 1999).

18 Takaezu, *Negociando la fidelidad*, 11.

El peso del gobierno del virreinato: rey y virrey, Atlante y Hércules

Atlas o Atlante es el titán de la mitología griega condenado a cargar la bóveda celeste por toda la eternidad. Hércules, Heracles o Alcides sostuvo sobre sus hombros la pesada carga, mientras Atlante recogía las manzanas de oro custodiadas por Ladón, el fiero dragón de cien cabezas. La monarquía hispana no fue ajena al paralelismo con ambos ya desde el reinado de Carlos V¹⁹. Y lo mismo ocurrió con los virreyes, como comprobamos en los casos del conde de Alba de Aliste, el conde de Moctezuma y el marqués de Cruillas, convertidos en Hércules en sus respectivas entradas mexicanas; y del conde de Baños en el arco triunfal erigido en Puebla, que lo muestra como Atlante que carga con el peso del gobierno del virreinato²⁰.

En las relaciones de sucesos, Armendáriz puede ser indistintamente “esforzado Atlante” que sustenta el peso del virreinato y “Hércules nuevo” que ayuda al “regio Atlante” a sostener el gobierno. Esta ambivalencia en la interpretación de los símbolos no debe entenderse como un sistema defectuoso en la identificación mitológica del virrey, sino como una estrategia para construir un discurso polivalente: por un lado, se afirma el poder del rey como fuente de toda autoridad, posición que consolida la centralidad del poder; y, por otro, se presenta al virrey como la máxima autoridad en el gobierno local, atendiendo a las condiciones políticas del virreinato y convirtiendo a Lima en un activo centro cortesano²¹. En ambos casos, Armendáriz era plenamente consciente de la necesidad de “cargar con el peso de la Administración”, como él mismo asevera en la relación de su gobierno²². Ya hemos significado que tuvo que hacer frente a problemas que supusieron un gran esfuerzo, como la necesidad de mejorar la situación económica evitando abusos de poder y de controlar las revueltas sociales y políticas en las provincias alejadas de la capital.

19 María Teresa Zapata Fernández de la Hoz, “Atlas-Hércules. Metáfora del poder y gobierno de los Austrias”, en *Emblemática trascendente: hermenéutica de la imagen, iconología del texto*, ed. por Rafael Zafra y José Javier Azanza (Pamplona: Sociedad Española de Emblemática; Universidad de Navarra, 2011).

20 Juan Chiva Beltrán, *El triunfo del virrey. Glorias novohispanas: origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal* (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2012), 147-148, 153-155, 173 y 201-203, <https://doi.org/10.6035/America.2012.29>; Víctor Mínguez, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Tornel y Juan Chiva, *La fiesta barroca. Los virreinos americanos*, vol. 2 (Castelló de la Plana; Las Palmas: Universitat Jaume I; Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2012), 91 y 94.

21 Rodríguez Garrido, “Pedro Peralta Barnuevo”, 319-320.

22 Peralta, *Relación que hizo*, f. 186 r.

Armendáriz pudo asumir el papel de Hércules o Alcides, que descarga al rey del peso del virreinato. En el gran arco triunfal promovido por el conde de San Juan de Lurigancho, tesorero de la Casa de la Moneda, e ideado por Pedro Peralta con motivo de la aclamación de Luis I, una de las tarjetas llevaba un soneto: “Entra Alcides Valiente, exalta, aclama, / Al que en dos orbes regio Atlante impe- ra”²³. No debe olvidarse que las fiestas de aclamación de Luis I coincidieron con la entrada de Armendáriz en Lima, y de ahí que se invite al “Alcides entrante” a aclamar al “Atlante reinante”.

En la loa compuesta por Peralta para la comedia representada en dicha aclamación, Hércules se proclama al inicio “primer monarca ibero” como personificación de la monarquía hispana, para asumir con posterioridad el papel del virrey, pasando el rey a ser Atlante: “Y pues el gran Castelfuerte, / es hoy el Hércules nuevo, / a quien fía el regio Atlante / de tan basta Esphera el peso”²⁴. La loa venía acompañada de un *Elogio a Armendáriz con solo la letra A*, en el que leemos: “Alto Armendáriz, afectuoso alabas / austral Alcides, al amado Atlante”²⁵.

También el romance del marqués de Brenes a la temprana muerte de Luis I incluye una referencia a Armendáriz como Alcides: “Y el Perú en su opulento vasto Imperio / le adore, donde Alcides valeroso, / el excelso Marqués de Castel-Fuerte / ínclito Substituto es de sus hombros”²⁶.

Sin embargo, con mayor frecuencia Armendáriz es Atlante, que soporta la pesada carga del virreinato. En la dedicatoria a los *Sermones morales* (1736) del jesuita Tomás Torrejón²⁷, su hermano José Torrejón califica al virrey de “esforzado Atlante, sustentando el insoportable peso de tan vasto Gobierno por tantos años de su acertado Virreinato”. Y en las exequias por el duque de Parma, una canción pindárica proclama: “El Atlante famoso, que ha podido / conquistar todo un mundo con su espada [...] el Heroico Marqués de Castefuerte”²⁸.

23 Jerónimo Fernández de Castro y Bocángel, *Elisio Peruano. Solemnidades heroicas, y festivas demostraciones de júbilos... en la aclamación del Católico Monarca de las Españas y Emperador de la América, Don Luis Primero* (Lima: Francisco Sobrino, 1725), s. p.; Rodríguez Garrido, “Lo que no ha de poder”, 360.

24 Fernández de Castro, *Elisio*, s. p.; Rodríguez Garrido, “Pedro Peralta Barnuevo”, 319-320.

25 Williams, *Peralta Barnuevo*, 81.

26 Tomás de Torrejón, *Parentación real, sentimiento público, luctuosa pompa, fúnebre solemnidad en las reales exequias del Serenísimo Señor Don Luis I* (Lima: Imprenta de la Calle de Palacio, 1725), ff. 118 v.-120 v.

27 Tomás de Torrejón, *Sermones morales. Obra póstuma* (Madrid: Alonso Balvás, 1736), 9.

28 Pedro Peralta Barnuevo, *Fúnebre pompa, demostración doliente, magnificencia triste, que en las altas exequias, y túmulo erigido en la Santa Iglesia Metropolitana en la ciudad de Lima al Serenísimo Señor Francisco Farnese* (Lima: Imprenta de la Calle de Palacio, 1728), ff. 101 r.-101 v.

No faltan tampoco los ejemplos de Armendáriz como Atlante en los festejos por la residencia del virrey. Es el caso de una décima acróstica con su apellido, visible en una tarja dispuesta en la proa del carro triunfal en forma de nave que desfiló por Lima²⁹:

Atlante Marqués que al Sol
 Rompes de su niebla oscura
 Montañas de luz más pura
 En uno y otro arrebol
 Nombre tuyo en el crisol
 Des a la Fama brillando
 A su trompa resonando
 Residencia pura, y Real,
 I en llamas lo General
 Saca a luz lo que está amando.

La décima de una tarja del costado de la proa alusiva al gobierno de Armendáriz lo definía como “Atlante Marcial, de forma, que eres la norma / de la Guerra y la Justicia”. Más adelante, Apolo proclamaba este romance: “Ya que supo como Atlante / tener con valor el peso / en sus hombros, sin que nunca / descaeciese su esfuerzo”. Y el soneto final del autor de la relación concluía: “Estas son copias de las luces bellas / del gobierno feliz de aquel radiante / Marqués de Castelfuerte ínclito Atlante / numerando sus méritos a Estrellas”³⁰.

La metáfora solar: Armendáriz sol, Apolo y girasol

La representación solar de la monarquía hispana fue asimilada tempranamente en los virreinos americanos, a los que nunca viajaron los monarcas, pero cuya luz brillaba por igual para sus súbditos en Europa y América. De ahí su presencia en los aparatos festivos levantados en los festejos reales, en los que abundan las

29 *Breve relación, en que se da noticia del festejo, con el que Señor General D. Joseph de Llamas aplaudió la acertada Residencia que se le tomó al Excelentísimo Señor Marqués de Castelfuerte* (Lima: Imprenta Real, 1737), f. 402 r.

30 *Breve relación*, ff. 402 v., 414 r. y 417 r.

representaciones solares pictóricas y literarias³¹. Era además América un territorio propicio para ello, por cuanto los cultos solares se extendieron ampliamente entre las culturas prehispánicas y los estudios sobre los fenómenos solares del firmamento tuvieron una notable incidencia en el ámbito científico del virreinato³².

Armendáriz demuestra, apenas iniciado su gobierno, conocer la metáfora solar que caracteriza a los reyes hispanos. En carta a Su Majestad fechada en Lima el 25 de octubre de 1724, en la que defiende su actuación ante las acusaciones del arzobispo Morcillo, declara: “Como el sol de la verdad quita las sombras que se le oponen, espero del que tanto resplandece en la grandeza de S. M., no han de ser bastantes para oscurecer la que me asiste, en crédito del celo amoroso con que procuro desempeñar el servicio de V. M.”³³.

Al igual que el rey, también el virrey se representa como el mismo sol, conforme a un sincretismo iconográfico rey-virrey que posibilita la simbiosis metafórica³⁴. Armendáriz fue consciente de la dimensión solar del virrey, de ahí que en la relación de su gobierno no dude en afirmar:

Aunque el Gobierno económico de esta ciudad [Lima] debía pertenecer a los alcaldes ordinarios y al Cabildo, sin embargo, o porque en él hay cosas que requieren mayor extensión de Imperio, o porque quieren que un virrey lo sea todo, porque su presencia es como la del Sol, a cuya vista no se contenta el Mundo, sino con su luz, es preciso que atienda a la disposición de cuanto necesita.³⁵

La llegada al Perú de la noticia del fallecimiento de Luis I permite a Tomás Torrejón, cronista de las exequias reales, establecer un paralelismo entre el dolor que embargó al virrey al conocer el fatal suceso y el sol que se oscureció en la muerte de Cristo³⁶, siendo ambos los primeros en manifestar su señal de duelo:

31 Víctor Mínguez, *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica* (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2001), 209-245.

32 María Teresa Jarquín Ortega, *El culto y las representaciones solares en el arte y la arquitectura del México antiguo* (Zinacantepec, México: El Colegio Mexiquense, 1996); Mínguez, *Los reyes solares*, 32-33.

33 Moreno, *El Virreinato del marqués*, 62.

34 Mínguez, *Los reyes solares*, 238-242.

35 Peralta, *Relación que hizo*, f. 267 r.

36 “Era ya cerca de la hora sexta, cuando se oscureció el sol y toda la tierra quedó en tinieblas hasta la hora nona”. Lc 23,44.

En la muerte de Cristo Rey universal del Mundo, el primero que hizo demostración de sentimiento fue el Sol, que vistió funesta loba de tinieblas y dio ejemplo al resto de las criaturas para que le imitasen el dolor. Esta política de la Naturaleza se vio practicada en Lima en la muerte de nuestro Rey: pues se estremeció toda, al ver tan tristemente dolorido a su virrey, o tan lóbregamente eclipsado a su Sol. Pero como al Sol, el triste velo, que le anochece los rayos, no le embarga el movimiento: así en su Exc. se vio, entre las turbaciones de tanta lástima, un ánimo desembarazado para las grandes disposiciones de las Reales Exequias.³⁷

Por su parte, en la dedicatoria firmada por Antonio Miguel de Arévalo en Lima el 20 de febrero de 1737 con motivo de la celebración de la residencia de Armendáriz, el virrey es “astro propiedad del Sol” y “animado Sol en la luciente esfera de sus Militares Tropas”³⁸.

En ocasiones, el mensaje se torna más complejo al incorporarse otros protagonistas que comparten la naturaleza solar reservada al rey y al virrey. En las fiestas por la aclamación de Luis I, además del “sol Castelfuerte”, se hace presente un “segundo luminar” en la figura de Luis de Guendica, gobernador del puerto del Callao y uno de los personajes más relevantes durante el gobierno de Armendáriz³⁹, a quien correspondió la organización de los festejos del Callao:

Alumbra todo el Hemispherio Peruano el Sol lucidísimo Castelfuerte, y sustituye para el régimen militar del Callao sus luces en el segundo luminar Don Luis de Guendica, con que, siendo en el asunto de la aclamación de Nuestro Rey, toda la radiación de S. E. solemnidades festivas, era forzoso resultasen en el Señor General demostraciones al gusto que las de Lima.⁴⁰

37 Torrejón, *Parentación*, ff. 18 r.- 19 r.

38 *Breve relación*, f. 390 v.

39 Luis de Guendica y Mendieta (Bilbao, 1684-¿San Sebastián?, 1759) fue un experimentado militar ligado por vía matrimonial al clan Armendáriz y Perurena. Llegó con el virrey al Perú, donde fue brigadier de los reales ejércitos de Su Majestad y gobernador del puerto del Callao (1728). Desempeñó asimismo una notable actividad comercial, convirtiéndose en una pieza clave para los intereses políticos y económicos del virrey (Moreno y Sala, *El “premio”*, 238-239; Ruiz, *La red de poder*, 72-81).

40 Fernández de Castro, *Elisio*, s. p.

Es más, la sucesión al frente del virreinato propicia la existencia de dos soles⁴¹ en las personas de los virreyes Castelfuerte y Villagarcía. Así lo proclama Apolo en el romance que entonó en la fiesta por la residencia de Armendáriz:

Viva el gran Villa García, / porque el crisol de su anhelo / aquilata el esplendor / del Luminar que se ha puesto. / Porque aunque llegó al Ocaso / el horizonte existiendo / está por vuestro favor / aún más brillante y más regio [...] Porque quien sabe lucir / a la ausencia de un Sol Puesto / toda la atención merece / del Sol que está renaciendo.⁴²

La mención a Apolo nos permite comprobar que, en ocasiones, la metáfora solar virreinal recurre no al astro rey, sino al dios solar. En el romance que inicia la relación por la residencia de Armendáriz, se indica: “En aquel siempre esperado / examen, del gran Gobierno / de aquel Marte, que ha cambiado / con Apolo los reflejos”⁴³. No resulta gratuita la alusión al dios de la guerra, dada la brillante trayectoria militar del virrey. Sin embargo, a la conclusión de su mandato, Marte da paso a Apolo, con cuya luz iluminó el virreinato. La relación concluye con un “Romance de cierto Jefe Militar”, en el que, a modo de síntesis, el virrey se convierte por igual en Marte, Apolo y sol:

¡Oh marqués, fuerte e invicto! / ¿Cuándo tu constancia excelsa / con las armas de virtudes / no triunfa de las ofensas? / Fuerte Marte, Real Apolo / en todas partes demuestras, / allá con tiros de rayos, / acá con luces de influencias [...] Vive, enviando siempre a Lima / de tus influjos la regla, / que el Sol en cualquiera parte / ilumina las Esferas.⁴⁴

A la metáfora solar que nos aproxima a Armendáriz como sol o Apolo se suma el girasol, cuya presencia no resulta extraña en el ámbito americano, adoptando diversos significados alusivos tanto al rey como al virrey⁴⁵.

41 El concepto de los *dos soles* no resulta ajeno a los relatos míticos andinos. Véase Néstor Godofredo Taipe Campos, “Dos soles y lluvia de fuego en los Andes. El caos y la armonía social en los pueblos andinos”, *Gazeta de Antropología*, n.º 17 (2001), si bien con un significado de cataclismo y destrucción alejado del que aquí proponemos.

42 *Breve relación*, f. 411 v.

43 *Breve relación*, f. 392 v.

44 *Breve relación*, ff. 418 r.-419 v.

45 Mínguez, *Los reyes solares*, 233-234.

En los ingenios literarios elaborados con motivo de los funerales por Luis I, el girasol es identificado indistintamente con el difunto monarca, con el virrey Armendáriz y con la ciudad de Lima. Se teje así una tupida red simbólica que contribuye a enriquecer el mensaje final. Encontramos una primera referencia en el sentimiento de amor que manifestó Lima en la muerte del joven rey. El cronista Tomás Torrejón echa mano de la divisa de Margarita de Navarra: “Non inferiora sequor” (en otras versiones “Non inferiora sequutus”, “No seguiré lo inferior”) recogida por Nicolas Caussin en sus *Símbolos selectos* (traducción de Francisco de la Torre, 1677). Introduce, por tanto, en su reflexión el lenguaje emblemático, dado que diversos emblematistas se hicieron eco de esta divisa, caso de Claude Paradin (*Devises heroïques*, 1551 y 1557) (figura 1) y Giovanni Ferro (*Teatro d'imprese*, 1623)⁴⁶:

El Girasol es la estrella de los prados: Bien pues le cuadra a Lima el Emblema de Margarita de Francia, en que pintado un Sol hermoso, le bebe amante sus luces la flor Clicie, con esta letra. *Non inferiora sequor* (D. Francisco de la Torre, sobre los *Symb.* del P. Causin lib. 1. *Symb.* 16. *Observac.* 12⁴⁷). Todo respira amor de su Rey en Lima; ¿cómo no había de ser extraño el sentimiento en su muerte? Eclip-sósele en ella su Sol, y se marchitó como flor.⁴⁸

Comprobamos por tanto cómo Lima es el girasol y Luis I el sol que, al apagarse en el ocaso de su muerte, deja a la ciudad sumida en la oscuridad de la pena y la tristeza, al igual que la flor languidece al perder de vista al astro rey.

En cuanto a la arquitectura y la decoración del túmulo, entre los símbolos ideados por la Compañía de Jesús se encontraban “cuatro elegantes jeroglíficos”, uno de los cuales era descrito así:

Un Heliotropo, o Gyrasol observando la Luz, y el movimiento, del Sol, con el Lema: *Sequitur vestigia Solis*⁴⁹. Para mostrar que como la Flor Clicie le sigue al Sol sus Pasos;

46 Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro, “Divisas o empresas históricas de damas. Algunos testimonios (siglos XV y XVI)”, *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n.º 10 (2018): 78, <https://doi.org/10.7203/imago.10.13155>

47 La referencia alude a la observación XII que introduce el traductor Francisco de la Torre al “Símbolo XVI. La estrella del emperador pertinaz”, en Francisco de la Torre, *Símbolos selectos, y parábolas históricas*, del P. Nicolas Causino, de la Compañía de Jesús (Madrid: Imprenta Real, 1677), 43.

48 Torrejón, *Parentación*, f. 5 v.

49 “Sigue los pasos del sol”.

así Luis le imitó a su Padre los exemplos. Pues si este renunció la Corona, por darse más a Dios en la Tierra; aquel dexó Corona y Vida, por gozar de Dios en el Cielo.⁵⁰



Figura 1. Claude Paradin. “Non inferiora sequutus”, en *Symbola heroica* (Antuerpiae, 1567), p. 43

Fuente: © Biblioteca Universidad de Navarra. Fondo Antiguo.

En este caso Luis I es el girasol que siguió los pasos de Felipe V, renunciando ambos a la Corona para dedicarse más a Dios, uno en la tierra y el otro en la vida eterna.

Alcanzamos así varios jeroglíficos ideados por Peralta, uno de ellos dedicado “al celo del Excmo. Marqués de Castel-Fuerte”, con esta descripción: “Una flor del Sol, que poniéndose éste, le sigue, inclinándose marchita, y esta Letra: Ama, sigue, y siente fina”. El soneto que la acompañaba proclamaba a Armendáriz “Flor amante del sol” que seguía a Luis I en su ocaso⁵¹. Se completa así la polisemia de significados del girasol en el marco de los lutos por el malogrado rey.

⁵⁰ Torrejón, *Parentación*, f. 39 r.

⁵¹ Torrejón, *Parentación*, ff. 131 v.-132 r.

El virrey Armendáriz, espejo que refleja los rayos solares

No abandonamos la metáfora solar, por cuanto el rey vuelve a manifestarse como sol, pero ahora Armendáriz asume el papel del espejo⁵², en cuya superficie se reflejan los rayos solares para iluminar a Lima y al virreinato.

Aun sin mencionar expresamente el espejo, encontramos una primera alusión en un soneto del arco triunfal en la aclamación de Luis I: “Reflexo de su Sol es hoy tu llama, / En que adorando fiel su luz primera / Lima, que de tu incendio es noble hoguera, / Le jura Rey, con el fervor, que le ama”⁵³. El reflejo lumínico expresa la labor mediadora del virrey entre el rey-sol y la ciudad de Lima, que arde en su amor al monarca⁵⁴.

A juicio de Rodríguez Garrido, en esta composición se encuentra el origen del “telón jeroglífico” diseñado para la comedia con que concluyeron las fiestas de aclamación de Luis I. La tarde del 9 de febrero de 1725, coincidiendo con el primer aniversario de la proclamación del monarca, se representó en el teatro del gran salón del Real Palacio la comedia heroica *Amar es saber vencer, y el arte contra el poder*, del “Eurípides, y Sophocles de nuestra edad, el gran Maestro don Antonio Zamora”, como calificaba la relación festiva al dramaturgo madrileño. Venía acompañada de loa (“obra del sublime ingenio del Dr. Don Pedro de Peralta”), sainete y fin de fiesta escritos especialmente para la ocasión, y su puesta en escena corrió a cargo de la familia y los criados principales de Armendáriz, quien presenció en directo su actuación⁵⁵.

52 No es mi propósito abundar aquí en la metáfora del espejo y en su incidencia en la configuración del pensamiento occidental en general y del artístico-literario en particular, desde la Antigüedad hasta nuestros días. En los diferentes contextos (filosófico, teológico, literario, artístico, estético), el espejo refleja, proyecta, deforma u oculta una imagen, lo que ha dado lugar a teorías estéticas de gran calado como la mímesis. Me remito a trabajos como el de Antonio Manuel González Rodríguez, *Teoría y estética del espejo. Historia de una metáfora. De la Antigüedad al Renacimiento* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1985); el de Jurgis Baltrusaitis, *El espejo* (Madrid: Polifemo, 1988); el de Juan Cordero Ruiz, “Las anamorfosis perspectivas en la pintura”, *Bellas Artes*, n.º 2 (2004); el de Sabine Melchior-Bonnet, *Historia del espejo* (Barcelona: Herder, 1994); y el de Andrea Tagliapietra, *La metafora dello specchio* (Milán: Feltrinelli, 1991).

53 Fernández de Castro, *Elisio*, s. p.

54 Rodríguez Garrido, “Lo que no ha de poder”, 360-361.

55 Rodríguez Garrido, “Mutaciones”; Rodríguez Garrido, “Pedro Peralta Barnuevo”, 319-320.

La cortina que cerraba la boca del escenario era un telón jeroglífico decorado con una empresa alusiva al virrey, ideada por Jerónimo Fernández de Castro, autor de la relación y del fin de fiesta compuesto para la comedia⁵⁶. La empresa mostraba en su *pictura* la salida de un sol coronado, cuyos rayos impactaban en un espejo con las armas de Armendáriz, orientado de tal forma por Cupido que con su radiación iluminaba el escudo de la Ciudad de los Reyes, al que acompañaba una lima como signo parlante, encendidos ambos (escudo y lima) por una ardiente llama. A ello se sumaba un doble mote: “Feriatur amor tagum radiati lumine solis” (“Que el día del amor sea bendecido por la luz del sol”) y “Ars fidat Rimaci igne ut maiori micet” (“El arte confía en el fuego del Rímac para encender lo mayor”) que completaban el significado⁵⁷. Este no era otro que transmitir un mensaje en clave política: la representación de la majestad del nuevo rey al inicio de su reinado, y los favores que dispensaría a Lima y al virreinato a través del gobierno de Armendáriz, que actuaba como mediador del monarca⁵⁸.

En este discurso del virrey como “espejo” del rey conviene recordar que no era solo Luis I el que ascendía al trono, sino que también Armendáriz acababa de dar inicio a su mandato, tras entrar en Lima el 14 de mayo de 1724. En consecuencia, la lectura e interpretación de la empresa tiene un alcance monárquico, pero también local, por cuanto las fiestas por la proclamación del rey fueron la “presentación en sociedad” del nuevo virrey, que había arribado al virreinato con la misión de actuar como mediador entre la monarquía y las élites locales para lograr su sometimiento a la Corona. De ahí que la empresa del sol y el espejo adquiriese pleno significado al inicio de su gobierno para plasmar visualmente la tarea que tenía que acometer. Coincidimos con Rodríguez Garrido cuando concluye que el espectáculo “fue concebido con el propósito de crear una superposición entre la imagen del virrey y la imagen real. La representación debía ser un signo de la grandeza del monarca ausente, pero que se expresaba a través de la presencia física y efectiva del virrey”⁵⁹.

La luz de Luis I se iba a extinguir el 31 de agosto de 1724, apenas siete meses después de ascender al trono. El dolor de Armendáriz ante tal pérdida fue plasmado por el cronista de las exequias reales en los siguientes términos:

.....
56 Una nota especificaba: “Fue el pensamiento y Motes, Obra del mismo que escribió el Fin de Fiesta, y hace esta *Relación*”. Fernández de Castro, *Elisio*, s. p. Jerónimo Fernández de Castro se declaraba así autor de la empresa.

57 Fernández de Castro, *Elisio*, s. p.

58 Rodríguez Garrido, “Mutaciones”.

59 Rodríguez Garrido, “Pedro Peralta Barnuevo”, 314-315.

¡Oh espejo de armar, a cuya vista debe componer sus acciones! En esta atención corrió su Exc. la cortina, a su dolorido pecho: bien que, con aquel decoro, que sabe guardar en ánimos grandes, la pena; como decía Séneca: *Est aliquis et dolendi decor: hic sapienti servandus est*⁶⁰. Y apareció luego la más viva imagen del dolor.⁶¹

Las alusiones al espejo y a la cortina nos permiten conectar este pasaje con la comedia representada en la proclamación del monarca. En las mismas exequias, un jeroglífico de Peralta representaba “un espejo cóncavo, que recibiendo los rayos del Sol, los refleja, formando una pirámide radiosa, y esta Letra: El que recibe rayo, aumenta llama”⁶². Estaba dedicado a Álvaro Navia, oidor de la Real Audiencia de Lima y responsable del levantamiento del túmulo en la catedral, y en este contexto el sol es el rey y el espejo es Navia. Sin embargo, no pasa desapercibida la calculada ambigüedad del soneto que completa la composición, en el que expresiones como “Sol duplicado” pudieron contribuir a crear en la mente de los asistentes la imagen del virrey, máxime cuando meses atrás habían contemplado el mismo asunto en la empresa del telón jeroglífico con un inequívoco significado de la relación rey-virrey.

Recogemos una última alusión al virrey como espejo en el que se reflejan las perfecciones de Apolo, compendio del buen gobierno de Armendáriz. En la máscara jocosa que representó un grupo de militares en su residencia, uno de ellos proclama, a instancias de Apolo:

Mándame por su decreto / haga, la Fama pregone / elogios de un Castelfuerte [...]
Y supuesto que a tu culto / justo es gran Señor se postren, / como espejo en que se miran / de este Héroe las perfecciones. / A ti pues, que eres su copia, / es a quien se sacrifican / debidas veneraciones.⁶³

En este caso recuperamos la referencia a Apolo, del que Castelfuerte es copia, cuyas cualidades han presidido su mandato. En definitiva, Apolo, sol y espejo vuelven a compartir protagonismo en la simbolización del virrey.

60 “Existe también un decoro en el duelo: éste debe mantenerlo el sabio”. Sentencia de la epístola 99 (21) de Séneca a Lucilio, “Motivos de consuelo en la muerte de un ser querido” (Séneca, 240).

61 Torrejón, *Parentación*, f. 18 r.

62 Torrejón, *Parentación*, f. 132 r.

63 *Breve relación*, ff. 398 v.-399 r.

Armendáriz, estípite en el viñedo del virreinato

En el primer tercio del siglo XVIII, el predicador franciscano Pedro Rodríguez Guillén⁶⁴ se dirigió desde el púlpito de la Capilla Real del Real Palacio de Lima a tres virreyes: Carmine Nicola Caracciolo, fr. Diego Morcillo y José Armendáriz⁶⁵. En los tres casos, su sermón giró en torno a la parábola de la viña o de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46; Mc 12,1-11; Lc 20,9-19)⁶⁶, que le ofreció argumentos para aleccionar al virrey en su labor de gobierno⁶⁷.

En el sermón de Armendáriz, Rodríguez Guillén recoge una serie de máximas tomadas de dos fuentes principales: *El gobernador cristiano* (Salamanca, 1612), del teólogo agustino Juan Márquez⁶⁸, y *Emblemata centum, regio politica* (Madrid, 1653), del jurista Juan de Solórzano Pereira⁶⁹, *speculum principis* que adopta la estructura de un libro de emblemas⁷⁰. En consecuencia, el modelo de conducta regio se traspasa ahora al virrey, que deberá observar en el virreinato el mismo comportamiento que el rey en sus dominios.

64 Originario del Perú, Pedro Rodríguez Guillén ingresó a los dieciséis años en el noviciado franciscano. Cursó estudios de teología y opusó a la cátedra de artes. En 1735 viajó a España en calidad de secretario de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú para asistir al Capítulo General de la Orden Franciscana convocado en Valladolid, circunstancia que aprovechó para dar a la imprenta madrileña sus dos tomos de *Sermones varios, panegyricos políticos, históricos y morales*. Fue teólogo y regente de la cátedra de prima en la Real Universidad de San Marcos y examinador sinodal del Arzobispado de Lima, a lo que se suma el nombramiento de predicador real de Felipe V. Véase José Javier Azanza López y Silvia Cazalla Canto, “Contribución al patrimonio inmaterial limeño. Los sermones de Pedro Rodríguez Guillén”, *Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano*, n.º 21 (2022), <https://doi.org/10.30827/quiroga.v0i21.0010>

65 Pedro Rodríguez Guillén, *Sermones varios, panegíricos, políticos, históricos, y morales, predicados en los principales templos de la Ciudad de los Reyes Lima* (Madrid: Imprenta de la Causa de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda, 1736), 1: 299-309 y 322-342; 2: 409-423.

66 La edición utilizada es *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009).

67 José Javier Azanza López, “El virreinato entendido como viñedo. Política, doctrina moral y emblemática en el Palacio de los Virreyes de Lima”, en *El rey festivo. Palacios, jardines, mares y ríos como escenarios cortesanos (siglos XVI-XIX)*, ed. por Inmaculada Rodríguez Moya (Valencia: Universitat de València, 2019).

68 Juan Márquez, *El gobernador cristiano. Deducido de las vidas de Moysen y Josué, Príncipes del pueblo de Dios* (Salamanca: Francisco de Cea Tesa, 1612).

69 Juan de Solórzano Pereira, *Emblemata centum, regio politica* (Madrid: Domingo García Morrás, 1653).

70 Jesús María González de Zárate, *Emblemas regio-políticos de Juan de Solórzano* (Madrid: Tuero, 1987); y Beatriz Antón Martínez y Chris L. Heesakkers, “Herederos de Alciato en Holanda y España: Adriano Junio (*Emblemata*, 1565) y Juan de Solórzano Pereira (*Emblemata centum regio politica*, 1653)”, *Minerva. Revista de Filología Clásica*, n.º 16 (2002-2003).

La viña es entendida por el franciscano en clave política, como una monarquía con sus gobiernos, consejos y audiencias, de manera que en cada vid se representa un vasallo y en el soporte de la vid, al príncipe, que carga con el peso del principado. Trasladado a la realidad virreinal, el virrey debe ser el soporte de sus ciudadanos, tesis que desarrolla Rodríguez Guillén a lo largo del sermón.

Afirma que la vid prefiere sostenerse en alto antes que arrastrarse por el suelo, donde corre el peligro de ser pisoteada; y, en consecuencia, se pregunta por los diferentes soportes que le ofrecen sustento. Uno de ellos es el estípite, recogido en el emblema LVI de Solórzano con el mote “In tumidos ministros” (“Contra los ministros hinchados”) (figura 2), que muestra un jardín cerrado en cuyo interior unos vástagos sirven de soporte a la vid, asegurando su prosperidad⁷¹. Son expresión de los ministros, quienes en el jardín del estado han de servir de apoyo al pueblo⁷². Así también, en el jardín del virreinato el virrey debe mantener al pueblo con firmeza.

Avanza el orador en su argumento significando que el estípite debe permanecer enhiesto, pues, tumbado, la vid cae a tierra con él. El principado es carga y el príncipe debe tener la fortaleza de una columna para soportarla. ¿En qué se traduce la firmeza del príncipe?, se pregunta. Y aporta al respecto un conjunto de ideas, teniendo presente que se dirige a un virrey acostumbrado a “visitar los cuarteles de Marte”, en alusión a su dilatada experiencia militar. Por ello, en primer lugar debe cuidar de su pueblo a través de las armas, oponiéndose como escudo a las vejaciones que puedan sufrir sus vasallos. Recurre al emblema de Alciato, “Furor et rabies” (“Furor y rabia”) (figura 3), cualidades personificadas en el rey Agamenón pertrechado con una espada y un escudo con un león pintado en él⁷³, como actitud que debe observar el príncipe en la defensa de su pueblo para mantener a salvo su honor⁷⁴.

71 Solórzano Pereira, *Emblemata centum*, 461-468.

72 González de Zárate, *Emblemas regio-políticos*, 176-177.

73 Andrea Alciato, *Emblemata* (Antuerpiae: apud Christophorum Plantinum, 1584), 135; Andrea Alciato, *Emblemas*, ed. por Santiago Sebastián (Madrid: Akal, 1993), 93-94.

74 Rodríguez Guillén, *Sermones varios*, 2: 414.

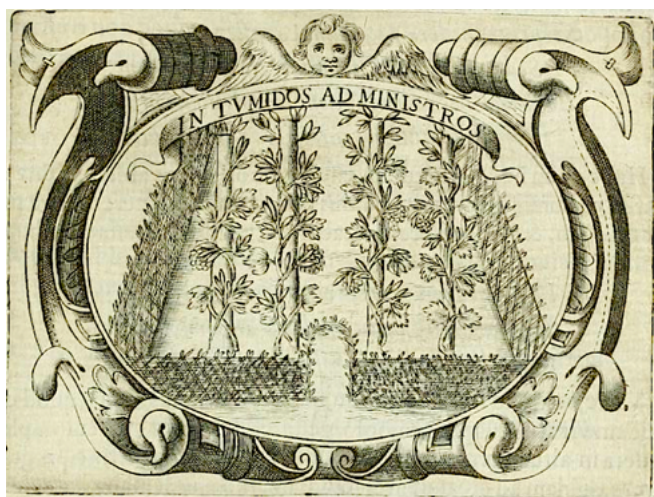


Figura 2. Juan de Solórzano Pereira. “In tumidos administros”, en *Emblemata centum, regio politica* (Madrid, 1653), p. 461

Fuente: © Biblioteca Universidad de Navarra. Fondo Antiguo.



Figura 3. Alciato. “Furor et rabies”, en *Emblemata* (Antuerpiae, 1584), p. 135

Fuente: © Biblioteca Universidad de Navarra, Fondo Antiguo.

Además de con las armas, el príncipe ha de defender a su pueblo con la espada de la justicia y de las leyes, pero, para que el pueblo las cumpla, primero debe hacerlo él, como refiere el emblema LXIX de Solórzano, “Pareto legi, quisquis legem tuleris” (“Obedezca la ley aquel que la hiciera”) (figura 4)⁷⁵. En su *pictura*, el emperador Trajano entrega una espada por su punta al prefecto Pretorio que aparece arrodillado, a la vez que le dice: “Toma esta espada y usa de ella en mi favor si gobernare justamente, y si no, contra mí”. La ejecución de la justicia se debe al gobernante, pero, si no cumple con su obligación, caerá sobre él⁷⁶. Y lo mismo harán los vasallos a su imitación, quedando asegurados de esta manera la utilidad y el bien común, concluye Rodríguez Guillén⁷⁷.



Figura 4. Juan de Solórzano Pereira. “Pareto legi, quisquis legem tuleris”, en *Emblemata centum, regio politica* (Madrid, 1653), p. 572

Fuente: © Biblioteca Universidad de Navarra, Fondo Antiguo.

75 Solórzano Pereira, *Emblemata centum*, 572-578.

76 González de Zárate, *Emblemas regio-políticos*, 183-184.

77 Rodríguez Guillén, *Sermones varios*, 2: 420-422.

Otros símbolos de la autoridad del virrey: león, castillo, reloj

Recogemos en este último apartado algunas propiedades del virrey que lo identifican con el poder regio, a partir de metáforas como el león y el castillo para ejemplificar su fortaleza, y el reloj como modelo de la sintonía entre el monarca y el virrey.

Las celebraciones en Lima por la canonización de san Francisco Solano fueron relatadas por Pedro Rodríguez Guillén, a quien correspondió el sermón panegírico predicado el último día del octavario (4 de octubre de 1733) en la iglesia del convento de Jesús. En este, calificaba a Solano como “león victorioso de santidad” y establecía un paralelismo con Armendáriz, también león victorioso al frente del gobierno del virreinato:

V. E. es el León victorioso, no solo por lo fuerte, que es el más señalado blasón del León: *Leo fortissimus: De forti dulcedo*⁷⁸, sino también por ser representación de un Rey, que tiene dos Leones por tymbre Real: porque este Príncipe fue un Marqués de Castel-Fuerte, que tuvo un León por Armas, y un Castillo, de cuyas almenas pendía toda la armería del valor.⁷⁹

Armendáriz es león caracterizado por su fortaleza, a partir de la expresión “De forti dulcedo” (“Del fuerte salió dulzura”), con tradición emblemática en obras como el *Mundus symbolicus* de Filippo Picinelli⁸⁰.

La fortaleza de Armendáriz también se ejemplifica en el castillo, aprovechando las posibilidades que ofrecen tanto su título como su escudo de armas (cuartelado, 1.º y 4.º dos vacas puestas en palo, 2.º y 3.º un castillo) (figura 5). En las exequias por Luis I, Tomás de Torrejón alude al virrey en términos de “fuerte Castillo para defensa de su Rey”⁸¹, en tanto que en una décima del túmulo del duque de Parma el dolor que embargó al virrey al conocer la noticia hizo “llorar un *Castillo fuerte*”⁸².

78 “Del que come salió comida, y del fuerte salió dulzura”. Jue 14,14.

79 Pedro Rodríguez Guillén, *El Sol, y Año Feliz del Perú. San Francisco Solano, Apóstol y Patrón Universal de dicho Reyno* (Madrid: Imprenta de la Causa de la V. M. de Ágreda, 1735), 370-371.

80 María José Cuesta García de Leonardo, “Del túmulo de Carlos II al túmulo del Delfín de Francia: tránsito en imágenes por la Guerra de Sucesión en Granada”, *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n.º 2 (2010).

81 Torrejón, *Parentación*, ff. 18 v.-18 r.

82 Peralta, *Fúnebre pompa*, f. 87 r.



Figura 5. Escudo de armas de José de Armendáriz. Mausoleo de José de Armendáriz, cementerio de Pamplona

Fuente: fotografía de José Javier Azanza López.

Concluimos con un par de citas de Armendáriz tomadas de la *Relación que hizo de su gobierno*, en las que compara la monarquía con el mecanismo del reloj. En una de ellas refiere, acerca de la necesidad de garantizar la duración de los reinos: “Un Reyno es preciso que sea un Relox de poder, con poca cuerda de manutención”; y en otra discurre sobre el peso de la Hacienda Real en el gobierno de la monarquía: “Aunque en el Relox de su gobierno todas sus ruedas compiten de primeras, es la principal la del erario, siendo el resorte de su movimiento”⁸³.

Conforme a la teoría política de la época, el reloj era metáfora de la eficacia del gobierno mediante la correspondencia de los consejos (mecanismo interior) con el príncipe (agujas), como pone de manifiesto la empresa “Uni reddatur” (“Sea reducido a uno solo”) (figura 6) de Diego Saavedra Fajardo⁸⁴. Tal propiedad

83 Peralta, *Relación que hizo*, ff. 6 v. y 176 r.; Moreno, *El Virreinato del marqués*, 157-158.

84 Julián Gállego, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro* (Madrid: Cátedra, 1991); Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. por Sagrario López Poza (Madrid: Cátedra, 1999); José M. González García, “Flecha del tiempo y rueda de la fortuna”, *Revista Internacional de Sociología*,

se traspasa en esta ocasión a la relación del virrey con el monarca, circunstancia a la que no resultó ajeno el retrato virreinal, que contó con sus propios códigos de propaganda entre los que se hace presente el reloj. Así lo ejemplifican los retratos del virrey marqués de Villagarcía, sucesor de Armendáriz, y de los virreyes de Nueva España Fernando de Alencastre, duque de Linares, Agustín Ahumada, marqués de las Amarillas, y Antonio María de Bucareli y Ursúa, a los que se suman otros retratos de la nobleza y la burguesía virreinal⁸⁵.



Figura 6. Diego Saavedra Fajardo. “Uni reddatur”, en *Idea principis Christiano-Politici 101 sijmbolis expressa* (Amstelodami, 1659), p. 467

Fuente: © Biblioteca Universidad de Navarra. Fondo Antiguo.

-
- n.º 18 (1997); José Javier Azanza López, “Lectura emblemática de dos retratos de Antonio Ricci en las agustinas recoletas de Pamplona”, en *Florilegio de estudios de emblemática*, ed. por Sagrario López Poza (La Coruña: Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 2004), 155-165.
- 85 Ricardo Estabridis, “El retrato del siglo XVIII en Lima como símbolo de poder”, en *El Barroco peruano*, vol. 1, ed. por Ramón Mújica Pinilla (Lima: Banco de Crédito, 2003), 140-141; Inmaculada Rodríguez Moya, “El retrato de la élite en Iberoamérica: siglos XVI a XVIII”, *Tiempos de América*, n.º 8 (2002): 82; Beatriz Berndt León Mariscal, “Retrato del virrey duque de Linares, ca. 1717”, en *Guía. Museo Nacional de Arte* (Ciudad de México: Conaculta; INBA, 2006), 95; y Beatriz Berndt León Mariscal, “Todo emana de su persona, a imagen del soberano: reflexiones a partir de un retrato del virrey duque de Linares”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n.º 99 (2011): 205-208, <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2011.99.2395>

Conclusión

Tras las dos primeras décadas del siglo XVIII, marcadas por la guerra de Sucesión, la nueva dinastía borbónica buscó recuperar el dominio de los virreinos americanos y de sus riquezas en beneficio de la Corona. Para alcanzar tal objetivo, Felipe V emprendió una táctica que pasaba por la designación de prestigiosos militares como virreyes de sus espacios ultramarinos. Uno de ellos fue José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte.

Armendáriz llegó a Lima con el claro propósito de ordenar el gobierno y la administración y afirmar la prevalencia de los intereses de la Corona⁸⁶. No resultó tarea sencilla. La primera impresión que transmitió nada más arribar al Callao no pudo ser más desalentadora: llegaba a un territorio que se encontraba en un estado deplorable, producto de la desobediencia secular a los virreyes que le antecedieron y, por añadidura, al rey⁸⁷. *Esfuerzo* es uno de los conceptos más reiterados en su misión de restaurar la autoridad virreinal y regia: revertir tal situación requería fuertes dosis de energía y de mando, y de ahí que llegase con poderes absolutos para lograr el sometimiento de los poderes locales a la monarquía.

Más que nunca, el virrey tenía que ser “viva imagen del rey”, y a ello contribuyeron decisivamente las relaciones de sucesos que refieren los acontecimientos más significativos celebrados en Lima durante su mandato. La mayoría fueron financiadas por el propio Armendáriz, quien asistió en persona a los actos recogidos en las relaciones. Presencia física y conceptual, por cuanto aparece en el arte efímero, en los juegos de ingenio y agudeza destinados a los catafalcos y carros triunfales, en las comedias teatrales y en la oratoria sagrada. Los componentes de la fiesta barroca configuraron un discurso político de Armendáriz como buen gobernante y *alter ego* de Felipe V, cuyo significado era inequívocamente entendido por los espectadores.

Ya sea en la calculada ambivalencia Atlas-Hércules que, a la vez que consolida la centralidad del poder, presenta a Armendáriz como la máxima autoridad en el gobierno del virreinato; ya en la metáfora solar, que recurre por igual al sol, a Apolo y al girasol; ya en el espejo que refleja los rayos solares, en el estípite que

86 José de la Puente Brunke, “El Virreinato peruano en el primer siglo XVIII americano (1680-1750). Organización territorial y control administrativo”, en *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740). Un balance historiográfico*, ed. por Bernard Lavallé (Madrid: Casa de Velázquez, 2019), 84-85, <https://doi.org/10.4000/books.cvz.7119>

87 Moreno, *El Virreinato del marqués*, 67.

sustenta a su pueblo, o en el león, el castillo y el reloj, Armendáriz se mostró a los ojos del virreinato como una prolongación del rey, por medio de una audaz campaña de propaganda que pone de manifiesto, una vez más, la capacidad de la retórica visual en su transmisión de mensajes en clave política.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

- Alciato, Andrea.** *Emblemata*. Antuerpiae: apud Christophorum Plantinum, 1584.
- Alciato, Andrea.** *Emblemas*. Editado por Santiago Sebastián. Madrid: Akal, 1993.
- Breve relación, en que se da noticia del festejo, con el que Señor General D. Ioseph de Llamas aplaudió la acertada Residencia que se le tomó al Excelentísimo Señor Marqués de Castelfuerte.** Lima: Imprenta Real, 1737.
- Fernández de Castro y Bocángel, Jerónimo.** *Elisio Peruano. Solemnidades heroicas, y festivas demostraciones de júbilos... en la aclamación del Católico Monarca de las Españas y Emperador de la América, Don Luis Primero*. Lima: Francisco Sobrino, 1725.
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa.** “Resumen histórico del origen, y sucesión de los Incas, y demás soberanos del Perú”. En *Relación histórica del viage a la América meridional*. Segunda parte, t. 4, I-CLXXXIV. Madrid: Antonio Marín, 1748.
- Márquez, Juan.** *El gobernador cristiano. Deducido de las vidas de Moysen y Josué, Príncipes del pueblo de Dios*. Salamanca: Francisco de Cea Tesa, 1612.
- Paradin, Claude.** *Symbola heroica*. Antuerpiae: ex officina Christophori Plantini, 1567.
- Peralta Barnuevo, Pedro.** *Fúnebre pompa, demostración doliente, magnificencia triste, que en las altas exequias, y túmulo erigido en la Santa Iglesia Metropolitana de la ciudad de Lima al Serenísimo Señor Francisco Farnese*. Lima: Imprenta de la Calle de Palacio, 1728.
- Peralta Barnuevo, Pedro.** *Relación que hizo de su Gobierno el Excmo. Señor D^o. José de Armendáriz, Primer Marqués de Castelfuerte... al Excelentísimo Señor Don José de Mendoza, Cavallero del Orden de Santiago, Marqués de Villa García su Subcesor*. Biblioteca Nacional de España, manuscrito, primera mitad s. XVIII. <https://bdh.bne.es/bnsearch/detalle/bdh0000038866>
- Rodríguez Guillén, Pedro.** *El Sol, y Año Feliz del Perú. San Francisco Solano, Apóstol y Patrón Universal de dicho Reyno*. Madrid: Imprenta de la Causa de la V. M. de Ágreda, 1735.
- Rodríguez Guillén, Pedro.** *Sermones varios, panegyricos, políticos, históricos, y morales, predicados en los principales templos de la Ciudad de los Reyes Lima*. Tt. 1 y 2. Madrid: Imprenta de la Causa de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda, 1736.

- Saavedra Fajardo, Diego.** *Idea principis Christiano-Politici 101 sijmbolis expressa*. Amstelodami: apud Ioh. Ianssonium Iunioyem, 1659.
- Séneca.** *Epístolas Morales a Lucilio*. Edición de Ismael Roca Meliá. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1989.
- Solórzano Pereira, Juan de.** *Emblemata centum, regio politica*. Madrid: Domingo García Morrás, 1653.
- Torre, Francisco de la.** *Símbolos selectos, y parábolas históricas, del P. Nicolas Causino, de la Compañía de Jesús*. Libros primero y segundo. T. XII de sus obras. Madrid: Imprenta Real, 1677.
- Torrejón, Tomás de.** *Parentación real, sentimiento público, luctuosa pompa, fúnebre solemnidad en las reales exequias del Serenísimo Señor Don Luis I.* Lima: Imprenta de la Calle de Palacio, 1725.
- Torrejón, Tomás de.** *Sermones morales. Obra póstuma*. Madrid: Alonso Balvás, 1736.

II. Fuentes secundarias

- Andueza Unanua, Pilar.** “La colección de platería y joyería de José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte y virrey de Perú (1670-1740)”. En *Estudios de platería: San Eloy 2019*, coordinado por Jesús Rivas e Ignacio José García, 79-95. Murcia: Universidad de Murcia, 2019.
- Antón Martínez, Beatriz y Chris L. Heesakkers.** “Herederos de Alciato en Holanda y España: Adriano Junio (*Emblemata*, 1565) y Juan de Solórzano Pereira (*Emblemata centum regio politica*, 1653)”. *Minerva. Revista de Filología Clásica*, n.º 16 (2002-2003): 131-172.
- Azanza López, José Javier.** “Lectura emblemática de dos retratos de Antonio Ricci en las agustinas recoletas de Pamplona”. En *Florilegio de estudios de emblemática*, editado por Sagrario López Poza, 155-165. La Coruña: Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2004.
- Azanza López, José Javier.** “El virreinato entendido como viñedo. Política, doctrina moral y emblemática en el Palacio de los Virreyes de Lima”. En *El rey festivo. Palacios, jardines, mares y ríos como escenarios cortesanos (siglos XVI-XIX)*, editado por Inmaculada Rodríguez Moya, 319-335. Valencia: Universitat de València, 2019.
- Azanza López, José Javier y Silvia Cazalla Canto.** “Contribución al patrimonio inmaterial limeño. Los sermones de Pedro Rodríguez Guillén”. *Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano*, n.º 21 (2022): 130-144. <https://doi.org/10.30827/quiroga.v0i21.0010>
- Baltrusaitis, Jurgis.** *El espejo*. Madrid: Polifemo, 1988.
- Barriga Calle, Irma.** “Azucena emboscada entre espinas. Política, discurso y religión en tiempos del virrey marqués de Castelfuerte”. En *El virreinato del Perú en la encrucijada de dos épocas: (1680-1750)*, coordinado por Bernard Lavallé y Claudia Rosas Lauro, 273-302. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2022.

- Berndt León Mariscal, Beatriz.** “Retrato del virrey duque de Linares, ca. 1717”. En *Guía. Museo Nacional de Arte* 95. Ciudad de México: Conaculta; INBA, 2006.
- Berndt León Mariscal, Beatriz.** “Todo emana de su persona, a imagen del soberano: reflexiones a partir de un retrato del virrey duque de Linares”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n.º 99 (2011): 181-235. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2011.99.2395>
- Brading, David A.** *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Chiva Beltrán, Juan.** *El triunfo del virrey. Glorias novohispanas: origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2012. <https://doi.org/10.6035/America.2012.29>
- Cordero Ruiz, Juan.** “Las anamorfosis perspectivas en la pintura”. *Bellas Artes*, n.º 2 (2004): 145-190.
- Cuesta García de Leonardo, María José.** “Del túmulo de Carlos II al túmulo del delfín de Francia: tránsito en imágenes por la guerra de Sucesión en Granada”. *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n.º 2 (2010): 79-94.
- Estabridis, Ricardo.** “El retrato del siglo XVIII en Lima como símbolo del poder”. En *El Barroco peruano*, vol. 1, editado por Ramón Mújica Pinilla, 135-171. Lima: Banco de Crédito, 2003.
- Gallego, Julián.** *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Gil Amate, Virginia.** “Glorias españolas y crónica de España; la *Historia de España vindicada* de Pedro de Peralta Barnuevo”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, n.º 27 (2021): 381-409. https://doi.org/10.25267/Cuad_Ilus_romant.2021.i27.17
- González de Zárate, Jesús María.** *Emblemas regio-políticos de Juan de Solórzano*. Madrid: Tuero, 1987.
- González García, José M.** “Flecha del tiempo y rueda de la fortuna”. *Revista Internacional de Sociología*, n.º 18 (1997): 57-79.
- González Rodríguez, Antonio Manuel.** *Teoría y estética del espejo. Historia de una metáfora. De la Antigüedad al Renacimiento*. Madrid: Universidad Complutense, 1985.
- Infantes de Miguel, Víctor.** “¿Qué es una relación? Divulgaciones varias sobre una sola divagación”. En *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)*. *Actas del Primer Coloquio Internacional*, editado por María Cruz García de Enterría, Henry Ettinghausen, Víctor Infantes de Miguel y Agustín Redondo, 203-216. Alcalá de Henares: Publicacions de la Sorbonne; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1996.
- Jarquín Ortega, María Teresa.** *El culto y las representaciones solares en el arte y la arquitectura del México antiguo*. Zinacantepec, México: El Colegio Mexiquense, 1996.

- Ledda, Giuseppina.** “Informar, celebrar, elaborar ideológicamente. Sucesos y casos en relaciones de los siglos XVI y XVII”. En *La fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos*, editado por Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro, 201-212. Ferrol: Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 1999.
- López Poza, Sagrario.** “Peculiaridades de las relaciones festivas en forma de libro”. En *La fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos*, editado por Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro, 213-222. Ferrol: Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 1999.
- López Poza, Sagrario y Nieves Pena Sueiro.** “Divisas o empresas históricas de damas. Algunos testimonios (siglos XV y XVI)”. *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n.º 10 (2018): 75-97. <https://doi.org/10.7203/imago.10.13155>
- Melchior-Bonnet, Sabine.** *Historia del espejo*. Barcelona: Herder, 1994.
- Mínguez, Víctor.** *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2001.
- Mínguez, Víctor, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Tornel y Juan Chiva.** *La fiesta barroca. Los virreinos americanos*. Vol. 2, *Triunfos barrocos*. Castelló de la Plana; Las Palmas: Universitat Jaume I; Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2012.
- Moreno Cebrián, Alfredo.** *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736. El primer intento borbónico por reformar el Perú*. Madrid: Catriel, 2000.
- Moreno Cebrián, Alfredo y Núria Sala i Vila.** *El “premio” de ser virrey. Los intereses públicos y privados del gobierno virreinal en el Perú de Felipe V*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- Moreno Cebrián, Alfredo y Núria Sala i Vila.** “Una aproximación a la corrupción política virreinal. La confusión entre lo público y lo privado en el Perú de Felipe V”. *Histórica* 29, n.º 1 (2005): 69-106. <https://doi.org/10.18800/historica.200501.003>
- Puente Brunke, José de la.** “El virreinato peruano en el primer siglo XVIII americano (1680-1750). Organización territorial y control administrativo”. En *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740). Un balance historiográfico*, editado por Bernard Lavallé, 83-97. Madrid: Casa de Velázquez, 2019. <https://doi.org/10.4000/books.cvz.7119>
- Rodríguez Garrido, José Antonio.** “Lo que no ha de poder expresar la voz: poesía y emblemática en el arco triunfal de Pedro de Peralta para la proclamación en Lima de Luis (1724)”. En *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, editado por Rafael Zafra y José Javier Azanza, 353-365. Madrid: Akal, 2000.
- Rodríguez Garrido, José Antonio.** “Mutaciones del teatro: la representación en Lima de *Amar es saber vencer* de Antonio de Zamora en las fiestas por la coronación de Luis I (1725)”. En *La producción simbólica en la América colonial*, editado por José Pascual Buxó, 371-402. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

- Rodríguez Garrido, José Antonio.** “Pedro Peralta Barnuevo, Loa para la comedia con que celebró la familia del Excelentísimo Señor marqués de Castelfuerte, virrey de estos reinos, la asunción a la Corona de España del rey nuestro Señor, don Luis I, que Dios guarde, en las fiestas reales que hicieron en esta ciudad a tan glorioso supuesto”. En *Estos festejos de Alcides. Loas sacramentales y cortesanas del Siglo de Oro*, editado por Carlos Mata Induráin, 311-345. Nueva York: IDEA, 2017.
- Rodríguez Moya, Inmaculada.** “El retrato de la élite en Iberoamérica: siglos XVI a XVIII”. *Tiempos de América*, n.º 8 (2002): 79-92.
- Ruiz Philipps, Alejandro Paolo.** *La red de poder del virrey marqués de Castelfuerte, 1724-1736*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018.
- Saavedra Fajardo, Diego.** *Empresas políticas*. Edición de Sagrario López Poza. Madrid: Cátedra, 1999.
- Tagliapietra, Andrea.** *La metafora dello specchio*. Milán: Feltrinelli, 1991.
- Taipe Campos, Néstor Godofredo.** “Dos soles y lluvia de fuego en los Andes. El caos y la armonía social en los pueblos andinos”. *Gazeta de Antropología*, n.º 17 (2001): 1-18, art. 23. https://www.ugr.es/~pwlac/G17_23Godofredo_Taipe.html
- Takaezu Morales, Julio Alejandro.** *Negociando la fidelidad: la cultura política criolla durante las festividades. Lima 1700- 1725*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.
- Williams, Jerry M.** *Peralta Barnuevo and the Art of Propaganda: Politics, Poetry and Religion in Eighteenth-Century Lima*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2001.
- Zapata Fernández de la Hoz, María Teresa.** “Atlas-Hércules. Metáfora del poder y gobierno de los Austrias”. En *Emblemática trascendente: hermenéutica de la imagen, iconología del texto*, editado por Rafael Zafra y José Javier Azanza, 785-797. Pamplona: Sociedad Española de Emblemática; Universidad de Navarra, 2011.

Los cabildos municipales y la fiesta regia en la monarquía española: sociabilidad y ornato (siglo XVIII)

The Municipal Councils and the Royal Festival in the Spanish Monarchy: Sociability and Ornamentation (18th Century)

As câmaras municipais e a festa régia no contexto da monarquia espanhola: sociabilidade e ornamentação no século XVIII

DOI: 10.22380/20274688.2738

Recibido: 27 de diciembre del 2023 • Aprobado: 25 de abril del 2024



Inmaculada Rodríguez Moya¹

Universitat Jaume I

mrodrigu@uji.es • <https://orcid.org/0000-0003-2481-1855>

Resumen

El presente texto aborda el papel de los cabildos municipales en la monarquía española durante la Edad Moderna, tratando tanto su papel como organizadores de las fiestas regias políticas, en entradas triunfales y proclamaciones reales, como aquellos adornos que se encargaban para el edificio del ayuntamiento y los espacios de sociabilidad del cabildo municipal con motivo de dichos festejos. El texto planteará de forma genérica este papel organizativo, distinguiendo las particularidades en los diferentes reinos y virreinos de la monarquía española, para centrarse en algunos casos específicos en las ciudades de Madrid, Valencia y México.

Palabras clave: fiesta, cabildo municipal, proclamaciones reales, monarquía española, siglo XVIII

Abstract

This text explores the role of the municipal councils in the Spanish monarchy during the Early Modern period, focusing on their role as organizers of royal political festivities, including triumphal entries and royal proclamations. It also examines the decorations

- 1 Catedrática de Historia del Arte en el Departamento de Historia, Geografía y Arte de la Universitat Jaume I. Su investigación aborda la iconografía del poder en el arte efímero y en la emblemática en España y en Iberoamérica.

commissioned for town hall buildings and the social spaces of municipal councils during these celebrations. The text provides a general overview of this organizational role, highlighting differences across the various kingdoms and viceroyalties of the Spanish monarchy, which specific case studies from Madrid, Valencia, and Mexico City.

Keywords: Festivals, *Cabildo municipal*, Royal proclamations, Spanish Monarchy, 18th century

Resumo

Este texto aborda o papel das câmaras municipais no contexto da monarquia espanhola durante a Idade Moderna, no que diz respeito a sua função tanto na organização das festas políticas reais, das entradas triunfais e das proclamações reais quanto na toma de decisões relativas aos adornos encomendados para os prédios e espaços de sociabilidade das câmaras por ocasião das celebrações em pauta. O artigo apresentará este papel organizativo de forma geral, distinguindo as particularidades nos diferentes reinos e vice-reinos da monarquia espanhola, para colocar em foco alguns casos específicos das cidades de Madri, Valência e México.

Palavras-chave: festa, câmara municipal, proclamações reais, monarquia espanhola, século XVIII

El papel de los cabildos municipales en la organización de la fiesta regia hispánica

Desde que el poder urbano empezó a adquirir importancia en la Edad Media de la península ibérica, las ciudades mostraron su deseo de organizar y dirigir las fiestas que en ella tenían lugar. A partir del siglo XIV, la ciudad fue creando una autoconciencia, de modo que el gesto, un proyecto ético colectivo, el relato de su historia y sus rituales los autoconvencían de su pertenencia a una comunidad política. Al mismo tiempo, la ciudad fue pasando del gesto al signo, y de este modo, aunado a la cultura heráldica, creó sus divisas, pendones, libreas y otros objetos ceremoniales distintivos, como “figura que comunica la información ritual” y afirmaba su identidad². El papel de los cabildos municipales en la organización de determinados festejos regios a partir del siglo XVI fue fundamental, puesto que la Corona la delegó en los ayuntamientos. Como señaló Jaime García Bernal, el ritual festivo constituyó el momento en el cual el poder desplegaba su retórica ceremonial, “declarando su grandeza, recordando el momento fundacional de la comunidad,

2 Jaime García Bernal, *El fasto público en la España de los Austrias* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006), 60.

exaltando su superioridad y convocando a un individuo espectador más que jugador activo”³. La ciudad también creó su espacio ritual, un trazado ceremonial, derivado de su desarrollo urbano e histórico y de una sucesión y superposición de usos ceremoniales litúrgico-religiosos y profanos, que generaron recorridos y espacios simbólicos. Identidad, historia, signos y espacios rituales que continuamente entraban en negociación con lo demandado por parte del monarca.

Estos elementos del ceremonial urbano ante la obligación de un festejo regio implicaban una compleja organización interna y una serie de gastos muy onerosos. Los preparativos se iniciaban a partir de la llegada de la orden real y mediante una reunión extraordinaria del Consejo, que decidía qué hacer, nombraba a una comisión o a una serie de comisiones específicas y determinaba de qué impuestos obtener el dinero. A veces, si se trataba de una ceremonia de entrada real, además había de hacer frente a las demandas del rey a través de su legado. En este sentido, durante el Medievo, los espectáculos urbanos para las entradas regias fueron protagonizados por los gremios, pero a partir de los siglos XV y XVI, con el mayor control real del poder municipal y su pérdida de poder político, el interés se trasladó de los festejos, desde los espectáculos de los oficios, a los espectáculos de apropiación de la ciudad por parte del monarca, es decir, a la construcción de arcos efímeros en las puertas de la ciudad y en el recorrido de la procesión, con decoraciones simbólicas y alegóricas, que ya no solo exaltaban a la ciudad, sino sobre todo al monarca, como marco escenográfico del personaje real, “que irá avanzando a través de ellos y ratificando simbólicamente su toma de posesión de la ciudad”⁴. A pesar de que se mantuvieron los espectáculos de los oficios, sin embargo, la escenografía urbana estaría determinada en una entrada real por la presencia del monarca.

Pero, entonces, ¿qué espacio le quedaba al cabildo municipal para visibilizar sus signos, su poder o su poderío, su identidad? Tanto las fuentes documentales como las relaciones festivas tienden a destacar siempre los adornos y los sucesos callejeros, pero contamos con algunos pocos testimonios de qué pasaba en los edificios del ayuntamiento y con los miembros del cabildo durante los días del festejo, qué elementos suntuarios y estrategias empleaban para visibilizarse en la fiesta regia, que en muchas ocasiones servían como plataforma de ascensión social. Por tanto, dejando a un lado la intervención del cabildo en muchos de los

3 García Bernal, *El fasto público*, 38-39.

4 Teresa Ferrer Valls, “Orígenes y desarrollo de la práctica escénica cortesana: del fasto medieval al teatro áulico en el reinado de Felipe III” (tesis doctoral, Universitat de València, 1986-1987), 78.

actos de las variadas fiestas regias —léase recibimiento en las puertas de la ciudad, jura de sus privilegios, procesión, etcétera—, nos vamos a centrar en los adornos de sus edificios, las vestimentas encargadas y en los banquetes organizados por el ayuntamiento; es decir, en los espacios físicos y simbólicos de sociabilidad de los cabildos municipales en las proclamaciones regias.

Como lo señaláramos, la grandeza de la ciudad era manifiesta no solo mediante los adornos que el cabildo encargaba para las calles y plazas, sino también en el relato festivo, es decir, la relación de sucesos que la ciudad encargaba y mandaba imprimir, donde las referencias a su historia y a su dignidad eran imprescindibles. Parte de esa magnificencia se expresaba en la ostentación de riqueza del propio cabildo, que para conmemorar y congratularse de su capacidad organizativa y premiar a su propia congregación encargaba ricos adornos para su edificio, costosas indumentarias, y suculentos banquetes y meriendas para sus miembros durante los días del festejo. Se destaca que uno de los mecanismos de ascenso social que conllevaba pertenecer al ayuntamiento era el de la visibilidad social, sobre todo en los ceremoniales urbanos, mediante la presencia en los balcones de las fiestas de toros o comedias, en las procesiones y, especialmente, en las entradas reales y en la procesión del Corpus⁵; de tal manera, se conseguía entrar en los círculos de sociabilidad de las élites.

La organización de las proclamaciones reales

Uno de los festejos en torno a la vida política del monarca en los que el poder municipal se manifestaba con más evidencia eran las proclamaciones reales, a veces seguidas de la entrada triunfal del propio monarca. En este festejo, la participación del ayuntamiento era imprescindible, pues recibía la orden directa del monarca para su organización, y en ella el edificio del cabildo tenía un gran protagonismo, puesto que para las proclamaciones uno de los tablados era levantado generalmente frente a su edificio. Además, al tratarse de jornadas alegres, el despliegue de opulencia del ayuntamiento era mayor, bien por medio de las reformas o mejoras de su edificio, o por el encargo de riquísimas indumentarias y opulentos refrescos para complacerse a sí mismos o congraciarse con los demás. Aunque contamos con

5 Mauro Hernández Benítez, “Ayuntamientos urbanos, trampolines sociales. Reflexiones sobre las oligarquías locales en la Castilla moderna”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 34, n.º 2 (2004), <https://doi.org/10.4000/mcv.1295>

numerosas noticias de este tipo de elementos durante el reinado de los Austrias, esta investigación ha demostrado un mayor protagonismo de los ayuntamientos durante el periodo de los Borbones, quizá por la riqueza de las fuentes, en el que vamos a centrar nuestro estudio.

Madrid

Las proclamaciones y las entradas regias en Madrid han sido ampliamente estudiadas por la historiografía en torno al tema. Debemos destacar los trabajos de María José del Río Barredo o Teresa Zapata Fernández de la Hoz⁶. En el siglo XVIII asistimos a una mayor importancia de la entrada de los reyes, puesto que hasta ese momento había recibido más atención la de las reinas⁷. La causa fue el recibimiento del monarca de una nueva dinastía, Felipe V de Borbón, y un nuevo espíritu ilustrado que impuso un cambio en los espacios celebratorios urbanos, prefiriéndose a partir de ese momento los entornos cerrados y ordenados como el teatro, el coso taurino o la plaza porticada. No obstante, el recorrido ceremonial por la urbe, desde la calle de Alcalá hasta el Palacio Real, o a la inversa, en el eje tradicional, se mantuvo, jalonado ahora por vallas ricamente decoradas e iluminadas, arcos efímeros, fuentes y todo tipo de adornos. Para las corridas de toros multitudinarias y con asistencia de los monarcas, los escenarios privilegiados en Madrid fueron la plaza Mayor y la Casa de la Panadería, donde el propio ayuntamiento organizaba corridas, torneos, mascaradas, etcétera, y donde se desplegaban los adornos o los espectáculos más importantes.

Durante el siglo XVIII, la villa de Madrid fue adquiriendo de forma creciente más relevancia en la organización de estos festejos⁸; no obstante, al tratarse de la capital y sede de los consejos y de la monarquía, el Ayuntamiento de Madrid era

6 Véanse, por ejemplo, María José del Río Barredo, *Madrid, urbs regia: la capital ceremonial de la monarquía católica* (Madrid: Marcial Pons, 2000); y Teresa Zapata Fernández de la Hoz, *La corte de Felipe IV se viste de fiesta: la entrada de Mariana de Austria (1649)* (Valencia: Publicaciones de la Universitat de Valencia, 2017).

7 Víctor Mínguez et al., *La fiesta barroca. La corte del rey, 1555-1808* (Castellón: Universitat Jaume I, 2016), 64.

8 Sobre la composición del Ayuntamiento de Madrid en el siglo XVIII, véanse Manuel Joaquín Salamanca López, "Reproducción y renovación de una oligarquía urbana. Los regidores de Madrid en el siglo XVIII", *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 56 (1986); Mauro Hernández, "La evolución de un delegado regio. Corregidores de Madrid en los siglos XVII y XVIII", *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 61 (1991).

supervisado muy de cerca por las instancias reales. También su edificio, la Casa de la Villa, fue acrecentando su significancia y riqueza. Recordemos que el Cabildo de Madrid se reunía inicialmente en el siglo XVI en la iglesia de San Salvador, hasta que en 1610 se alquiló la casa del presidente del Consejo de Castilla, don Juan de Acuña, situada al lado de la iglesia. En 1629 el rey concedió licencia para construir un edificio nuevo en la antigua cárcel vieja y los edificios adyacentes. En 1644, Juan Gómez de Mora presentó un proyecto (figura 1), que fue continuado por José de Villareal y posteriormente por Teodoro Ardemans; la obra se terminó en 1692, con una arquitectura propia del Madrid de los Austrias, formada por un gran cuerpo rectangular y dos torres de ladrillo, con cimientos, cornisas y dinteles de granito, más la cubierta de pizarra⁹. La fuente de la plaza de la Villa, también conocida como de los Leones, fue trazada en 1618 por Rutilio Gaci, de forma ochavada, y contaba con cuatro cuerpos, adornada con las armas reales, leones, los escudos de la villa, máscaras, tarjas y óvalos. Fue finalizada en 1620 por Antonio Riera y Francisco del Río. Se remataba todo por una figura, que luego se retiró. Fue demolida por su mal estado a mediados del siglo XVIII¹⁰ y luego se reconstruyó con un diseño de Juan Bautista Sachetti. Un lienzo anónimo de hacia 1680, con la construcción de la Casa de la Villa y la fuente de la plaza de San Salvador con un milagro de la Virgen de Atocha, nos permite comprobar el diseño del edificio y de la fuente (figura 2). Habitualmente, el ayuntamiento cedía al Consejo de Castilla sus balcones y su edificio, puesto que algunos consejos desde antiguo contrataban balcones que daban a diversas calles y plazas para contemplar y asistir a los festejos reales, amén de que este consejo era el que tutelaba al propio Ayuntamiento de Madrid. Por ello, el cabildo debía adornar no solo su edificio, interior y exteriormente, quizá incluso haciendo algunas reparaciones, sino también el entorno de la plazuela de la Villa o plaza de San Salvador, y su fuente.

9 Pedro Navascués y Pedro Hurtado, *La Casa de Ayuntamiento de Madrid* (Madrid: Tecniberia, 1985); Eulogio Varela, *Casa de la Villa de Madrid* (Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 1951).

10 María del Sol Díaz y Díaz, "Fuentes públicas monumentales del Madrid del siglo XVII", *Villa de Madrid* 14, n.º 53 (1976): 45-46.

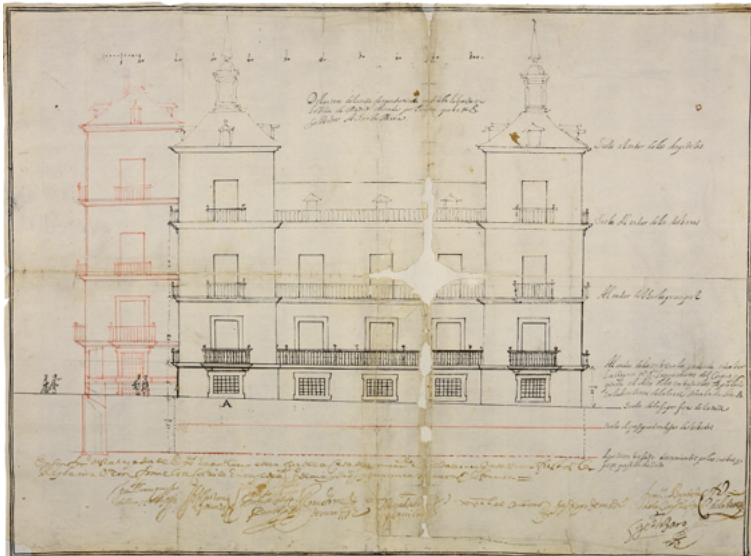


Figura 1. Juan Gómez de Mora, *Alzado de la fachada de la Casa de la Villa de Madrid a la calle Mayor, 1644, dibujo*

Fuente: Museo de Historia de Madrid.



Figura 2. Anónimo, *Milagro de la Virgen de Atocha en las obras de construcción de la Casa de la Villa, entre 1676 y 1700, lienzo*

Fuente: Museo de Historia de Madrid.

Además de los adornos y los banquetes ofrecidos en la Casa de la Villa, el Cabildo de Madrid ocupaba gran parte de su dispendio para estos festejos en su propia vestimenta para la ocasión. Era la oportunidad que tenían muchos regidores de lucir un flamante uniforme nuevo de las más ricas telas, que seguramente utilizarían —o incluso venderían— mucho tiempo después de acabado el festejo. Asimismo, los regidores del cabildo que habían tenido un papel importante recibían, una vez finalizadas todas las tareas, una suculenta gratificación, amén del reparto de los sobrantes en madera, tejidos, cera, entre otros. Por tanto, la organización de una proclamación era un momento interesante, por medio de las comisiones, para el enriquecimiento de los miembros del cabildo y su lucimiento social. Por ejemplo, se les podía gratificar por acompañar al propio Consejo de Castilla en su edificio en los días en que este asistiera, como también por participar en la organización de los fuegos de artificio. Asimismo, alguaciles y porteros del ayuntamiento recibían ayudas de costa por asistir y participar y se les facilitaban nuevos uniformes. El Archivo de la Villa de Madrid, que cuenta con los voluminosos expedientes de las proclamaciones regias y las subsiguientes entradas reales de los Borbones, nos permite conocer algunos datos relevantes.

Como es sabido, las proclamaciones regias en Madrid tenían lugar tradicionalmente en cuatro tablados levantados en las principales plazas: plaza Mayor, plazuela de Palacio y plazuela de la Villa, más un cuarto tablado en la plaza de las Descalzas Reales. El recorrido se iniciaba en las casas del ayuntamiento; el alférez real¹¹ encabezaba la comitiva portando el pendón real y se terminaba también allí, con el cuarto juramento en el tablado con el dosel y el retrato frente a su fachada, profusamente adornada e iluminada, y con su balcón primorosamente dorado. Esta era la ocasión en que el Consejo se lucía ante toda la población durante la carrera. Por ejemplo, en la entrada de Felipe V en Madrid tras su proclamación, el gasto en tejidos para la indumentaria de los miembros del ayuntamiento fue espectacular, solo superado por el gasto del adorno de la plaza Mayor y de las corridas de toros¹². Así, sabemos que en esta ocasión los 45 miembros del cabildo vistieron ropones de tela encarnada y tela blanca, con galones de oro. Adornaban su gorra con doce plumas y trencillos de oro, y llevaban medias de color nácar. Sus caballos fueron vestidos con sillas de felpa negra, adornadas con franjas y flecos de seda, así como con cordones de seda negra, y estribos de metal y bocados

11 Este es un cargo de propiedad particular adscrito a una familia noble.

12 Elvira Villena y Carmen Sáenz de Miera, “La entrada real de Felipe V en Madrid en 1701”, *Villa de Madrid* 25, n.º 91 (1987).

dorados. El valor de todos estos tejidos y pasamanerías, más su hechura, ascendió a un total de 1 244 661 reales de vellón¹³. Teniendo en cuenta que en 1700 el salario anual promedio era de 1 800 reales de vellón para los trabajadores madrileños¹⁴, y el de un corregidor —cargo máximo del ayuntamiento como delegado gubernativo en los consejos— de 50 716 reales de vellón en 1713, incluidas las propinas por las fiestas¹⁵, que ascenderían a 75 000 reales de vellón a mediados del siglo¹⁶, los 45 miembros del ayuntamiento acababan recibiendo para sí y para sus caballos unos 27 659 reales de vellón en su indumentaria para los festejos, gratificaciones aparte. Por tanto, los festejos suponían una oportunidad importante de ingresos, que aliviaba el escaso sueldo de algunos funcionarios del Consejo, pues equivalía a la mitad o a un tercio del sueldo.

Además del encargo de las vestimentas de los regidores y de los trabajadores, para esta entrada también se hicieron los preparativos habituales, como limpiar y dorar la fuente de la plazuela de la Villa, colgar y descolgar las tapicerías para adornar el tablado donde iban a ubicarse los miembros del ayuntamiento, así como la fachada de la iglesia de San Salvador, preparar el bastidor y platar las varas del palio. Por otra parte, dado el gran número de días que los regidores y los trabajadores empleaban en la organización, la preparación y el disfrute, se encargaban también refrescos para los días de trabajo y, sobre todo, para los de festejos. Así, por ejemplo, para el día de toros que se organizó para la mencionada entrada de Felipe V, se encargó refresco y comida al ayuntamiento, que costó la nada despreciable suma de 90 570 reales de vellón.

.....
13 “Entrada de Felipe V. Cuentas de gastos”, Archivo de la Villa de Madrid (AVM), Madrid, España, *Festejos Reales (FR)*, 2-67-22, 1332-1894.

14 Enrique Llopis Agelán y Héctor García Montero, “Precios y salarios en Madrid, 1680-1800”, *Investigaciones de Historia Económica* 7, n.º 2 (2011), <https://doi.org/10.1016/j.ihe.2010.10.002>

15 Hernández, “La evolución”, 597.

16 El secretario del Consejo contaba con 25 000 reales de vellón de sueldo, mientras que los porteros recibían 4 reales de vellón al día. No obstante, tener un cargo en el ayuntamiento suponía otras ventajas, como acumular otros cargos o recibir dádivas económicas o lúdicas durante los festejos, poder pedir subsidios por parte de las viudas, pedir empleos para sus hijos o, por ejemplo, algunos porteros tenían derecho a disponer de las buhardillas de la Casa de la Panadería para arrendarlas. El salario de los regidores hasta 1714 era de 48 reales, pero podía alcanzar los 2 874 reales con otros ingresos extras, como las propinas por los festejos. En 1720 era de 400 ducados anuales, más propinas y gajes por comisiones. Véase: Manuel Joaquín Salamanca López, “Perfil del funcionariado madrileño en el siglo XVIII”, en *Madrid, su pasado documental*, coord. por Juan Carlos Galende Díaz et al. (Madrid: Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad Complutense de Madrid, 2015), 234-236.

Los festejos por la proclamación y la entrada de Carlos III en Madrid se encuentran bien documentados. En esta ocasión fue la reina madre, Isabel de Farnesio, la que comunicó a Madrid el fallecimiento de Fernando VI y la necesidad de organizar la exaltación de Carlos III, que tuvo lugar el 11 de septiembre de 1759¹⁷. Como era habitual, se procedió a construir los tablados, y para esta entrada el tablado de la plazuela de la Villa fue ligeramente más grande que el resto, pues si estos tenían 30 pies de largo por 20 de ancho, el de Madrid tenía 40 pies de largo por 30 de ancho, quizá para albergar al mayor número posible de regidores en la proclamación final. En esta ocasión, además, se tiraron dos castillos de fuegos artificiales, uno de ellos precisamente en la plazuela de la Villa. Tenía forma piramidal, sostenida en el primer cuerpo por Hermes, y obeliscos piramidales, con un tercer cuerpo en forma de volutas ascendentes, que remataban en un escudo coronado sobre trofeos y una gran girándula. Contenía menos fuegos artificiales, pero sin duda su forma era más original y estaba profusamente iluminada. En el zócalo se colocaron también fuegos, diversas invenciones y una salva de cien truenos.

La entrada pública del monarca en la capital tras su proclamación tuvo lugar el 13 de julio de 1760. Por supuesto, la Casa de la Villa fue nuevamente ocupada por el Consejo de Castilla. Por esa razón, se adornaron los salones con seis arañas, que fueron alquiladas. Se elaboraron dieciocho cornucopias grandes, que se alquilaron también para lo mismo. El marqués de Villafranca prestó para este aderezo tapicerías, cortinajes y plata, que tuvieron que ser vigilados los días previos por su alto valor¹⁸. Además, para agasajar a los consejos, se encargó todo tipo de exquisiteces: dulces de ramillete, dulces de confitería, roscas de las recogidas, bollos de san Jerónimo, roscas de pan, bizcochos finos y chocolate. Para el ayuntamiento, que se retiró a contemplar la entrada desde el Arco de Toledo, se sirvieron como refrescos dulces de yema, dulces de ramillete, bizcochos finos, naranjas torneadas y vino. También se adornó la fuente de la villa, a instancias de los escribanos de número de la villa, con una arquitectura efímera en forma de una columnata ática de seis columnas, que formaba así mismo una figura piramidal, sobre cuya unión cargaba un pedestal rematado con una personificación de la villa de Madrid¹⁹.

17 “Levantamiento de Pendón por el Rey Nuestro Sr. Don Carlos 3º”, *AVM, FR*, 2-73-1.

18 “Entrada en público del Sr. Dn. Carlos 3º”, *AVM, FR*, 2-73-5, f. 73.

19 Inmaculada Rodríguez Moya, “Rey héroe, monarca triunfal: la proclamación y entrada de Carlos III en Madrid”, en *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*, ed. por Miguel Zugasti y Ana Zúñiga Lacruz (Castellón: Universitat Jaume I, 2021), 259-287.

En 1789 tuvieron lugar los festejos de exaltación al trono de Carlos IV y la jura como príncipe de Asturias de Fernando VII, del 21 al 24 de septiembre. La organización por parte del Ayuntamiento de Madrid fue la ya comentada y tradicional. Contamos con un expediente muy extenso de todos los gastos realizados²⁰. Por ello, sabemos que el costo total del festejo fue de 1 775 470 reales de vellón. En este caso, Madrid arregló y adornó como siempre sus casas consistoriales y las iluminó las tres noches hasta las torres. Por ejemplo, está documentado que se revocaron las tapias; que se doró el balcón donde se ponían los retratos de los reyes y también el balcón del Archivo; las puertas, las rejas, los balcones, las vidrieras y las ventanas —tanto interiores como exteriores— se pintaron de color de porcelana; se renovaron los azulejos para los frisos y los rodapiés del salón principal, de las restantes salas y del oratorio; se blanquearon la escalera principal, el soportal y la entrada de las secretarías. Además, el edificio se iluminó los tres primeros días con 4 347 candilejas y se adornó en su interior y exterior con catorce arañas, y con un dosel de terciopelo carmesí bordado en oro, que cobijaba los retratos del rey y la reina. También se cubrió el antepecho de todos los balcones con paño de terciopelo carmesí, con seis cornucopias grandes y pequeñas para las alas interiores.

El Consejo Real de Castilla fue invitado a ocupar el edificio, como era tradicional:

Deseando que continúe la justa practica que en otra ocasiones, ha tenido V. A. de concurrir a las Casas Consistoriales a ver las fiestas que de orden de S.M. se han celebrado, tanto reales, como públicas, ponen en noticia de V. A. que habido determinado S.M. (que dios guarde) se celebre el Acto de su Real Proclamación el día 17 del corriente mes a las 11 de la mañana, a cuyo efecto saldrá la Villa, desde sus Casas después de las diez para celebrar la primera proclamación en la Plaza de Palacio en su formación regular con toda la comitiva suplican reverentemente a V.A. el corregidor y comisarios, se digne honrar a Madrid con asistencia en las citadas casas.²¹

Las iluminaciones y los adornos fueron algo que, como reza en la documentación, “agradó mucho a los reyes y público de esta villa, habiendo asistido el Consejo Real de Castilla a las dichas casas a ver la dicha entrada de sus majestades por no concurrir a ella ninguna persona real como así resulta de la orden

20 “Proclamación de Carlos IV. Cuenta General de los gastos de Festejos ejecutados los días 21, 22, 23 y 24 y 28 de septiembre de 1789 y jura del príncipe de Asturias”, AVM, FR, 2-81-1.

21 “Proclamación de Carlos IV”, AVM.

comunicada a Madrid”. Como también era tradición, el ayuntamiento corrió con los gastos del refresco servido a dicho consejo, con abundancia de varios tipos de sorbetes, bebidas, ramilletes, huevos dobles, bizcochos de caja y bañados, roscones de manguitos y flores de mano. El consejo fue acompañado por dos comisarios del ayuntamiento y otros caballeros²².

En esta ocasión, el traje de los corregidores y de los regidores a caballo fue de gala, aunque menos lujoso que en la entrada de Carlos III. Era de terciopelo negro, botón de lo mismo y forro blanco, vuelta de la casaca de glasé de plata bordado de oro y esmaltes, sombrero liso con plumaje blanco, botón y presilla de brillantes, medias y guantes blancos, mientras los maceros iban con ropas de damasco carmesí galoneadas de oro. Lo más importante del festejo fueron los varios días de toros en la plaza Mayor, donde el ayuntamiento también contaba con dos balcones, forrados de tapete de damasco carmesí con galón de oro. El cabildo se agasajó a sí mismo aquellos días de toros, y así se sirvieron tres refrescos los días 22, 24 y 28 de septiembre.

Tras el motín de Aranjuez y la abdicación de Carlos IV, como es bien conocido, correspondió hacer la proclamación de su hijo en Madrid²³. La incertidumbre ante lo sucedido impelió al ayuntamiento incluso a elevar la consulta el día 21 de marzo de si debían poner luminarias, a lo que se respondió que sí, y se estableció como fecha final el día 25 del mismo mes. Se acordó también la indumentaria para los 35 miembros del ayuntamiento, que fue más o menos igual que la de su padre, y la construcción de los preceptivos tablados. En tal sentido, en esta ocasión nos encontramos con una polémica entre el comisario de las casas, don Bernardo Diosdado, y el arquitecto mayor, don Juan de Villanueva²⁴. Al parecer, Diosdado —extralimitándose en sus funciones y por la premura del tiempo— encargó dos diseños para el adorno de las dos principales fachadas de las casas consistoriales al escultor académico Josef Guerra. Al solicitarle el ayuntamiento la discusión de dichos planos con el arquitecto mayor, este último se negó a tal reunión y le recordó al comisario que ese era un un “asunto peculiar y privativo

22 “Festejos por la coronación y exaltación al trono de Sor. Rey. D. Carlos Cuarto (que Dios guarde) en los días 21.22.23 y 24 de septiembre del año de 1789”, *AVM, FR*, 2-79-1.

23 “Proclamación Fernando VII. 1808”, *AVM, FR*, 2-86-12.

24 Recordemos la actitud algo soberbia de Juan de Villanueva al acceder al cargo de arquitecto mayor, con intervención del propio monarca frente a otros candidatos del ayuntamiento. Véase María de los Santos García Felguera *et al.*, “Academia, Ayuntamiento e idea del arquitecto en el Madrid del siglo XVIII”, *Villa de Madrid*, n.º 69 (1980).

por Reales Ordenes, de mi empleo”, es decir, que era su competencia. Una vez solucionado el conflicto, el ayuntamiento solicitó de nuevo los adornos al arquitecto mayor, quien respondió:

Debo manifestar a V. Y. para que lo haga presente a el Illtre. Ayuntamiento, que el edificio de las referidas casas es tan regular que no admite otro adorno que los sencillos de la guarnición de los damascos de sus balcones y galería, arañas y demás necesario para su iluminación, si se ha de verificar esta algún día según y como fue practicado en los varios festejos ya ocurridos en mi tiempo. Los dos portones de entradas son los únicos que, por el mal gusto de sus adornos ya mutilados, requieren ocultarse con algunos bastidores pintados que demuestren en apariencia la continuación del edificio, y si se quiere en la parte superior de los escudos de armas de Madrid. Para la disposición y ejecución de todos estos trabajos, tengo por excusado el Plano demostrativo que se me pide, pues basta decir lo que convenga a los oficios que los hayan de ejecutar, si Madrid, o los señores comisarios los quieren elegir, y mandarlos se presenten a recibir mis órdenes, ninguna dificultad se ofrece, siempre que sus señorías se hallen cerciorados de su puntual cumplimiento y equidad en el gasto.

De tal modo, Villanueva no solo rechazó los planos de Guerra, sino que se negó a hacer unos él mismo y se limitó a recomendar el habitual adorno de tejidos, arañas, iluminaciones y, como mucho, cubrir los portones con bastidores pintados. Finalmente, Diosdado presentó varias propuestas de adornos y diseños del dosel para los retratos, y fue elegido uno de Domingo Greset.

Valencia

En el caso de la ciudad de Valencia, contamos también con noticias tempranas de las proclamaciones y con una reglamentación muy antigua que celebraba las entradas de los monarcas²⁵. Por ejemplo, en 1396 se alzaron pendones por el infante Martín, duque de Montblanc, y la procesión se inició en las casas consistoriales²⁶. No obstante, hasta ese momento, cuando fallecía el rey, su sucesor participaba el fallecimiento para que se celebraran las honras y hacer los juramentos de fidelidad

25 Ferrer Valls, “Orígenes y desarrollo”, 9-10.

26 Archivo Histórico Municipal de Valencia (AHMV), Valencia, España, subsección I, clase B, *Fiestas Reales (FR)*, caja 1, 1724-1789, exp. 1.

en las juntas de cortes. Cabe puntualizar que, en el reino de Valencia, como parte de la Corona de Aragón, con la unión de reinos de Carlos V no se hicieron proclamaciones regias como en Castilla, sino que el monarca tenía que jurar los fueros en las cortes territoriales dentro del mes posterior al cambio de titular, es decir, en las cortes de Valencia. Esto fue omitido sistemáticamente por los Austrias.

Recordemos también que, por el estallido de la guerra, Felipe V no hizo su juramento en cortes en Valencia y que en 1705 esta ciudad proclamó como su rey al archiduque de Habsburgo como Carlos III, y gastó cantidades importantes —a pesar de estar en guerra— en el vestuario de los miembros del ayuntamiento (3580 libras valencianas)²⁷, en las luminarias (1121 libras) y en el banquete ofrecido (178 libras, 16 sueldos y 4 dineros), que constó, entre otras exquisiteces, de chocolate, frutas, pan, guisados, confituras, biscuits, 30 pollos, 30 palomas y 30 gallinas²⁸.

No obstante, a partir del siglo XVIII, con la derrota del archiduque, se impuso el ceremonial castellano. Por ejemplo, como es lógico, se suprimió la formalidad de los juramentos forales por una proclamación real, rompiéndose así una línea pactista y foral de larga tradición histórica. Se suprimió también la necesaria presencia del rey en este acto y, por los decretos de Nueva Planta, se modificó la asistencia de determinados poderes en las ceremonias, que quedaba cancelada, reducida o sustituida por los nuevos poderes, con lo que se ponía en evidencia su pérdida de autoridad. Por tanto, a partir del siglo XVIII, el cabildo municipal empezó a cobrar un mayor protagonismo con este nuevo ritual. De hecho, como consta en el expediente para la proclamación de Luis I en Valencia, después de haber consultado varios ejemplos y por orden del Consejo, se debía adoptar la fórmula de Sevilla²⁹, con el argumento de que Valencia no era la capital y, por tanto, no debía seguir el ejemplo de Madrid. También hubo un conflicto con el capitán general sobre dónde se debía realizar el primer acto, si en la plaza de la Seo —como pretendía el ayuntamiento— o en la del Real, como finalmente lo decidió el Consejo de Castilla³⁰.

27 En adelante, en este apartado siempre serán libras valencianas, sueldos y dineros valencianos.

28 AHMV, *Libro de Instrumentos (LI)*, D-1, f. 6.

29 AHMV, subsección I, clase B, FR, caja 1, 1724-1789, exp. 1.

30 María Pilar Monteagudo Robledo, “Fiesta real e ideología del poder monárquico en la proclamación de Luis I en Valencia”, en *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, ed. por León Carlos Álvarez Santaló y Carmen María Cremades Griñán (Murcia: Universidad de Murcia, 1992).

De este modo, durante el siglo XVIII el ceremonial iniciaba con los lutos³¹ y la retirada del retrato del monarca difunto a la antecapilla de la Casa de la Ciutat, para después ubicarlo en la capilla, la formación de los comisarios de cada elemento de la proclamación y el aviso a las autoridades y a la población de que debían participar (figura 3)³². El primer día del festejo se iniciaba con un ritual muy fijado, con la apertura del arcón donde se guardaba el pendón para llevar a cabo la práctica de armarlo³³, con su celada y murciélago y su asta plateada; bendecirlo en la capilla de la Casa y ubicarlo en el balcón, con el adorno del edificio y algún festejo más, como un castillo de fuegos tirado desde sus torres la víspera de la exaltación. El segundo día era el acto de proclamación y el tercero, la misa y la procesión general. Se encargaban dos retratos del monarca, uno para el dosel de la antecapilla y otro para el balcón de la Casa. También se componía nuevo vestuario para los miembros del ayuntamiento y se encargaban refrescos para ellos. Asimismo, para el acto de juramento al día siguiente, se levantaban tres tablados, en la plaza del Real, en la del Mercado y en la de la Seo o de la Virgen; este último era el más lucido, pues estaba junto al edificio del ayuntamiento, precisamente. Al día siguiente, se organizaban la misa y la procesión general; esa noche se volvía a exponer el pendón y se desarmaba, con lo que se daba fin a los tres días de ceremonial.

-
- 31 Los lutos consistían en la suspensión de actos públicos, se cerraban las puertas y las ventanas de las casas capitulares, se quitaban las colgaduras de galas, se bajaba el real dosel y se retiraba el retrato del difunto monarca, que se ubicaba en la capilla hasta que se pusiera bien en la antecapilla, junto al de Luis I, para que en adelante se observaran la continuación y la memoria de los monarcas. Después, los regidores leían la carta que ordenaba la proclamación, la besaban y la ponían sobre su cabeza, en señal de obediencia.
- 32 La antigua Casa de la Ciutat o Palau de la Ciutat era un edificio situado desde el siglo XIV junto al Palacio de la Diputación del Reino, actual de la Generalitat, y muy cerca de la capilla de los Desamparados y de la Seo, después de haber estado, desde que otorgara ayuntamiento Jaime I, en una sede muy cercana. Este edificio del siglo XIV tenía una planta trapezoidal, con dos patios interiores, como se puede ver en el plano del Tosca, pero una fachada bastante regular que recaía a la calle Caballeros, dominada por dos torres. Contaba con un balcón corrido en el piso principal, que se correspondía con el archivo, y una galería en el ático de vanos serlianos. Tenía varias salas; las más destacadas eran la Gran Cámara del Consejo General o Salón de los Ángeles, el Archivo y la sala del Consejo Secreto; inmediata estaba la capilla, obra de Jaume Vicent, y finalmente la Cambra Daurada, con su magnífico artesonado (hoy en el Consulado del Mar en la Lonja de la Seda).
- 33 María Pilar Monteagudo Robledo, *El espectáculo del poder. Fiestas reales en la Valencia moderna* (Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1995), 63.



Figura 3. *Valencia monumental y pintoresca. Antiguas casas consistoriales.* Litografía Fuente: *El Museo Literario*, año 2, tomo 2, n.º 17, p. 132, Biblioteca Nacional de España.

Una de las proclamaciones más documentadas de aquel siglo en Valencia fue la de Luis I. En enero de 1724, la ciudad recibió la orden de levantar pendones por el joven nuevo monarca, tras la abdicación de su padre, para lo cual el ayuntamiento tuvo que encargar un nuevo pendón —puesto que no tenía para la nueva dinastía—, que se hizo de tabí de seda blanca y plata, de dos haces, bordado de oro y plata, y con los dos grandes escudos de las reales armas del rey, y en las esquinas, las armas de la ciudad de Valencia³⁴. También se encargó un arcón para custodiarlo. Como no había alférez real, se nombró al conde de Castellar, el regidor

34 AHMV, subsección I, clase B, FR, caja 1, 1724-1789, exp. 1.

decano, para portar el pendón. Se nombraron comisarios, que, como tampoco había virrey ya, debían contar con el visto bueno del capitán general. Las salas de las casas consistoriales se adornaron con colgaduras de tapices bordados de oro y seda, y tejidos de terciopelo, damasco y otras telas sobresalientes. Igualmente, la capilla y la antecapilla del edificio consistorial se adornaron. En la antecapilla se ubicó el tradicional dosel de terciopelo carmesí bordado de seda y guarnecido de oro, y debajo, el retrato del nuevo rey en un óvalo con marco dorado de laurel; al pie se puso una tarima cubierta por una alfombra de seda de flores, cubierta a su vez por otra de un paño de terciopelo carmesí. Encima se colocó el arca, de ocho palmos de largo, también guarnecida de terciopelo carmesí y galón de plata, con los tres cerrojos con las armas de la ciudad.

Todas las salas se iluminaron profusamente con velas y arañas. Además, durante la exposición del pendón en la antecapilla se permitió entrar a la ciudadanía para disfrutar del adorno de las salas y de la música que en ellas había. El balcón principal se plateó para la ocasión y se aderezó con otro dosel, que permaneció cerrado hasta que llegó el real pendón y fue ubicado junto al retrato del monarca. Tras ello, se iluminó toda la casa de la ciudad, tanto en el interior como en el exterior, en todos los balcones. A las once de la noche se introdujo el real pendón en las casas y se permitió al pueblo contemplarlo hasta las doce. El último día se hizo el mismo ceremonial, con la exhibición del pendón en el balcón, que finalmente fue desarmado en la antecapilla. Después, se procedió a retirar el retrato de Felipe V de la sala capitular, para poner en su lugar el de Luis I y llevar el de su padre a la capilla, junto a la imagen del Cristo.

Su hermano, Fernando VI, fue proclamado con los mismos ceremoniales en agosto de 1746 y un costo total de 3075 libras. La proclamación se caracterizó por la sencillez. Se encargó a Antonio Richarte, pintor valenciano tardobarroco, la confección de los dos retratos de los doseles, y fue preciso esperar a que llegara un modelo de la corte. Se encargaron nuevos uniformes para los integrantes de la comitiva: vergueros, ministriles, clarineros y timbaleros, pues los que llevaban tenían ya veinte años. Se estableció que usaran vestidos negros (casacas y calzones), chupas de gala bordadas de oro y plata, y algunas cintas blancas y coloradas en las crines de los caballos, sombreros con pluma o galón de oro, y botines de cordobán negro. Preocupaba al cabildo que el Ayuntamiento de Madrid se hubiese lucido en esta jura con mucha uniformidad y pretendía también que “para su lucimiento [...] se guarde entre todos uniformidad, que es la que importan mucho para el mayor decoro de esta ciudad y que no haya variedad disonante”.

En cuanto al adorno de las casas capitulares, se dispuso que se pusieran sillas de gala para los regidores, así como un toldo delante de las casas para evitar el sol o cualquier contingencia mientras el real pendón permaneciera en público. Se organizó un agasajo para la ciudad con dulces y los fuegos en una de las torres, que terminaban con la iluminación de la inscripción “Viva Don Fernando Sexto”³⁵.

Los días 28, 29 y 30 de septiembre de 1759 tuvo lugar la proclamación de Carlos III³⁶. La ceremonia de armar el pendón está muy bien descrita en las actas del cabildo y en la relación festiva de la proclamación. El cronista además nos relata cómo el público acudía al ayuntamiento a admirar los adornos:

pues se ofrecían luego a la vista los adornos que enriquecían la Antecapilla, y demás salones de la Casa. Cada pieza era una alhaja, no obstante, que las adornaban tantas: estaban las unas pendientes de ricas colgadoras, de que quedaban también colgadas las admiraciones: otras puestas sobre mesas, que por sí eran bastante ornato, sino fueran solo pie, para sostener riquezas de la América, y primores de la Europa. Ellas hacían plato a la vista de aquellas obras del Arte, que solo salen de tiempo a tiempo, y que parece pasan más allá de las Reglas por extraordinariamente artificiosas. Entre las pinturas ninguna había, que no pudiese dejar de serlo, según que representaban al vivo sus objetos; por lo menos la del Rey nuestro Señor Don Carlos Tercero, mirada de estos sus Fieles Vasallos, influía tan eficazmente en sus corazones, que les dejaba consolados de la ausencia del original; y aun ahora les hace desear ver a este la Copia, que de aquel Retrato guardan todos en su corazón. Entre lo demás atraía a los mirones un Reloj, trazado sobre una tersa luna de cristal, que a todos detenía tan constante, como si no se les pasara el tiempo. En los otros Espejos del mayor precio no me detengo: pero diré que de todos se formaba uno, en que se miraba el aseo, y buen gusto del Regidor Don Vicente Ramón, por cuya cuenta había corrido el adorno de las Casas Capitulares.³⁷

35 *Noticia de la solemnidad, y Festejos con que ha celebrado Valencia el acto de la Real Proclamacion, y exaltacion al Real Trono del Rey ... Don Fernando Sexto ... en el día 20 de agosto de 1746* (Valencia: viuda de Antonio Bordazar, 1746), ff. 177 y ss.; AHMV, *Libros de Actas del Cabildo de Valencia* (LACV), D-105, 1759, ff. 177 y ss.

36 AHMV, FR 1, exp. 1; AHMV, LACV D-79, 1746, ff. 125 y ss.

37 Mauro Antonio Oller y Bono, *Proclamación del Rey Nuestro Señor Don Carlos III (que Dios guarde) en su fidelísima ciudad de Valencia, presentada al público en esta memoria por Don Mauro Antonio Oller y Bono, regidor perpetuo de esta ciudad, y su comisario en las fiestas* (Valencia: por la viuda de Joseph de Orga, 1759), 3-4.

El adorno de las casas capitulares —su interior y su exterior— costó un total de 557 libras y 4 sueldos valencianos. Un grabado de Pascual Cucó ofrece una vista de la decoración de la fachada del ayuntamiento con el real pendón y los reyes de armas, así como del regimiento de Castilla custodiándolo y fusileros de la escolta de honor³⁸. Por otro lado, Hipólito Ricarte recoge en un grabado el orden de la procesión de caballos con los soldados y los regidores y cuatro carrozas de respeto. Del exterior, además, tenemos el orden de la marcha de la procesión y la formación de la comitiva en los distintos tablados, especialmente en el de la Seo, donde se levantó un espectacular adorno para el tablado. Fue obra del pintor Carlos Francia, cuya iconografía redundaba en los elementos identitarios valencianos mediante la presencia de los cuatro principales ríos —que evocaban a los ríos del Edén— en el jardín efímero que daba paso a una magnífica arquitectura efímera de gran riqueza y novedad. En ella se desplegaba una iconografía que aludía al fomento de las artes y las ciencias por parte del monarca, mediante la presencia de una alegoría de Valencia en forma de la diosa Minerva, a quien miraba un monarca ecuestre que personificaba a Marte. El lema “Valencia Fortunata in ómnibus felix” aludía sin duda a la fortuna y la felicidad de Valencia, pero además se reiteraban la fidelidad a la dinastía y otros conceptos tradicionales: religión, piedad y virtud, además de las virtudes cardinales³⁹.

Además de las preceptivas luminarias con el nombre de Carlos III en el edificio, se tiró un castillo de fuegos sobre una de las torres de las casas del ayuntamiento, que ardió la noche del viernes durante casi una hora. La descripción del cronista es exagerada, aunque no entra en el detalle del programa iconográfico o de la secuencia de disparos; solo señala que se veía un “Viva nuestro rey don Carlos Tercero y su esposa doña María Amalia” de letras luminosas. También se refiere a que la amenaza de lluvia casi lo arruina. Fue organizado por el regidor don Felipe Musoles, asociado con don Mauro Oller. Los gastos en castillos de fuegos fueron de 287 libras; en las luminarias, de 107, y en los tablados y su pintura, de 587. Para la ocasión se confeccionó un vestuario nuevo para los maceros, los clarineros y los timbaleros, así como para los caballos, por un total de 1 027 libras, y se invirtieron

38 Oller y Bono, *Proclamación del Rey Nuestro Señor Don Carlos III*, 28-35; Margarita Llorens y Miguel Ángel Catalá, “Un monumento efímero exponente del ideal de la monarquía del despotismo ilustrado: el de las fiestas de la proclamación de Carlos III en Valencia”, *Traza y Baza, Cuadernos Hispánicos de Simbología, Arte y Literatura*, n.º 8 (1983).

39 Víctor Mínguez *et al.*, *La fiesta barroca. El reino de Valencia, 1599-1802* (Castellón: Universitat Jaume I, Consell Social, 2010), 92.

1 151 libras en los uniformes del cuerpo de la ciudad, que llevaron casacas negras de “escomillón”, chupa y vueltas de las casacas de tabí de plata, sombreros con galón de plata y medias blancas de seda. Los caballos llevaron mantillas y tapafundas de grana galoneadas de plata y aderezo de cintas. Marmadillo, el regidor perpetuo de la ciudad, llevaba el real pendón en una bandolera de tela de plata guarnecida de joyas de diamantes. En total, el costo fue de 7 867 libras valencianas, el doble que con Fernando VI⁴⁰.

Para la jura de Carlos IV todo estaba ya muy establecido, de modo que, una vez recibida la orden, todo transcurrió del modo habitual los días 19 a 21 de febrero de 1789. El total de la proclamación debía ascender a 4 000 libras, en atención a que la de Carlos III había sido muy cara y se ajustaba a los gastos de la de Fernando VI. La relación festiva es explícita en describir los adornos:

Las Casas del Ayuntamiento estaban magnífica y primorosamente adornadas. Por la parte exterior estaba plateado el Balcón principal, y en él un majestuoso y rico Dosel de Damasco carmesí con granjas de oro, y los Retratos de sus Majestades, para colocar a su tiempo bajo de él, y exponer a la vista del Público el Real Pendón: A sus lados blandones de plata, y arañas de cristal, é igualmente cubierto todo el rededor de damascos carmesíes. Lo demás de su frontis, y lados estaba adornado de un cuerpo de Arquitectura Jónica de bello gusto con imitación de hermosos jaspes: A cada ventana de los Balcones había dos pilastras, sobre las cuales corría una cornisa con jarros en sus macizos, y en el medio óvalo con la cifra de Carlos sostenidos por graciosos genios: A los lados sobre el plinto que sostenían las pilastras otros jarros llenos de flores, y un Muchacho que cogía ramitos: También había varias arañas adornadas de flores. En la parte inferior, y en el Patio tapices. Por la parte interior el Salón principal estaba todo cubierto de damasco carmesí, con una cenefa de pajizo, de la cual pendían graciosos colgantes de flores blancas: Sobre las colgaduras muchos espejos de diferentes tamaños en número de treinta y cinco, e igualmente varias lumbreras, y láminas de cristal. Alrededor de las paredes muchas mesas de piedra, y sobre ellas arañas de cristal de pie en número de

40 Los gastos fueron: vestidos de vergueros, timbaleros y clarineros: 1 027 libras, 18 sueldos y un dinero; uniforme del ayuntamiento, reyes de armas y medallas de plata: 3 113 libras, 1 sueldo y 10 dineros (incluyendo la ayuda de costa de 1 200 reales de vellón para los que asistieron); el adorno de las casas capitulares y su iluminación: 557 libras, 14 sueldos y 7 dineros; la procesión, la misa y los premios: 3 168 libras, 5 sueldos y 6 dineros; dulces y bebidas de agasajo las tres tardes: 182 libras. Los dos retratos costaron 50 libras. La indumentaria de los reyes de armas —de tafetán carmesí siempre— costaron en total 191 libras y 13 sueldos.

veinte, y también varios Relojes muy preciosos de campanilla: Pendían del techo quince arañas de cristal: En su frente o testero estaba colocado el Retrato de cuerpo entero de nuestro Íncrito e Invicto Conquistador el Rey Don Jaime I de Aragón con adornos de Arquitectura imitados al mármol alrededor: A sus pies un Globo o Mundo, y sobre él la España misma de que se servía este Soberano; y a sus dos lados dos primorosísimas Estatuas según el más fino, y delicado gusto de la Antigüedad Griega: Y finalmente sobre la Puerta del otro frontis un magnífico Escudo de Armas Reales de oro sobre campo encarnado: Cuyo conjunto de adornos hacia a este Salón tan majestuoso, que con mucha dificultad podría concebirlo quien lo hubiere visto.

La Sala del Real Pendón estaba cubierta de damasco pajizo, sobre ellos varios colgantes de flores, primorosas Estatuitas, cinco espejos y muchas lumbres: Pendían del techo doce arañas de cristal de varios tamaños. En su frente un rico Dosel de damasco carmesí con franjas de oro formado a modo de Pabellón, donde debía colocarse el Real Pendón: Bajo de dicho Dosel el Retrato de su Majestad, en la parte inferior un sitial de tres gradas, y sobre ellas una Almohada de terciopelo carmesí: A un lado estaba el Baúl, donde se conserva el Real Pendón, aforrado también de terciopelo carmesí, y cerrado con tres Llaves con las Armas de la Ciudad en los Escudos: El suelo cubierto con una magnífica Alfombra.

La Sala de la Capilla estaba también vistosamente adornada, y vestida de cortinajes alistados: Sobre ellos veinte y siete espejos de varios tamaños, algunas cornucopias, y tres arañas de cristal. El Altar del Santísimo Christo con variedad de alhajas, ramos, y luces. Por toda la Casa de la Ciudad había repartida una Compañía de Granaderos del Regimiento de Infantería de Victoria.⁴¹

No contamos con grabados que plasmen las arquitecturas efímeras levantadas para la ocasión, pero sí con tres maravillosos dibujos anónimos, seguramente de algún artista cercano a la Academia de San Carlos, que fueron realizados para llevarlos al grabado, lo cual nunca se hizo (figuras 4, 5 y 6). La relación festiva menciona un cuarto diseño del salón principal que no se ha conservado. En esta ocasión se rebajó el gasto de los adornos a 166 libras y 5 sueldos, aunque se había presupuestado hasta 600, porque había que arreglar la escalera. Además, se pusieron los retratos

41 Jaime Pastor, *Relación de las fiestas celebradas en Valencia en los días 19, 20 y 21 de febrero de este año 1789 con motivo de la proclamación del rey nuestro Señor Don Carlos IV* (Valencia: Imprenta de Josef Estevan y Cervera, 1789), 12-15. Las medallas fueron encargadas al platero burilador Thomas Planes. Las gratificaciones a los vegueros fueron de 10 libras y a los comisarios, de 50 libras.

—hechos por José Vergara— de los reyes debajo del dosel de tafetán carmesí y un pedestal, o grupo de pintura sobre el cual se instaló el real pendón en el balcón. El pueblo pudo contemplar cómo se armaba el real pendón, poniéndole la celada, el murciélago y cordones, sobre su mástil de plata, para luego escuchar las salvas y la música que había dentro del edificio. En esta ocasión, se concluyó el acto sacando, por orden de la ciudad, la espada del rey D. Jaime, que estaba custodiada en la misma arca del real pendón, y se puso en una bandeja de plata para el adorno de las casas capitulares. Posteriormente, se llevó el real pendón al balcón, “donde ya estaba colocado el lienzo o retrato del rey bajo el pabellón, y a sus pies sobre un mundo o globo figurado que lo estaba encima de un pedestal quedó asegurada la espada y un granadero en su custodia o guardia”⁴². Para la procesión, los miembros del ayuntamiento iban vestidos de terciopelo, chupa y vueltas bordadas de oro, con sombreros de galón de oro y medias blancas, que costaron 318 libras y 5 sueldos, pues entre miembros del ayuntamiento, diputados, síndicos, entre otros, fueron un total de veinticinco concurrentes y se gastó más en esta partida que en la anterior proclamación. El tablado de la Seo, como era habitual, era el más engalanado; en este caso se trató de un tablado de perspectiva, muy adornado de pintura, en el que estaba la efigie de Carlos IV. También se hizo un agasajo durante las tres tardes, por parte del ayuntamiento, con bebidas y dulces, que se presupuestó en 300 libras.

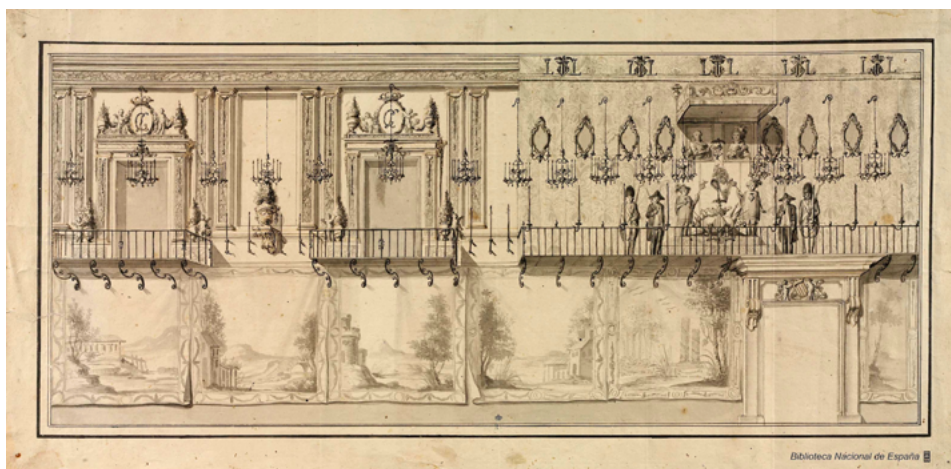


Figura 4. Fachada del Ayuntamiento de Valencia en la proclamación de Carlos IV como rey de España, 1789. Dibujo

Fuente: Biblioteca Nacional de España.

42 AHMV, subsección I, clase B, FR, caja 1, 1724-1789, exp. 1.



Figura 5. Sala de la Capilla del Ayuntamiento de Valencia en la proclamación de Carlos IV como rey de España, 1789. Dibujo

Fuente: Biblioteca Nacional de España.

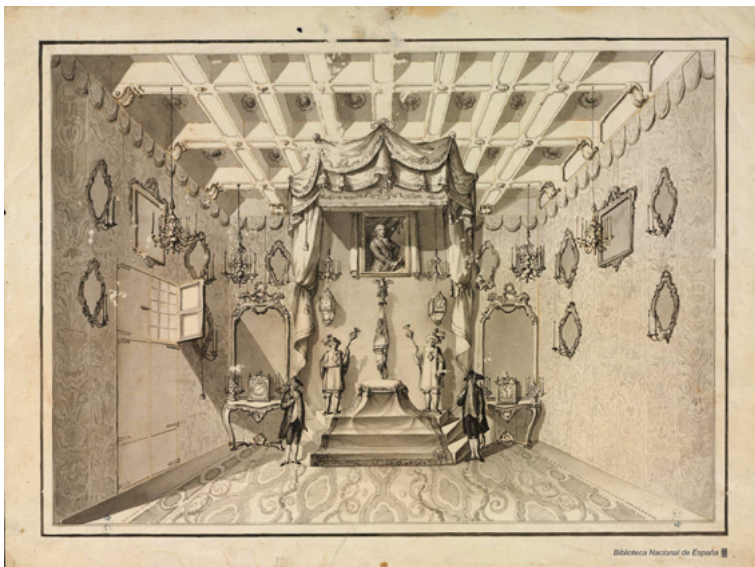


Figura 6. Sala del Real Pendón del Ayuntamiento de Valencia en la proclamación de Carlos IV como rey de España, 1789. Dibujo

Fuente: Biblioteca Nacional de España.

Al parecer, no hubo jura para la proclamación de Fernando VII, sino que se acordó poner luminarias en el consistorio y organizar una misa de *Te Deum* en la catedral por su ascenso al trono, mientras se acordaba qué hacer con más detalle⁴³. No obstante, ante la noticia de la abdicación de Carlos IV en favor de Napoleón, el pueblo se presentó en el ayuntamiento para exigir el real pendón para hacer la aclamación. Finalmente, el ayuntamiento consiguió calmar los ánimos y de manera extraordinaria se proclamó a Fernando VII en una procesión en la que también se sacaron las andas de los principales santos de la ciudad.

México

El virreinato novohispano, como otros, tenía una particularidad con respecto a la organización de los festejos de jura de los monarcas, y esta era la presencia del virrey. Aunque el gobernante participaba activamente en la organización, seguían siendo sin embargo la Real Audiencia y el cabildo los principales actores⁴⁴. Durante el siglo XVIII, además, el Cabildo de México decidió que era el momento de renovar las ordenanzas del protocolo del cabildo⁴⁵, que se pusieron en marcha en el primer tercio del siglo. En la ciudad de México, el alférez real cambiaba cada año: se estableció una rotación automática para el cargo, desde el más antiguo al más moderno. La organización era igual que en la Península, de nuevo dando protagonismo al cabildo, encabezado por el corregidor y por el alférez real, y con la participación del virrey y la Audiencia. Era el virrey quien enarbolaba el pendón en el primer tablado, el del palacio, que era el más importante y el que más adornos recibía, para que la ciudad hiciera el juramento. Luego era el alférez el que lo repetía en el tablado del palacio arzobispal y de las casas consistoriales. También en la ciudad de México, para esta ceremonia el edificio del cabildo era el que mayor decoración recibía, ya desde el siglo XVI, de tal modo que doseles de terciopelo, brocados y damascos de diferentes colores, alfombras, retratos y pinturas colgaban de sus ventanas, arquerías y pilares de los arcos, y especialmente del balcón principal.

43 AHMV, *Libro de Actas del Cabildo de Valencia (LAVC)*, D-203, 1808.

44 Salvador Lira, *En el trono, en la tumba y en el cielo. Los Actos de Real Sucesión por la Real Audiencia de México durante la transición dinástica (1665-1725)* (Zacatecas: Paradoja Editores, 2023), 118 y ss.

45 Ángeles Flores Moscoso, "Protocolo del cabildo secular mexicano en los actos públicos en el siglo XVIII", en *Actas X Jornadas de Andalucía y América*, coord. por Bibiano Torres Ramírez (Huelva: Universidad Internacional de Andalucía; Diputación Provincial de Huelva, Patronato Provincial Quinto Centenario, 1992).

Y, por supuesto, también los miembros del cabildo se vestían con sus mejores galas y lucían sus joyas y armas más ricas. Esto suponía un gran problema, pues el sueldo de los regidores era de 33 pesos anuales y debían costearse su indumentaria⁴⁶.

La proclamación de Felipe V en la ciudad de México tuvo lugar en abril de 1701, día de la Virgen de la Encarnación, después de recibida la cédula real en noviembre del año anterior. De aquella ocasión se conserva la relación festiva, tanto impresa como manuscrita, quizá de obsequio (figura 7)⁴⁷, además de documentación en las actas del cabildo que nos permite comprobar la riqueza de la indumentaria de sus miembros: lama de Nápoles encarnada y damasco carmesí de Italia para el pendón, terciopelo carmesí y raso de Valencia para los vestidos de los reyes de armas, damasco carmesí para el dosel, corbatas y encajes finos de Puebla, rasos de seda de China para los calzones, medias de seda, botones negros y encajes negros para las mangas de los reyes de armas, acompañados de sombreros, zapatos y bordados. Todo ello por un total de 4573 pesos. La relación impresa describe asimismo con gran detalle la indumentaria de todos los participantes, sus tejidos de terciopelo, sus bordados y encajes, y sus magníficas joyas e insignias, así como el engalanamiento de los caballos de los miembros del cabildo. En esta ocasión, el tablado principal, frente al palacio, fue más grande y rico⁴⁸, mientras que el tablado del ayuntamiento costó 1091 pesos y se tuvo que levantar en un edificio de la calle San Bernardo, en el que se construyó un balcón fingido de madera para poder hacer la ceremonia, puesto que las casas aún no se habían reconstruido tras su quema en la revuelta de 1692.

46 Reiko Tateiwa Igarashi, “La oligarquía criolla de la Nueva España y la Corona en el siglo XVII: el Cabildo de la Ciudad de México y la fiesta de San Hipólito” (tesis doctoral, UNED, 2015), 158.

47 Lira, en su reciente estudio, ha descubierto y puesto en valor estos manuscritos preparatorios con maravillosos dibujos de lo que luego se grabó para la relación impresa. Lira, *En el trono*, 191-197.

48 Inmaculada Rodríguez Moya, “Las juras borbónicas en la Nueva España: arquitecturas efímeras, suntuosidad y gasto”, en *Barroco iberoamericano. Identidades culturales de un imperio*, vol. 2, ed. por Carme López Calderón et al. (Santiago de Compostela: Andavira editores, 2013) 60-61.



Figura 7. Escudo de la Ciudad de México

Fuente: Miguel de Cuevas Dávalos y Luna, *Suntuoso festivo Real Aparato en que explica su lealtad la siempre noble...ciudad de México...en la aclamación del muy poderoso muy soberano Príncipe D. Philipo Quinto*. Lunes 4 de abril de año de 1701, manuscrito, 1701, Biblioteca Nacional de España.



Figura 8. Adorno del tablado para la jura de Felipe V

Fuente: Miguel de Cuevas Dávalos y Luna, *Suntuoso festivo Real Aparato en que explica su lealtad la siempre noble...ciudad de México...en la aclamación del muy poderoso muy soberano Príncipe D. Philipo Quinto.* Lunes 4 de abril de año de 1701, manuscrito, 1701, Biblioteca Nacional de España.

Para la siguiente jura, la de Luis I, que tuvo lugar en julio de 1724, la indumentaria de los participantes y de los miembros del ayuntamiento fue más sencilla, pues los trompeteros y los timbaleros se vistieron de paño de grana de Holanda, con franjas de oro y con las armas de la ciudad bordadas⁴⁹. No obstante, por la conservación del testimonio manuscrito, el tablado levantado por el gremio de plateros y los carros del paseo que organizaron fueron espectaculares (figura 9)⁵⁰. La jura de Fernando VI fue recogida en la relación festiva de José Mariano de Abarca, quien hizo una descripción muy minuciosa de todo lo que rodeó a los festejos⁵¹. El programa iconográfico para la ocasión se centró en el paralelismo entre el sol y la luna y Fernando VI y Bárbara de Braganza⁵², respectivamente. Se plasmó en los tres tabladillos levantados por los artistas Francisco Martínez y Juan de Espinosa, que los adornaron con escudos de los reinos, alegorías de las partes del mundo y estatuas alusivas a seis planetas, que remitían al séptimo planeta, figurado en el retrato del monarca. Además, frente al palacio, se construyó un arco de triunfo de tres cuerpos, decorado con pintores de la Antigüedad, como Apeles y Timantes, y emperadores romanos⁵³. Para la jura de Carlos III, que se celebró el 25 de junio de 1760, hay pocas noticias de su lucimiento, aunque sabemos que solo el alférez real se gastó la suma de 40 000 pesos.

La jura de Carlos IV, celebrada el 27 de diciembre de 1789, es la más documentada del siglo XVIII. Contamos con un expediente de los proyectos planteados por el maestro mayor de arquitectura, Ignacio Castera, para los posibles tabladillos, incluyendo ocho dibujos⁵⁴. En este caso, era el tablado de las casas capitulares el que tenía no solo un mayor tamaño, sino mejores adornos y mayor costo —6 000 pesos frente a los 4 000 del palacio y los 2 000 del arzobispado—. Estaba formado por un cuerpo central y dos alas laterales, con una altura que llegaba al primer piso del edificio, pues debía dejar libre el segundo y un remate que

49 Rodríguez Moya, “Las juras borbónicas”, 63.

50 Lira, *En el trono*, 270-271.

51 Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF), Ciudad de México, México, *Juras y Funerales de Reyes (JFR)*, exp. 5, ff. 103-104.

52 José Mariano de Abarca, *El Sol en León. Solemnes aplausos con que, el Rey Nuestro Señor D. Fernando VI. Sol de las Españas, Fue celebrado el día 1 de Febrero del año de 1747. En que se proclamó su Magestad exaltada al Solio de dos Mundos por la muy noble y muy leal imperial ciudad de México, quien lo dedica a la Reyna N. Señora D^o Maria Barbara Xavier* (México: Imprenta de Nuevo Rezado, 1748).

53 Francisco de la Maza, *La mitología clásica en el arte colonial en México* (Ciudad de México: UNAM, 1968), 192.

54 AHDF, *JFR*, exp. 13, ff. 158-206.



Figura 9. *Altar de los Plateros por la jura de Luis I*

Fuente: Pedro Antonio Avilés, *Celebración que hizo la Illustre Arte de Platero a la Coronación de Nuestro Catholico Rey de las Españas (que Dios guarde) Don Luis Primero*, manuscrito, 1724, Biblioteca Nacional de España.

iba hasta el tercero. Diversas pinturas adornaban los diferentes pisos, las cuales aludían a las glorias del monarca, con inscripciones y poesías, un grupo escultórico de Apolo en lo alto del frontón, así como estatuas de monarcas españoles. Recibió una iluminación de 15 000 luces. No obstante, el elevado costo de este proyecto impidió su realización y se tuvo que recurrir a una perspectiva fingida que cubrió la fachada, como se muestra en un grabado de José Joaquín Fabregat. Castera además estimaba el costo de los adornos de las casas capitulares en 5 500 pesos. Pensemos que el costo total final de toda la festividad fue de 188 571,29 pesos. Entre los agasajos que hizo el ayuntamiento, además de que su tablado y su perspectiva fueron los más grandes y costosos de los tres —10 778,66 pesos frente a 3 000—, a diferencia de las juras anteriores, hubo adornos de las propias casas capitulares —que triplicaron el gasto del tablado, 31 430,56 pesos—, más las luminarias —4 512,7 pesos— y el sarao que se organizó —hasta las cinco de la mañana— con banquete en medio en su edificio, que costó 2 936,3 pesos. También es llamativo el elevado dispendio al alférez real para sus gastos y los refrescos que ofrecía, cuya ayuda de costa ascendió a 10 000 pesos⁵⁵.

La jura de Fernando VII no es solo la última en el virreinato, sino también una de las más significativas, por cuanto en 1808 no solo se vivía una profunda crisis política en la monarquía, sino que en el propio virreinato las ideas autonomistas y nacionalistas estaban en pleno apogeo. De hecho, tuvo lugar el 13 de agosto de 1808, día de san Hipólito, para conmemorar la conquista, y debido a la situación económica se tuvo que limitar el gasto a 33 000 pesos. También en esta ocasión recibió más protagonismo el tablado del ayuntamiento, que costó 3 700 pesos frente a los 1 450 de las casas reales y los 438 de las casas arzobispales⁵⁶.

Conclusiones

Las proclamaciones constituyeron momentos de gran importancia para el lucimiento de los regidores de los cabildos municipales en la monarquía española y para que sus nombres pasaran a la posteridad en las relaciones festivas como encargados de las distintas comisiones de la Junta de Festejos, cuando era visible que ocupaban un lugar destacado en la jerarquía urbana. Además, eran momentos relevantes de sociabilidad, por el privilegio de poder arrendar y ocupar

55 Rodríguez Moya, “Las juras borbónicas”, 70-72

56 AHDF, *JFR*, exp. 31, ff. 262-263.

balcones en los edificios significativos o de organizar banquetes; de aquí se derivaba una parte muy importante de su sueldo, al recibir pagos por ser miembros de alguna comisión, recibir gratificaciones o los despojos del festejo: maderas, tejidos, cera, dulces, bebidas. Las relaciones festivas y la documentación ponen de relieve, por tanto, que de alguna manera el ayuntamiento aprovechaba las proclamaciones para revertir su pérdida de poder, bien exaltando a la propia ciudad y su gobierno en las relaciones festivas, bien aprovechando la ocasión para incrementar su visibilidad social y su patrimonio.

Podemos encontrar diferencias entre la capital del reino, donde la negociación con los legados del rey, la pleitesía a los consejos y el mayor protagonismo regio eran la tónica. El Ayuntamiento de Madrid debía adornar sus casas consistoriales y su plaza para el disfrute del Consejo de Castilla, al que además cumplimentaba con ricos banquetes y refrescos. Los adornos a menudo se alquilaban o se tomaban en préstamo, si bien se procuraba mejorar algunos elementos, como el balcón o la escalera. Por otra parte, se alquilaban balcones en la plaza Mayor, lugar privilegiado para disfrutar de los toros y de los convites. Por supuesto, también conseguían nuevos uniformes y succulentas gratificaciones, cuando no importantes ascensos, tanto por la labor realizada en la organización como por los contactos que los agasajos facilitaban.

En Valencia, por otra parte, como capital de un reino que había perdido sus fueros y se había adaptado al ceremonial castellano, donde no había alférez real, sino regidor decano, el ayuntamiento adquiriría mayor importancia. Su visibilidad social era mayor. Abrían su edificio para que toda la población pudiera contemplar el adorno y la música ofrecida los días de la proclamación; su tablado era el más decorado e importante de los tres que se levantaban, generalmente con una iconografía que defendía su identidad y su idiosincrasia de capital de reino. Por supuesto, también recibían nuevos uniformes, buenas gratificaciones y un gran protagonismo en la procesión cívica.

En la ciudad de México, capital del Virreinato de la Nueva España, también el ayuntamiento organizaba y pagaba, si bien el tablado de las casas reales o el palacio virreinal era el más importante, en tamaño, adornos y costo, pues la figura del virrey lo presidía y elevaba el primer juramento. La excepción fueron las proclamaciones de Carlos IV y Fernando VII, explicable por el mayor protagonismo que estaba adquiriendo el cabildo —dominado por criollos autonomistas— frente al virrey, que en realidad había pasado ya a ser la figura de un gobernador general. También en esta ciudad los mayores dispendios se iban en la indumentaria de los miembros del cabildo, en las ayudas de costa para el alférez real, quien adornaba

sus casas ricamente, ofrecía banquetes y gastaba mucho en su indumentaria. Esta situación cambió de nuevo en las juras de los últimos Borbones, con gastos más notables en los adornos en forma de pantallas. En definitiva, pequeñas, pero significativas diferencias en los modos de visibilizar, socializar y favorecer a los ayuntamientos españoles, tanto a sus miembros como a sus edificios, en una ceremonia y en una época pretendidamente unificadas.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivo

Archivo de la Villa de Madrid (AVM), Madrid – España.

Festejos Reales (FR).

Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF), Ciudad de México – México.

Juras y Funerales de Reyes (JFR).

Archivo Histórico Municipal de Valencia (AHMV), Valencia – España.

Subsección I, clase B, Fiestas Reales (FR).

Libro de Actas del Cabildo de Valencia (LACV).

Libro de Instrumentos (LI).

B. Impresos

Abarca, José Mariano de. *El Sol en León. Solemnes aplausos con que, el Rey Nuestro Señor D. Fernando VI. Sol de las Españas, Fue celebrado el día 1 de Febrero del año de 1747. En que se proclamó su Magestad exaltada al Solio de dos Mundos por la muy noble y muy leal imperial ciudad de México, quien lo dedica a la Reyna N. Señora D^o Maria Barbara Xavier.* México: Imprenta de Nuevo Rezado, 1748.

Noticia de la solemnidad, y Festejos con que ha celebrado Valencia el acto de la Real Proclamacion, y exaltacion al Real Trono del Rey ... Don Fernando Sexto ... en el día 20 de agosto de 1746. Valencia: Viuda de Antonio Bordazar, 1746.

Oller y Bono, Mauro Antonio. *Proclamación del Rey Nuestro Señor Don Carlos III (que Dios guarde) en su fidelísima ciudad de Valencia, presentada al público en esta memoria por Don Mauro Antonio Oller y Bono, regidor perpetuo de esta ciudad, y su comisario en las fiestas.* Valencia: por la viuda de Joseph de Orga, 1759.

Pastor, Jaime. *Relación de las fiestas celebradas en Valencia en los días 19, 20 y 21 de febrero de este año 1789 con motivo de la proclamación del rey nuestro Señor Don Carlos IV.* Valencia: Imprenta de Josef Estevan y Cervera, 1789.

II. Fuentes secundarias

Díaz y Díaz, María del Sol. “Fuentes públicas monumentales del Madrid del siglo XVII”. *Villa de Madrid* 14, n.º 53 (1976): 39-50.

Ferrer Valls, Teresa. “Orígenes y desarrollo de la práctica escénica cortesana: del fasto medieval al teatro áulico en el reinado de Felipe III”. Tesis doctoral, Universitat de València, 1986-1987.

Flores Moscoso, Ángeles. “Protocolo del cabildo secular mexicano en los actos públicos en el siglo XVIII”. En *Actas X Jornadas de Andalucía y América*, coordinado por Bibiano Torres Ramírez, 457-485. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía; Diputación Provincial de Huelva, Patronato Provincial Quinto Centenario, 1992.

García Bernal, Jaime. *El fasto público en la España de los Austrias.* Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

García Felguera, María de los Santos, José Miguel Morán Turina y Fernando Checa Cremades. “Academia, Ayuntamiento e idea del arquitecto en el Madrid del siglo XVIII”. *Villa de Madrid*, n.º 69 (1980): 29-34.

Hernández Benítez, Mauro. “La evolución de un delegado regio. Corregidores de Madrid en los siglos XVII y XVIII”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 61 (1991): 579-606.

Hernández Benítez, Mauro. “Ayuntamientos urbanos, trampolines sociales. Reflexiones sobre las oligarquías locales en la Castilla moderna”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 34, n.º 2 (2004): 91-114. <https://doi.org/10.4000/mcv.1295>

Lira, Salvador. *En el trono, en la tumba y en el cielo. Los Actos de Real Sucesión por la Real Audiencia de México durante la transición dinástica (1665-1725).* Zacatecas: Paradoja Editores, 2023.

Llopis Agelán, Enrique y Héctor García Montero. “Precios y salarios en Madrid, 1680-1800”. *Investigaciones de Historia Económica* 7, n.º 2 (2011): 295-309. <https://doi.org/10.1016/j.ihe.2010.10.002>

Llorens, Margarita y Miguel Ángel Catalá. “Un monumento efímero exponente del ideal de la monarquía del despotismo ilustrado: el de las fiestas de la proclamación de Carlos III en Valencia”. *Traza y Baza, Cuadernos Hispánicos de Simbología, Arte y Literatura*, n.º 8 (1983): 28-35.

Maza, Francisco de la. *La mitología clásica en el arte colonial en México.* Ciudad de México: UNAM, 1968.

- Mínguez, Víctor, Pablo González e Inmaculada Rodríguez.** *La fiesta barroca. El reino de Valencia, 1599-1802.* Castellón: Universitat Jaume I, Consell Social, 2010.
- Mínguez, Víctor, Inmaculada Rodríguez, Juan Chiva y Pablo González.** *La fiesta barroca. La corte del rey, 1555-1808.* Castellón: Universitat Jaume I, 2016.
- Monteagudo Robledo, María Pilar.** “Fiesta real e ideología del poder monárquico en la proclamación de Luis I en Valencia”. En *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, editado por León Carlos Álvarez Santaló y Carmen María Cremades Griñán, 329-337. Murcia: Universidad de Murcia, 1992.
- Monteagudo Robledo, María Pilar.** *El espectáculo del poder. Fiestas reales en la Valencia moderna.* Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1995.
- Navascués, Pedro y Pedro Hurtado.** *La Casa de Ayuntamiento de Madrid.* Madrid: Tecniberia, 1985.
- Río Barredo, María José del.** *Madrid, urbs regia: la capital ceremonial de la monarquía católica.* Madrid: Marcial Pons, 2000.
- Rodríguez Moya, Inmaculada.** “Las juras borbónicas en la Nueva España: arquitecturas efímeras, suntuosidad y gasto”. En *Barroco iberoamericano. Identidades culturales de un imperio*, vol. 2, editado por Carme López Calderón, M.ª Ángeles Fernández Valle e Inmaculada Rodríguez, 57-86. Santiago de Compostela: Andavira Editores, 2013.
- Rodríguez Moya, Inmaculada.** “Rey héroe, monarca triunfal: la proclamación y entrada de Carlos III en Madrid”. En *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*, editado por Miguel Zugasti y Ana Zúñiga Lacruz, 259-287. Castellón: Universitat Jaume I, 2021.
- Salamanca López, Manuel Joaquín.** “Reproducción y renovación de una oligarquía urbana. Los regidores de Madrid en el siglo XVIII”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 56 (1986): 637-682.
- Salamanca López, Manuel Joaquín.** “Perfil del funcionariado madrileño en el siglo XVIII”. En *Madrid, su pasado documental*, coordinado por Juan Carlos Galende Díaz, Susana Cabezas Fontanilla y Nicolás Ávila Seonae, 229-249. Madrid: Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad Complutense, 2015.
- Tateiwa Igarashi, Reiko.** “La oligarquía criolla de la Nueva España y la Corona en el siglo XVII: el Cabildo de la Ciudad de México y la fiesta de San Hipólito”. Tesis doctoral, UNED Madrid, 2015.
- Varela, Eulogio.** *Casa de la Villa de Madrid.* Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 1951.
- Villena, Elvira y Carmen Sáenz de Miera.** “La entrada real de Felipe V en Madrid en 1701”. *Villa de Madrid* 25, n.º 91 (1987): 63-77.
- Zapata Fernández de la Hoz, Teresa.** *La corte de Felipe IV se viste de fiesta: la entrada de Mariana de Austria (1649).* Valencia: Publicaciones de la Universitat de Valencia, 2017.

“Según la posibilidad de los naturales hagan las debidas demostraciones de gracias y regocijos”. Celebraciones en pueblos y aldeas con motivo de la jura del príncipe Luis Fernando (Filipinas, 1712)¹

“According to the Possibility of the Natives, Make the Appropriate Demonstrations of Thanks and Rejoicing”. Celebrations in Towns and Villages on the Occasion of the Swearing-in of Prince Luis Fernando (Philippines, 1712)

“Conforme as possibilidades dos naturais, façam as devidas demonstrações de graças e regozijos”. Celebrações em cidades pequenas e aldeias por ocasião da jura do príncipe Luís Fernando (Filipinas, 1712)

DOI: 10.22380/20274688.2708

Recibido: 24 de octubre del 2023 • Aprobado: 30 de diciembre del 2023



Y. Alexander Narváez²

Universitat Jaume I

ynarvaez@uji.es • <https://orcid.org/0000-0002-0029-8244>

Resumen

Este estudio pretende analizar las celebraciones realizadas en los contextos rurales de Filipinas en 1712, en el caso de las fiestas con motivo de la jura del infante Luis Fernando como príncipe de Asturias en 1709. A la vez que se intenta bosquejar el conjunto

- 1 Este trabajo es posible gracias a las ayudas para contratos predoctorales para la formación de doctores concedidas por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España a través de la Agencia Estatal de Investigación (código de la ayuda: PRE2022-101814). También se enmarca en los proyectos “La recepción artística de la realeza visigoda en la monarquía hispánica (siglos XVI a XIX)” (PID2021-127111NB-I00) e “Imaginario artístico de la Hispania visigoda en los palacios reales del Barroco” (221572.01/1).
- 2 Graduado en Historia por la Universidad de Salamanca. Máster en Historia de América Latina por la Universidad Pablo de Olavide. Cursa el Doctorado en Historia del Arte en la Universitat Jaume I. Sus líneas de investigación se centran en el estudio de las representaciones del poder en festividades y ceremonias en la América española.

de actos llevados a cabo en pequeñas poblaciones, los cuales se alejaron de la pompa acostumbrada en las ciudades virreinales, también se persigue mostrar algunas de las manifestaciones festivas más particulares celebradas en Manila con presencia del universo festivo rural. Finalmente, esta investigación tiene como objetivo secundario destacar aspectos subyacentes en las celebraciones rurales que permiten catalogar dicotomías y similitudes con las fiestas urbanas, todo ello enmarcado en la amplia variedad de estudios de festejos y ceremonias en la América española.

Palabras clave: fiestas rurales, Filipinas, jura, príncipe Luis Fernando

Abstract

This study aims to analyze the celebrations held in rural contexts of the Philippines in 1712, specifically the festivities surrounding the swearing-in of Infante Luis Fernando as Prince of Asturias in 1709. While attempting to outline the array of events in small towns, which diverged from the customary pomp of viceregal cities, it also aims to highlight some of the distinctive festive expressions observed in Manila, blending with the rural celebrations that delineate dichotomies and similarities with urban festivals, within the broader spectrum of studies on festivities and ceremonies in Spanish America.

Keywords: rural festivities, Philippines, royal oath, Prince Luis Fernando

Resumo

Este estudo tem como objetivo analisar as celebrações realizadas nos contextos rurais das Filipinas em 1712, por ocasião da jura do infante Luís Fernando como príncipe de Astúrias em 1709. Ao mesmo tempo, o artigo tenta delinear o conjunto de atos realizados em pequenas cidades, que se afastaram da pompa habitual nas grandes cidades do vice-reino, bem como mostrar alguns dos eventos festivos mais particulares acontecidos em Manila sob a presença do universo festivo rural. Por fim, a pesquisa tem como objetivo secundário destacar aspectos subyacentes às celebrações rurais que nos permitem catalogar diferenças e semelhanças com as urbanas, dentro do marco da ampla variedade de estudos de festas e cerimônias na América espanhola.

Palavras-chave: festas rurais, Filipinas, jura, príncipe Luís Fernando

Introducción

El cambio dinástico que se produjo en los territorios de la monarquía hispánica recién iniciado el siglo XVIII llevaría a que los Borbones, como nueva casa reinante, además de instaurar un programa de reformas en sus dominios, también mantuvieran prácticamente intacto —por lo menos durante las primeras décadas— el aparato simbólico y ritual que los Austrias habían configurado a lo largo de los dos

siglos en que estuvieron en posesión de la Corona³. El ceremonial desarrollado en la España del Barroco sería una de las herramientas pedagógicas más utilizadas por las élites dominantes para implantar su hegemonía, con la que buscaban persuadir a los súbditos de promover el orden jerárquico establecido y apropiarse circunstancialmente de los espacios públicos⁴. Por esta razón, en las ciudades hispanicas, en la medida de sus posibilidades, se llevó a cabo una considerable cantidad de celebraciones, siendo los acontecimientos que afectaban la vida privada de la familia real algunos de los más festejados. Estas celebraciones supusieron un gran despliegue de magnificencia en las ciudades peninsulares y en las capitales virreinales, y fiestas de marcada austeridad en poblaciones más pequeñas y precarias. A lo largo de este artículo se intentará demostrar cómo algunas localidades de población predominantemente indígena y de jurisdicción española en Filipinas recurrieron al ingenio más que al gasto para cumplir con los festejos ordenados desde Madrid.

La metodología utilizada es el estudio de las cartas emitidas por la Real Audiencia y el Cabildo de Manila, en las que se informaba al Consejo de Indias sobre el desarrollo de las celebraciones por la jura del príncipe Luis. Estas fuentes nos ofrecen la posibilidad de contrastar narrativas entre instituciones —muchas veces enfrentadas entre sí—, al mismo tiempo que se desvinculan de posibles exageraciones, frecuentemente presentes en las relaciones de fiestas impresas. En este sentido, se entiende que la descripción de las festividades en los informes institucionales de relaciones de fiestas, ya fuera pormenorizada o con detalles omisos, representara un arma política de gran relevancia, además de la puesta en marcha de lo que Salazar Baena denomina *relato visual* de la fiesta, es decir, la construcción estratégica “de visualidad a partir de la textualidad”⁵.

3 Víctor Manuel Mínguez Cornelles *et al.*, *La fiesta barroca. Los virreinos americanos (1560-1808)* (Castellón de la Plana: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria; Universitat Jaume I, 2012), 64.

4 Justo Cuño, “Ritos y fiestas en la conformación del orden social en Quito en las épocas colonial y republicana (1573-1875)”, *Revista de Indias* 73, n.º 259 (2013): 663-667, <https://doi.org/10.3989/revindias.2013.22>

5 Verónica Salazar Baena, “Relatos visuales en tiempos de crisis: transferencias culturales y apropiaciones políticas en las crónicas festivas”, *Fronteras de la Historia* 26, n.º 2 (2021), <https://doi.org/10.22380/20274688.1401>

La fiesta barroca y la “fiesta rural”

Luis Fernando de Borbón, el futuro rey Luis I, nació en Madrid en agosto de 1707, hijo de Felipe V —sobrino de Carlos II de España— y de María Luisa Gabriela de Saboya. En abril de 1709, con dos años, fue jurado por las Cortes de Castilla como príncipe de Asturias en el monasterio de San Jerónimo el Real de Madrid, pasando de esta manera a ser reconocido oficialmente como el legítimo y futuro heredero de la Corona española. Tras décadas de incertidumbre política, al no haber podido Carlos II engendrar un heredero, y después de una traumática contienda bélica por la sucesión del trono que aún no había llegado a su final, la garantía de continuidad del linaje regio abrió la posibilidad de conseguir tiempos de estabilidad política, social y económica, muy necesaria tras la guerra de Sucesión.

El esperado acontecimiento de la jura del infante conllevaría que se ordenara la celebración de festividades y muestras de júbilo en todos los rincones de los territorios españoles. A raíz de ello, en la actualidad se pueden rastrear textos sobre las fiestas en honor al príncipe llevadas a cabo tanto en ciudades de la España peninsular como en diversas plazas de la América virreinal. Estas celebraciones, según la mayoría de los estudios a los que se tiene acceso hasta el momento, muestran un despliegue de fasto y de ostentación que era habitual en este tipo de acontecimientos⁶. Se trató de la exaltación del poder y de la majestad regia a través del boato y del esplendor, que en todo caso buscó “dominar y subyugar el ánimo colectivo” a través del efectismo⁷. Aunque la fiesta era una eficaz herramienta de control social⁸, también fue una válvula de escape del descontento popular, que sirvió igualmente para apaciguar latentes tensiones sociales.

Se puede afirmar, teniendo en cuenta lo anterior, que la fiesta en los territorios de la América hispánica durante la Edad Moderna cumplió diversas funciones: en primer lugar, sirvió como agente cohesionador de toda la sociedad virreinal;

6 Luis Gordo Peláez, “Querétaro engalanado: identidad, pompa e indumentaria en la aclamación del monarca Felipe V y el príncipe Luis de Borbón (1710)”, *Cuadernos de Arte* 52 (2021), <https://doi.org/10.30827/caug.v52i0.22906>; Gustavo Arboleda, *Historia de Cali* (Cali: Universidad del Valle, 1956), <https://doi.org/10.25100/peu.235>; Eugenia Bridikhina, *Theatrum mundi. Entramados de poder en Charcas colonial* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Plural Editores, 2007), 143-144, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5420>

7 Pilar Cruz Zúñiga, “La fiesta barroca: poder, jerarquía y representación social en Quito, 1776”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 17 (2001): 54.

8 Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español* (Madrid: Akal, 1990).

ricos y pobres, españoles, indios y africanos, vecinos de las ciudades y campesinos, todos tenían cabida para contemplar las tradicionales mascaradas, las moji-gangas y los saraos, o para presenciar la variada y exquisita arquitectura efímera⁹. En segundo lugar, fueron momentos en los cuales las aristocracias, tanto locales como metropolitanas, pudieron hacer alarde de su poder económico y alcance político mediante la exhibición de fastuosidad, ya no solo en lo suntuoso de la misma festividad —que con frecuencia costeaban en gran parte de sus propios bolsillos—, sino en las propias galas y joyas que estas élites lucían durante los actos solemnes o de regocijo ante toda la sociedad local¹⁰. En tercer lugar, las fiestas, dependiendo de su grandiosidad, intentaban hacer un sitio en el mapa político a cada una de las ciudades participantes, en la lucha constante que mantenían entre sí por acumular relevancia de cara a la metrópoli¹¹. En cuarto lugar, en la línea de lo que Ortemberg señala como “los rituales del poder”¹², fueron los momentos en los que se reafirmaba la sumisión de la sociedad en todo su conjunto ante el monarca, especialmente durante celebraciones como juras reales y principescas, nacimientos de infantes, el día del desfile del pendón real o en el desarrollo de exequias regias. Por este motivo, también fueron espacios de renovación del pacto colonial, así como de concesión y negociación de prerrogativas entre las élites locales y la metrópoli¹³.

En la América española, la fiesta barroca se configuró, según Valenzuela Márquez, como un juego de persuasiones en el que la teatralidad de las ceremonias buscaba replicar el aparato de las cortes europeas¹⁴. En esta línea, Pérez Vejo destaca la capacidad que tuvieron las festividades y los actos públicos para mantener la adhesión de los territorios de ultramar a la Corona, siendo herramientas que, por la fascinación que despertaron, tendrían un poder de coerción más eficaz

-
- 9 Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica* (Madrid: Fundación Telefónica, 2023), 595-596; Alejandra Osorio, “La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII”, *Historia Mexicana* 55, n.º 3 (2006): 780.
- 10 Sergio Angeli, “Retratando el microcosmos colonial. Melchor Pérez Holguín y la ‘Entrada del arzobispo virrey Morcillo a Potosí’”, *Atrio*, n.º 17 (2011): 79.
- 11 Tomás Pérez Vejo, *Repúblicas urbanas en una monarquía imperial. Imágenes de ciudades y orden político en la América virreinal* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Planeta Colombiana, 2018), 51.
- 12 Pablo Ortemberg, *Rituales del poder en Lima (1735-1828)* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016), 21-26, <https://doi.org/10.18800/9786124146664>
- 13 John Lynch, *América Latina, entre colonia y nación* (Barcelona: Crítica, 2001).
- 14 Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en el Chile colonial (1609-1709)* (Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Ediciones LOM, 2001), 352.

entre la población que la misma aplicación de la fuerza¹⁵. En los virreinos americanos, por lo tanto, las celebraciones públicas tuvieron una importancia fundamental ante la necesidad de la metrópoli de ejercer su hegemonía cultural y su agenda política. Además, siendo conscientes de la ausencia del monarca en los territorios americanos, su figura se intentó representar reiteradamente en elementos como pinturas o efigies¹⁶, y en símbolos mayestáticos cuasisacros como el sello y el pendón real¹⁷.

Ahora bien, si la fiesta barroca en los territorios hispánicos, aunque por sus rasgos definitorios tuvo un carácter esencialmente urbano, no fue un fenómeno exclusivo de las ciudades. Mínguez arguye que la fiesta en la América virreinal se configuró a partir de una hibridación desigual de las herencias festivas europeas e indígenas, y que fue en los contextos rurales festivos en los cuales “de forma más palpable se evidenciaba el fenómeno del mestizaje plástico y ceremonial”¹⁸. De conformidad con esta afirmación, Farré Vidal sostiene que, lejos de las ciudades, “la presencia de tradiciones prehispánicas estaba mucho más arraigada y esa presencia mistificada era, en realidad, una presencia cotidiana”¹⁹. En este sentido, se podría destacar el papel que desempeñaron los contextos rurales como guardianes de las costumbres y de las tradiciones precolombinas, y aquella diversidad y riqueza multicultural fue utilizada incluso en las mismas fiestas de las grandes ciudades como forma de reivindicación de la variedad de culturas ante la metrópoli²⁰.

15 Pérez Vejo, *Repúblicas urbanas*, 57.

16 Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez Cornelles, “Cultura simbólica y fiestas borbónicas en Nueva Granada. De las exequias de Luis I (1724) a la proclamación de Fernando VII (1808)”, *Revista CS*, n.º 9 (2012): 135, <https://doi.org/10.18046/recs.i9.1204>

17 Julio Alberto Ramírez Barrios, “Mecanismos de persuasión del poder regio en Indias: el recibimiento del sello real en la Real Audiencia y Chancillería de Lima”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2017): 1-4, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71568>; Edgar Rey Sinning, “El pendón real, símbolo del poder monárquico en la Santa Marta colonial”, *Americanía* 7 (2018): 6-10.

18 Víctor Manuel Mínguez Cornelles, “Efímero mestizo”, en *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*, dir. por Miguel León-Portilla (Madrid: Fundación Santillana; Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003), 53.

19 Judith Farré Vidal, *Espacio y tiempo de fiesta en Nueva España (1665-1760)* (Madrid: Iberoamericana, 2013), 31, <https://doi.org/10.31819/9783954872404>

20 José Javier Azanza López, “Fueron teatro las calles de Manila. Máscaras y loas como expresión multiétnica y multicultural (ss. XVII-XIX)”, en *No solo fiesta: estudios sobre el teatro hispánico de los Siglos de Oro*, ed. por Ignacio Pérez Ibáñez y Miguel Zugasti Zugasti (Nueva York: Peter Lang USA, 2022), 50.

La fiesta barroca en Filipinas

Las islas Filipinas, como centro de las posesiones españolas en Asia, fueron los territorios más alejados del control hispano en todo el globo desde su sujeción en el siglo XVI hasta su independencia a finales del siglo XIX. Su administración consistió de una capitanía general con sede en Manila, ciudad que a su vez contaba con Real Audiencia, cabildos civil y eclesiástico, además de otras instituciones presentes en las demás ciudades americanas²¹. Pese a ello, el extenso trayecto que la distanciaba de la metrópoli y lo que se pudiera tardar en actuar con respecto a cualquier peligro inminente hicieron que siempre fuera un dominio con un control permanentemente débil; debido a ello se erigirían grandes fortificaciones como la de Santiago en Manila o gruesas murallas en el puerto de Cavite, de las cuales en la actualidad aún quedan vestigios que así lo atestiguan, y que en definitiva pretendían visibilizar “la fuerza del poder colonial” español ante amenazas tanto internas como externas²². Aun así, las autoridades de las islas fueron conscientes de la fragilidad de su posición y, al igual que en las demás ciudades hispánicas, se ordenaría la celebración de ceremonias y festividades, tanto fijas como ocasionales, con una evidente finalidad persuasiva.

El universo festivo filipino sigue siendo un amplio campo por estudiar, a pesar de que diversas investigaciones han permitido descubrir sus múltiples particularidades. Un ejemplo de ello es el trabajo de Doreen G. Fernández, el cual nos revela el modo en el que los rasgos y las tradiciones de la fiesta y el teatro hispánico se entrecruzan con las manifestaciones nativas para proyectar un modelo festivo muy auténtico, en el cual la participación de los indígenas es indispensable²³. Inmaculada Alva, en su obra sobre el Cabildo de Manila²⁴, hace referencia a los distintos festejos celebrados en la ciudad durante el siglo XVII desde una óptica institucional, así como a los gastos derivados de ellos. En esta línea, Patricio Hidalgo ha analizado el costo derivado de las distintas entradas de gobernadores, ceremonia que

21 Inmaculada Alva Rodríguez, *Vida municipal en Manila (siglos XVI-XVII)* (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1997).

22 Daniel Gomà, “Estructuras militares y control del territorio en la última colonia del imperio. La red de fortificaciones en las Filipinas españolas”, en *Espacios de control y regulación social: ciudad, territorio y poder (siglos XVII-XX)*, ed. por Vicente Casals Costa y Quim Bonastra Tolós (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2014), 248.

23 Doreen G. Fernandez, “*Pompas y Solemnidades*: Church Celebrations in Spanish Manila and the Native Theater”, *Philippine Studies* 34, n.º 4 (1988).

24 Alva, *Vida municipal*.

renovaba el vínculo del archipiélago con el Imperio español²⁵. Por otra parte, Thomas Calvo, José Javier Azanza y Silvia Cazalla ofrecen análisis en los que desvelan la esencia asiática y multicultural intrínseca a las fiestas de la ciudad de Manila²⁶. Por lo tanto, los fastos filipinos representan en la actualidad un ámbito fértil de interpretación, especialmente si se tiene en cuenta el carácter mercantil del archipiélago, lo cual atrajo a diversas *naciones* a participar en su comercio y, por ende, pudo contribuir a enriquecer aún más sus manifestaciones festivas.

En este sentido, es necesario señalar que el Galeón de Manila actuó como el principal centro de la actividad económica y comercial de Filipinas; a pesar de ello, esta ruta comercial no aportó considerables excedentes financieros a las arcas de la capital del archipiélago. Por consiguiente, la celebración de fiestas o solemnidades derivaba casi siempre en problemas para el cabildo, el cual debía solicitar fondos extraordinarios al Consejo de Indias —que frecuentemente eran denegados—, pedir ayuda a los vecinos del municipio, o bien los mismos regidores se veían obligados a aportar capitales de sus propios bolsillos, fenómeno bastante frecuente en los cabildos coloniales²⁷. Así pues, no es difícil imaginar que, si la capital de la gobernación atravesó dificultades económicas para financiar el desarrollo de sus fiestas, las poblaciones más pequeñas del archipiélago, como aldeas y pueblos, no contaron siquiera con fondos destinados exclusivamente para estas actividades. Llegados a este punto, la incógnita que surge es cómo se atrajeron las lealtades de los pobladores de los territorios rurales, si sus fiestas públicas carecían de la magnificencia y el despilfarro con los que sí contaban las ceremonias en las ciudades.

25 Patricio Hidalgo Nuchera, “La entrada de los gobernadores en Manila: el ceremonial y sus costes”, *Revista de Indias* 75, n.º 265 (2015), <https://doi.org/10.3989/revindias.2015.019>

26 Thomas Calvo, “Fiestas y juegos chinos en Manila. Otra forma de acercamiento a la mecánica imperial (siglo XVII)”, en *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, ed. por Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (Zamora: El Colegio de Michoacán; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016); Azanza López, “Fueron teatro”; José Javier Azanza López y Silvia Cazalla Canto, “Arte, emblemática y oratoria sagrada en un festejo filipino del siglo XVII”, en *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*, ed. por Miguel Zugasti y Ana Zúñiga Lacruz (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2021); Silvia Cazalla Canto, “Comenzaron a ser teatro las calles de Manila: máscaras como reflejo del poder de la monarquía hispana (ss. XVII-XVIII)”, en *No solo fiesta: estudios sobre el teatro hispánico de los Siglos de Oro*, ed. por Ignacio Pérez Ibáñez y Miguel Zugasti Zugasti (Nueva York: Peter Lang USA, 2022); Silvia Cazalla Canto, “El rey viva y venza y Manila en su nombre crezca. Máscaras y teatro al servicio de la monarquía española”, en *El arte de la persuasión: la fabricación mítica de la realeza*, ed. por Inmaculada Rodríguez Moya y Eva Calvo (Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2022).

27 Alva, *Vida municipal*, 103.

El papel de lo rural en las fiestas de Manila

En los primeros días del mes de julio de 1711 arribó al puerto de Cavite, en las inmediaciones de Manila, la nao Nuestra Señora del Rosario proveniente del puerto novohispano de Acapulco. A bordo de la embarcación llegó una real cédula con fecha del 2 de mayo de 1709, en la que se comunicaba el juramento del infante Luis Fernando como príncipe de Asturias, en abril de ese mismo año, y se solicitaba a los virreinos la celebración de festejos en honor del heredero al trono²⁸. La carta, que llegó a la capital filipina más de dos años después del suceso, fue leída por el Real Acuerdo de Manila y, como fórmula habitual, fue besada por cada uno de los oidores y su presidente, puesta sobre sus cabezas “como si carta de su rey y señor natural se tratase”, y se enviaron copias al cabildo y a las demás entidades gubernamentales municipales y provinciales de las poblaciones próximas para su cumplimiento²⁹.

En Manila, una vez recibida la noticia, las celebraciones empezaron a organizarse inmediatamente, siendo aprobada para este fin una partida de 2000 pesos³⁰. El cabildo municipal propuso a la Audiencia como fecha de inicio de las fiestas el día 13 de enero de 1712, casi seis meses después de la recepción de la cédula. Durante ese tiempo, cada uno de los regidores tuvo que encargarse de una tarea, entre las que se contaban la contratación de las representaciones teatralizadas, como loas y entremeses para varios días, conseguir la cera para las luminarias, limpiar y engalanar las calles o pintar las casas municipales, entre otras. Los actos preparados en la ciudad se llevaron a cabo de la siguiente manera: el miércoles 13 de enero de 1712 se hizo el pregón de fiestas y en la noche se dispuso de luminarias en las calles acostumbradas, además de mascaradas y escaramuzas. Al día siguiente, el jueves 14, el arzobispo Francisco de la Cuesta celebró una misa pontifical en honor al príncipe, con la asistencia de vecinos ilustres y funcionarios reales, todos vestidos con sus más costosas galas y ricas joyas. Previamente a ello, se organizó un desfile de autoridades civiles y militares, las cuales acompañaron al alférez real, quien, según su función ceremonial, llevaba consigo el pendón real hasta la catedral. Ese mismo día, ya en la tarde, se representó una “muy buena comedia” en la plaza de la capilla mayor. Los días 15 y 16 de enero, viernes y sábado respectivamente, se organizaron corridas de toros en la plaza Mayor y mascaradas en la noche.

28 “Carta de la Audiencia de Manila sobre el príncipe de Asturias”, 2 de mayo de 1709, Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España, sección *Filipinas* (F), 167, N. 34.

29 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, f. 4 v.

30 “Carta del Cabildo secular de Manila sobre juramento del príncipe de Asturias”, AGI, F, 187, N. 20, f. 1 v.

Para el domingo 17, se representaron comedias en la plaza de la capilla mayor. El lunes 18 se organizó una corrida de toros en honor al príncipe y en la noche, nuevamente mascaradas. Finalmente, las fiestas concluyeron el martes 19 de enero con una comedia en la plaza como obsequio para el futuro rey³¹.

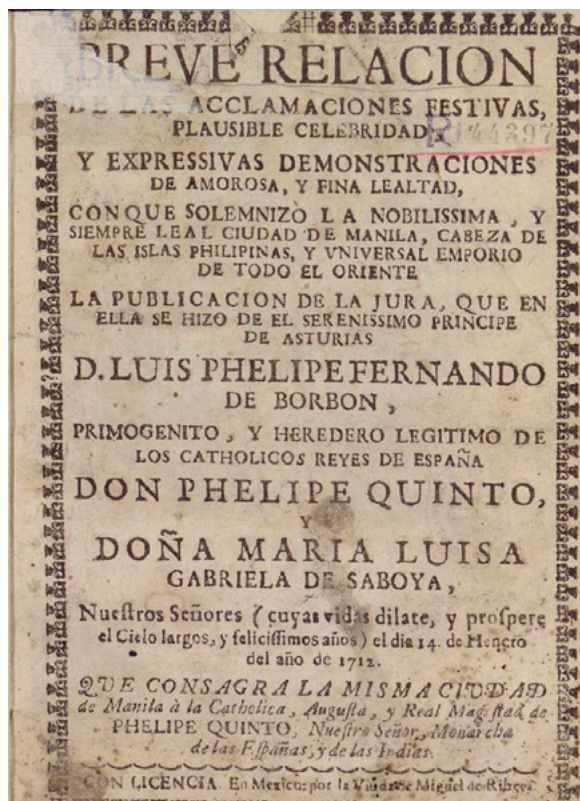


Figura 1. Relación de fiestas celebradas en Manila con motivo de la jura del príncipe Luis Felipe Fernando de Borbón en 1712

Fuente: imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

La misa de acción de gracias fue, indudablemente, el evento más simbólico de todos. Para la mañana del jueves 14 de enero, en la catedral de Manila, se preparó un tablado situado al lado del evangelio, adornado con “ricas colgaduras” y alfombras de terciopelo en el suelo. En este se encontraban dispuestos los retratos del rey Felipe V, la reina María Gabriela y, en medio de ellos, la imagen del “serenísimo”

31 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 21 r.-22 v.

príncipe Luis Fernando. Además, a la representación de la familia real la acompañaban a modo de adorno otras “muy exquisitas pinturas de primorosos pinceles”. Antes de la misa, se hizo la solemne lectura de la real cédula en la que se informaba sobre el juramento del príncipe Luis; posteriormente, el coro de la catedral cantó el *Te Deum laudamus*. Al mismo tiempo, empezó el repique universal de las campanas de la ciudad y las continuas salvas de artillería de un escuadrón dispuesto en la plaza Mayor. Una vez finalizadas, se pronunció “un excelente sermón” por parte del fraile Diego de Gorospe e Irala, obispo de la Nueva Segovia³².

Los preparativos de los júbilos por el juramento principesco, según lo anterior, siguieron un esquema habitual observado también en la mayoría de las ciudades hispánicas para las fiestas de este tipo. Sin embargo, es necesario continuar con el estudio de las cartas remitidas por la Audiencia y el Cabildo de la ciudad al Consejo de Indias para saber hasta qué punto la presencia de los naturales era fundamental para el desarrollo de las fiestas de Manila. Según los testimonios, era necesaria la entrada de indios y mestizos en la ciudad durante algunos de los actos festivos más vistosos. Por ejemplo, el 13 de enero, día del pregón y víspera de fiestas, hizo su entrada en Manila, al atardecer, el tercio de mestizos de Tondo, organizados en cuatro tropas, vestidos de uniforme de gala, todos en caballos ricamente enjaezados y conducidos por el alcalde mayor de su localidad. A su vez, cada uno de los jinetes iba escoltado por seis (indios) lacayos, cada uno de ellos con hachas de cera encendidas, haciendo varias “huelgas de torneos y carreras”, y todo el séquito concurre hasta los balcones del palacio municipal, donde lo esperaban el gobernador y los oidores³³. Para la noche del sábado 16 se reunió a los indios de Tondo y de las aldeas circunvecinas (Parañaque, Malate, Ermita, Dilao, San Miguel, Pandacan, Sampaloc, San Sebastián, Quiapo, Santa Cruz, Rosario y Taguig), quienes hicieron su entrada a la ciudad de Manila junto a dos carros triunfantes: uno de ellos con música y loas, el otro con forma de león y decorado con “diversos animales”, acompañados de varios hombres en “caballos de papel”. Algunos de los individuos que entraron iban en caballos de Castilla, otros iban sobre carabaos³⁴ “enjaezados ridículamente”³⁵. Esta impresionante y singular escena cobró más espectacularidad ante el encendido de luminarias por parte de todos los

32 “Carta del Cabildo secular de Manila sobre juramento del príncipe de Asturias”, AGI, F, 187, N. 20, ff. 4 r.-4 v.

33 “Carta del Cabildo secular de Manila sobre juramento del príncipe de Asturias”, AGI, F, 187, N. 20, f. 4 r.

34 Búfalo de agua filipino.

35 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, f. 30 r.

asistentes, algunas de cera y otras de brea. Los documentos también mencionan que la entrada fue vista y aplaudida por los oidores reunidos en cuerpo de audiencia, sentados en los balcones del palacio municipal y bajo dosel, así como por los miembros de los cabildos civil y eclesiástico. Finalmente, el día 18 de enero hizo su entrada nuevamente el tercio de mestizos en la ciudad, de forma similar a como lo hiciera el día 13 de enero³⁶.

En un estudio reciente, Azanza López pone de manifiesto la importancia del componente indígena y rural en las fiestas de Manila. El autor demuestra cómo, en diversas celebraciones de carácter alegre, los indios de los pueblos vecinos hacían su entrada triunfal en la ciudad, montados en carros y disfrazados. El papel de lo indígena y lo multiétnico no se limitó al elemento festivo, sino que se extendió a lo teatral y artístico, debido a que chinos e indios, “sin perder sus propias señas de identidad cultural, se suman a la exaltación monárquica por medio de los mecanismos y artificios de la fiesta”³⁷. La retórica visual del componente rural en la fiesta urbana —en la que los vistosos trajes se entremezclan con la presencia de vacas y búfalos— converge con el discurso político, dado que se documenta la participación de “reyes asianos”, con las armas de sus naciones, durante el desarrollo de las fiestas en la Manila hispánica³⁸.

La siempre complicada situación económica de Manila no fue obstáculo para la celebración de festividades vistosas y coloridas, que incluyeron mascaradas a la europea impregnadas de una fuerte esencia asiática. En este sentido, Cazalla Canto subraya la importancia de las máscaras filipinas, las cuales actuaron como “auténtica *performance*”, en la que “música, teatro y artes plásticas formaron un único conjunto” que sedujo los sentidos de los asistentes³⁹. Loas, jeroglíficos y poesías muy elaboradas también estuvieron presentes en las fiestas manilenses, con lo que se buscaba promocionar el cosmopolitismo y la multiculturalidad de la ciudad en el contexto hispánico⁴⁰, así como representar su rica cultura visual y emblemática en el marco de los Siglos de Oro⁴¹.

36 “Carta del Cabildo secular de Manila sobre juramento del príncipe de Asturias”, AGI, F, 187, N. 20, f. 2 v.

37 Azanza López, “Fueron teatro”, 50.

38 Azanza López, “Fueron teatro”, 41.

39 Cazalla Canto, “El rey viva y venza”, 458-460.

40 Jorge Mojarro, “Impreso, fiesta y teatro en la ultraperiferia imperial: Manila, 1700-1750”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 92 (2020): 278-279.

41 Azanza López y Cazalla Canto, “Arte, emblemática y oratoria”, 49-55.

Celebraciones en el Parián de Manila y en algunas localidades rurales filipinas

Hacia las provincias y demás poblaciones filipinas de administración española también se remitieron copias de las reales cédulas que informaban acerca de la jura del príncipe y solicitaban su celebración, si bien la ordenanza emitida por la Audiencia de Manila especificaba que cada realidad se ajustase a sus circunstancias económicas, previendo con esto la precaria situación de cada asentamiento. En todo caso, consta que los alcaldes mayores enviaron testimonio jurado a la Real Audiencia de Manila de los festejos realizados en sus localidades, según sus posibilidades, durante los días que se organizaron las diversas celebraciones.

Los actos con motivo de la jura principesca en el Parián o Alcaicería de Manila, aunque al parecer carecieron de un carácter festivo y alegre, contaron con una marcada ceremoniosidad. Para esta ocasión, en el barrio en el que los sangleyes, aparte de residir, también desarrollaban su intensa actividad comercial, se dispuso de tres días de solemnidades durante los que se celebraron los actos en honor al príncipe Luis Fernando. El día señalado para efectuar las principales actividades de fidelidad a la monarquía fue el 18 de enero. El acto más importante preparado para ese día consistió en una misa solemne con lectura de la real cédula, por lo que desde la noche anterior se empezó a encender luminarias y faroles con “varias figuras de diversión” en las calles del Parián, además de disparos de tiros, bombas y repiques de campanas para homenajear al infante. Junto a ello, las calles también se “empavesaron” con diversas colgaduras, mantas y sayas de diversos géneros de telas y colores; no se mencionan características de estos en la documentación, pero se intuye que tuvieron un fuerte carácter chino⁴².

Ya para el día siguiente, el lunes 18 de enero, en la entrada de la iglesia local, se erigió colgado un lienzo con la efigie del príncipe Luis junto a una tela de damasco. Debajo del umbral de la iglesia se preparó el Evangelio dispuesto en un adoquín, elementos que reposaban sobre un tabladillo cubierto de tapetes. En este improvisado tablado también se arregló una mesa cubierta con una sobremesa o tapete bordado, en la que se puso una fuente de plata decorada con un paño de tafetán rojo guarnecido con hilos de oro. Encima de la fuente reposaba una copia de la real cédula de la jura al infante, expedida por la Audiencia, así como otra copia de esta en caracteres chinos. Las autoridades civiles, tanto españolas como sangleyes, y las dignidades eclesiásticas, fueron tomando posición en la iglesia de acuerdo con

42 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 31 r.-32 r.

su estatus y rango antes del inicio de la ceremonia. Los documentos también mencionan la presencia de algunos vecinos —que por el contexto se podría inferir que eran reconocidos comerciantes del barrio—, además de los sangleyes cristianos y el público general. Una vez todos hubieron tomado asiento, el sacerdote que ofició la misa inició el riego con agua bendita a las autoridades mientras se recitaba el *Asperges me*. Tras esto, el escribano público del Parián se dirigió al tabladillo y, luego de hacer las reverencias y genuflexiones correspondientes a la efigie del heredero al trono, empezó a leer en voz alta la real cédula del juramento. Una vez finalizó, se dispusieron a hacer lo mismo el gobernadorcillo y un *bilango*, quienes darían comienzo a la lectura del mismo texto en su lengua nativa⁴³.

En el puerto de Cavite las festividades se realizaron los días 5 y 6 de febrero. El primer día se hizo la lectura del bando por las “calles públicas y acostumbradas” a son de cajas y con pregoneros, y se ordenó a toda persona, sin importar su estado, calidad o condición, disponer de luminarias por las noches en sus viviendas. A través de carta suplicatoria, también se pidió a las iglesias disponer de hachas de fuego y luminarias en sus fachadas, así como dar prolongados repiques de campanas. Para el día siguiente, 6 de febrero, a las nueve de la mañana, se organizó una misa cantada por la salud del príncipe, con la asistencia de religiosos y vecinos del puerto y de extramuros. Antes de la ceremonia religiosa, el escribano del puerto leyó la real cédula del juramento del príncipe Luis Fernando en “altas e inteligibles voces”. Al finalizar la misa, se cantó el habitual *Te Deum laudamus* con toda la solemnidad posible y, posteriormente, se ejecutaron repiques de campanas y un escuadrón formado delante de la iglesia de la localidad disparó sucesivas salvas de artillería⁴⁴.

Según el testimonio del escribano público de la provincia de Camarines, se recibió la copia de la real cédula el 30 de octubre de 1712. Para su cumplimiento, el 17 de diciembre se despacharon varias ordenanzas dirigidas a todos los pueblos de la provincia para que, al día siguiente, asistieran gobernadorcillos, oficiales principales y cabezas de barangay a las “demostraciones de gracias y regocijos” con motivo del juramento. Por ello, se ordenó, por medio de la publicación del bando de la ciudad de Nueva Cáceres, que se dispusieran luminarias durante las noches del 17 al 19 de diciembre. Asimismo, el alcalde mayor de la provincia solicitó la asistencia del arcediano y juez provisor de la catedral de Manila, extendiendo la invitación a toda la clerecía de esa ciudad para que asistieran a los actos, incluidos

43 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 32 r.-33 v.

44 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 33 v.-35 v.

los sacerdotes de Naga, una localidad cercana. El día señalado para el evento de mayor solemnidad fue el 18 de diciembre. Ese día, a las cuatro de la tarde, se alzó y tremoló el pendón real por parte del capitán de guerra y alcalde mayor, paseándolo por las calles principales de la ciudad de Nueva Cáceres, para, una vez acabado el recorrido, devolverlo a las casas reales y subirlo en un tablado preparado para la ocasión, junto a los retratos del rey Felipe V y del príncipe Luis Fernando. Ante dicho tablado, se representaron una loa, tres entremeses en español y, al anochecer, una mascarada, junto al desfile de tres carros. La jornada finalizó con varias loas más, todo llevado a cabo por los naturales de la provincia. A estas demostraciones acudió un numeroso público, aunque fue especialmente llamativa la inasistencia de los sacerdotes de Naga, lo cual fue objeto de rumores y escándalo público⁴⁵.

El capitán general y alcalde mayor de guerra de la provincia de Tayabas, en su informe sobre los actos celebrados en su localidad, daría a conocer la recepción de la copia de la real cédula, así como la descripción de su estrategia para dar mayor impacto visual a los preparativos para tan señalada ocasión. Consistía en reunir el domingo 24 de abril de 1712, en el municipio de Tayabas, a los naturales y principales de los pueblos de Lucban, Sariaya y Tiaong, para juntos celebrar el juramento del príncipe de Asturias. En la víspera de ese día se realizaron el pregón y el desfile de escuadrón, y se dispusieron luminarias en la localidad que, según el testimonio, superaron las 2000⁴⁶. El domingo por la mañana nuevamente desfiló el escuadrón, lo que se hizo tras la celebración de la misa en honor al príncipe, oficiada por un sacerdote de la Orden de los Predicadores. La lectura de la cédula, en castellano y en la lengua nativa, se hizo en un tabladillo dispuesto a tal efecto y “adornado con toda la decencia posible”. Se preparó el retrato del príncipe Luis Fernando debajo de un dosel, ante el cual todos presentaron sus respectivas reverencias. Finalizada la lectura de la cédula, los naturales, en su idioma, exclamaron en altas voces: “Viva nuestro príncipe de las Asturias”; lo repitieron tantas veces que, para continuar con las celebraciones, tuvieron que pedirles hasta en tres ocasiones que cesasen. Una vez concluyeron los vivas, se iniciaron los festejos: inicialmente se llevaron a cabo juegos de patos, para los cuales, aunque los participantes parecían no tener mucha práctica, se esforzaron tanto que fueron objeto de admiración por los asistentes. Incluso el documento menciona que, en una de las carreras, el principal del pueblo de Tayabas, en un momento de júbilo, salió corriendo con una de las cabezas de los patos por las calles del pueblo

45 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 41 r.-44 v.

46 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 45 v.-46 v.

exclamando: “Viva nuestro príncipe”. Como premios para este concurso, al ganador se le otorgaron tributos y servicio personal, y al segundo puesto, un calzón de saya labrado. Posteriormente se dio inicio al juego de estafermo. Más adelante se corrieron parejas, diversión celebrada hasta el anochecer⁴⁷.

Sin embargo, los actos más vistosos tuvieron lugar ya entrada la noche. Inicialmente se dispuso de 2000 luminarias por las calles de Tayabas. Por esas mismas calles, en desfile, los principales de esa localidad salieron en un carro decorado, repleto de luces y con un coro de música, tirado por dos carabaos. El coro incorporaba varias letras a sus canciones, las cuales tenían en común el siguiente estribillo: “O manga maginoo⁴⁸, pueblo de Tayabas, venid al festejo, del príncipe de España”. Acompañando a ese carro iban varios naturales enmascarados y haciendo muestras de alegría. Tras él, otro carro lleno de adornos y luces, esta vez tirado por un carabao y un caballo, avanzaba cantando “Viva también nuestro rey don Felipe Quinto”. Los principales del pueblo de Lucban salieron en otro carro, también decorado e iluminado, tirado por cuatro “severos caballos”, con música y cantando diversas letras con el estribillo: “De Lucban los principales, vienen con alegres furias, a aplaudir y vitorear, al príncipe de las Asturias”. En otro carro salieron los principales de Sariaya y Tiaong, del cual tiraban dos bueyes, desde el que se disparaban arcabuzos al mismo tiempo que cantaban “Viva nuestro príncipe, viva, reine y venza a sus enemigos, nuestro señor el rey Don Felipe Quinto”. Una vez acabado el desfile, siguieron los festejos durante toda esa noche, con bailes y regocijos⁴⁹.

En la provincia Albay y su capital homónima, una vez recibida la cédula, el capitán de guerra y alcalde despachó órdenes hacia los pueblos colindantes, para que el día 15 de enero de 1712 concurrieran hacia la capital los gobernadores y los principales de dichos pueblos, con la finalidad de dar mayor decoro y grandiosidad a los actos. El día más solemne fue el 17 de enero. La tarde de ese día se dispusieron los retratos del rey Felipe V y su hijo, Luis Fernando, bajo dosel y en un tablado preparado para la ocasión en la plaza principal, con “gran pompa y majestad”. Al acto de juramento y lectura de la cédula concurrieron clérigos y ministros de la provincia, así como naturales y españoles residentes en la jurisdicción. Tras los actos solemnes, se paseó el pendón real por las calles públicas de Albay, con aplausos y alegría, y al son de cajas, clarines y chirimías, dando todos “muestras de amor y lealtad a la monarquía”. Al entrar la noche se prepararon

47 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 46 v., 47 r.

48 Del tagalo: señor, rey o soberano.

49 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 45 v.-48 r.

saraos, loas, bailes y entremeses, así como diversos juegos, luminarias y tiros de cohetes, los cuales se dispararon en diferentes momentos de la noche. A la madrugada del día 18 de enero, se celebró la alborada con tiros, clarines, cajas y repiques de campanas. Después, en la iglesia del pueblo, se elevaron los retratos del monarca y el príncipe, para posteriormente celebrarse misa solemne y sermón de acción de gracias. Ese mismo día y al siguiente, el 19, se representaron comedias y otras diversiones y regocijos, los cuales continuaron por ocho días, además de luminarias en las noches y “alegres muestras de entrañable júbilo”⁵⁰.

En la provincia de Laguna de Bay, su alcalde mayor y capitán de guerra expidió órdenes para que los pueblos de la jurisdicción prepararan luminarias durante tres días seguidos, desde el 30 de mayo de 1712. Al igual que en otras localidades, se solicitó su asistencia a los gobernadorcillos, cabezas de barangay, principales y oficiales de guerra de municipios y pueblos próximos, para celebrar danzas, loas, entremeses, caballos y “demás huelgas” en señal de “júbilo y común gozo”, por parte de los habitantes de la provincia. Las vísperas mayores se celebraron el día 30 de mayo, día en el cual se entonaron cánticos con gran solemnidad a cargo de un numeroso grupo de religiosos y principales del pueblo de Bay. También se celebraron juegos de patos y gallos, además de loas, entremeses y danzas en la noche, al igual que luminarias, las cuales se alumbraron “con más esmero que la noche anterior”. Al día siguiente, en acción de gracias, se preparó una misa cantada ejecutada con una gran carga del dramatismo solemne acostumbrado para esas ocasiones, la cual contó nuevamente con la asistencia de numerosos religiosos locales. En la iglesia, sobre un sitial, estaba dispuesto un retrato de Felipe V junto a un evangelio. Previamente a la misa, se hizo lectura de la real cédula en “altas e inteligibles voces” por el alcalde mayor de Bay, para posteriormente ser besada y puesta sobre su cabeza. Más tarde, salió a predicar un bachiller en idioma tagalo y en castellano. Una vez finalizada la misa, salió el pendón real en paseo por las calles del pueblo, para luego regresar a las casas reales, en cuyo frente estaba dispuesto un tablado, ricamente decorado con lienzos y presidido nuevamente por la imagen del rey, ubicado en el sitial, delante del cual se batió tres veces la bandera, en tanto que el público repetía: “Viva nuestro serenísimo príncipe de Asturias don Luis Fernando, sucesor de la Corona de España”; de esta manera, los presentes manifestaban su lealtad y vinculación a la monarquía. Finalizados los actos religiosos, se dio inicio a los tradicionales festejos: loas, danzas, entremeses y juegos de parejas de caballos, los cuales se celebraron hasta la puesta de sol, para posteriormente

50 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 48 v.-50 v.

ejecutarse una loa y tres entremeses hasta las ocho de la noche. A esa hora inician las fiestas y diversiones con danzas, con motivo del juramento del príncipe Luis Fernando⁵¹.

Finalmente, en las localidades de Ilocos y Vigan, el cumplimiento de la cédula se llevó a cabo entre el 13 y el 15 de enero; para ello se reunió a los naturales y habitantes de los pueblos de ambas jurisdicciones. Durante esos días se prepararon corridas de toros, justas y juegos de cañas, mientras en las noches se representaron loas y entremeses en idioma tagalo. El día de mayor solemnidad fue el 14 de enero, jornada durante la cual se celebró una misa de acción de gracias, con la asistencia de todos los naturales y las cabezas de las localidades⁵².

Conclusión

Según lo expuesto en las líneas anteriores, se evidencia la construcción de un puente entre la república de españoles y la de indios a través de la fiesta, que permitió la circulación de significancias, legitimidades y pervivencias entre ambos universos mentales tan dispares. Así pues, la fiesta rural siempre miró a la fiesta urbana por dos motivos: el primero, por la obligación de cumplir con los requerimientos legales que les eran impuestos al ser jurisdicción española, como la lectura de cédula real, la misa solemne, la presencia de la efigie y del pendón real, desfiles, tiros, así como repiques de campana. El segundo motivo fue la necesidad de simular la aparatosidad de las fiestas urbanas, al ser momentos de promoción de las élites locales y cabezas de municipalidad, delante del conjunto de la población local. Sin embargo, existe un tercer motivo en el cual el componente rural, y más concretamente el indígena, fue fundamental: la necesidad de la sociedad que habitaba aldeas y pueblos de escapar de la rutina diaria mediante el esparcimiento en celebraciones en las que, de forma marcada, incidían sus identidades e imaginarios, aun dentro del programa pedagógico que resultó siendo la fiesta barroca en los territorios hispánicos. Finalmente, un aspecto para destacar es el uso de la lengua tagala, fundamental en momentos tan solemnes como fueron la misa de acción de gracias y la lectura de la real cédula, tal como ocurrió en otros territorios de la monarquía hispánica, y que nuevamente sirvió como herramienta cohesionadora de las múltiples culturas que convivían en el archipiélago filipino.

51 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 50 v.-52 v.

52 “Carta de la Audiencia de Manila sobre príncipe de Asturias”, AGI, F, 167, N. 34, ff. 57 v., 58 r.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla – España.

Sección Filipinas (F).

I. Fuentes secundarias

Alva Rodríguez, Inmaculada. *Vida municipal en Manila (siglos XVI-XVII)*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1997.

Angeli, Sergio. “Retratando el microcosmos colonial. Melchor Pérez Holguín y la ‘Entrada del arzobispo virrey Morcillo a Potosí’”. *Atrio*, n.º 17 (2011): 77-90.

Arboleda, Gustavo. *Historia de Cali*. Cali: Biblioteca de la Universidad del Valle, 1956. <https://doi.org/10.25100/peu.235>

Azanza López, José Javier. “Fueron teatro las calles de Manila. Máscaras y loas como expresión multiétnica y multicultural (ss. XVII-XIX)”. En *No solo fiesta: estudios sobre el teatro hispánico de los Siglos de Oro*, editado por Ignacio Pérez Ibáñez y Miguel Zugasti Zugasti, 39-53. Nueva York: Peter Lang USA, 2022.

Azanza López, José Javier y Silvia Cazalla Canto. “Arte, emblemática y oratoria sagrada en un festejo filipino del siglo XVII”. En *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*, editado por Miguel Zugasti y Ana Zúñiga Lacruz, 33-60. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2021.

Bonet Correa, Antonio. *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*. Madrid: Akal, 1990.

Bridikhina, Eugenia. *Theatrum mundi. Entramados de poder en Charcas colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Plural Editores, 2007. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5420>

Calvo, Thomas. “Fiestas y juegos chinos en Manila. Otra forma de acercamiento a la mecánica imperial (siglo XVII)”. En *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, editado por Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque, 297-324. Zamora: El Colegio de Michoacán; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016.

Cazalla Canto, Silvia. “Comenzaron a ser teatro las calles de Manila: máscaras como reflejo del poder de la monarquía hispana (ss. XVII-XVIII)”. En *No solo fiesta: estudios sobre el teatro hispánico de los Siglos de Oro*, editado por Ignacio Pérez Ibáñez y Miguel Zugasti Zugasti, 69-81. Nueva York: Peter Lang USA, 2022.

- Cazalla Canto, Silvia.** “El rey viva y venza y Manila en su nombre crezca. Máscaras y teatro al servicio de la monarquía española”. En *El arte de la persuasión: la fabricación mítica de la realeza*, editado por Inmaculada Rodríguez Moya y Eva Calvo, 451-464. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2022.
- Cruz Zúñiga, Pilar.** “La fiesta barroca: poder, jerarquía y representación social en Quito, 1776”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 17 (2001): 35-60. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i17.287>
- Cuño, Justo.** “Ritos y fiestas en la conformación del orden social en Quito en las épocas colonial y republicana (1573-1875)”. *Revista de Indias* 73 (2013): 663-692. <https://doi.org/10.3989/revindias.2013.22>
- Farré Vidal, Judith.** *Espacio y tiempo de fiesta en Nueva España (1665-1760)*. Madrid: Iberoamericana, 2013. <https://doi.org/10.31819/9783954872404>
- Fernandez, Doreen.** “Pompas y Solemnidades: Church Celebrations in Spanish Manila and the Native Theater”. *Philippine Studies* 34, n.º 4 (1988): 403-426.
- Gomà, Daniel.** “Estructuras militares y control del territorio en la última colonia del imperio. La red de fortificaciones en la Filipinas española”. En *Espacios de control y regulación social: ciudad, territorio y poder (siglos XVII-XX)*, editado por Vicente Casals Costa y Quim Bonastra Tolós, 247-265. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2014.
- Gordo Peláez, Luis.** “Querétaro engalanado: identidad, pompa e indumentaria en la aclamación del monarca Felipe V y el príncipe Luis de Borbón (1710)”. *Cuadernos de Arte* 52 (2021): 121-149. <https://doi.org/10.30827/caug.v52i0.22906>.
- Hidalgo Nuchera, Patricio.** “La entrada de los gobernadores en Manila: el ceremonial y sus costes”. *Revista de Indias* 75, n.º 265 (2015): 615-644. <https://doi.org/10.3989/revindias.2015.019>
- Lynch, John.** *América Latina, entre colonia y nación*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Maravall, Antonio.** *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Fundación Telefónica, 2023.
- Mínguez Cornelles, Víctor Manuel.** “Efímero mestizo”. En *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*, dirigido por Miguel León-Portilla, 49-65. Madrid: Sociedad para la Acción Cultural Exterior, 2003.
- Mínguez Cornelles, Víctor Manuel, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Ternel y Juan Chiva Beltrán.** *La fiesta barroca. Los virreinos americanos (1560-1808)*. Castelló de la Plana: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria; Universitat Jaume I, Servei de Comunicació i Publicacions, 2012.
- Mojarro, Jorge.** “Impreso, fiesta y teatro en la ultraperiferia imperial: Manila, 1700-1750”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 92 (2020): 269-291.

- Ortemberg, Pablo.** *Rituales del poder en Lima (1735-1828)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016. <https://doi.org/10.18800/9786124146664>
- Osorio, Alejandra.** “La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII”. *Historia Mexicana* 55, n.º 3 (2006): 767-831.
- Pérez Vejo, Tomás.** *Repúblicas urbanas en una monarquía imperial. Imágenes de ciudades y orden político en la América virreinal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Planeta Colombiana, 2018.
- Ramírez Barrios, Julio Alberto.** “Mecanismos de persuasión del poder regio en Indias: el recibimiento del sello real en la Real Audiencia y Chancillería de Lima”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2017): 1-34. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71568>
- Rey Sinning, Edgar.** “El pendón real, símbolo del poder monárquico en la Santa Marta colonial”. *Americanía* 7 (2018): 4-32.
- Rodríguez Moya, Inmaculada y Víctor Mínguez Cornelles.** “Cultura simbólica y fiestas borbónicas en Nueva Granada. De las exequias de Luis I (1724) a la proclamación de Fernando VII (1808)”. *Revista CS* 9 (2012): 115-143. <https://doi.org/10.18046/recs.i9.1204>
- Salazar Baena, Verónica.** “Relatos visuales en tiempos de crisis: transferencias culturales y apropiaciones políticas en las crónicas festivas”. *Fronteras de la Historia* 26 (2021): 116-139. <https://doi.org/10.22380/20274688.1401>
- Valenzuela Márquez, Jaime.** *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Ediciones LOM, 2001.

Preparar la fiesta: logística y gestión material en las juras y en las exequias reales en el Nuevo Reino de Granada (siglo XVIII)¹

Preparing the Fete: Logistics and Material Management in Royal Oaths and Funerals in the New Kingdom of Granada in the 18th century

Preparar a festa: logística e gestão material nas juras e exequias reais no Novo Reino de Granada (século XVIII)

DOI: 10.22380/20274688.2800

Recibido: 15 de marzo del 2024 • Aprobado: 6 de agosto del 2024



Julián Andrei Velasco Pedraza²

Investigador independiente

javelasco88@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0001-5563-1895>

Resumen

Las exequias y las proclamaciones de los reyes hispánicos fueron celebraciones fundamentales para la continuidad del poder en los territorios americanos. Principalmente, la historiografía ha abordado estos fenómenos desde sus dimensiones políticas, artísticas y simbólicas. No obstante, su organización y su sustento material son aspectos poco atendidos. Por tal razón, este artículo considera y analiza dichas fiestas desde su engranaje logístico y material como facetas esenciales, sin las cuales la representación simbólica del poder no hubiera sido posible. Se estudian las gestiones previas para planear y costear las festividades, la coordinación de personas e instituciones participantes en la ritualización de los eventos, así como la materialidad del arte efímero infaltable en el duelo y en la exaltación de los monarcas.

Palabras clave: exequias y proclamaciones, organización, materialidad, escenificación, poder monárquico

- 1 Parte de esta investigación se realizó gracias a la beca Jóvenes Investigadores (Convocatoria 525, 2011) de Colciencias (ahora Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación). Algunas de las ideas del texto se expusieron en la Universidad de Sevilla, en el Seminario de Estudios e Investigación Fiesta y Sociedad, el 5 de junio de 2018.
- 2 Candidato a doctor en Historia de El Colegio de Michoacán, México; Historiador de la Universidad Industrial de Santander, Colombia, y maestro en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investiga sobre la historia cultural del derecho y las instituciones de la monarquía hispánica (siglos XVII-XVIII) y sobre las fiestas políticas (siglo XVIII) en el Nuevo Reino de Granada.

Abstract

The funerals and proclamations of Hispanic kings were fundamental celebrations for ensuring the continuity of power in the American territories. While historiography has primarily approached these events from their political, artistic, and symbolic dimensions, aspects related to their organization and material support are often overlooked. This article examines and analyzes these celebrations from the perspectives of logistical and material structure, emphasizing that these facets were essential for the symbolic representation of power. It explores the planning and financing efforts for the festivities, the coordination of participants and institutions involved in the ritualization of the events, and the materiality of ephemeral art, which was crucial in the mourning and exaltation of the monarchs.

Keywords: funerals and proclamations, organization, materiality, staging, monarchical power

Resumo

As exéquias e proclamações dos reis hispânicos foram celebrações fundamentais para a continuidade do poder nos territórios americanos. Principalmente, a historiografia tem abordado esses fenômenos a partir das suas dimensões políticas, artísticas e simbólicas. Porém, sua organização e sustento material são aspectos pouco atendidos. Por esse motivo, este artigo considera e analisa tais festas da perspectiva da sua engrenagem logística e material, como facetas essenciais, sem as quais a representação simbólica do poder não teria sido possível. São estudadas as gestões prévias para o planejamento e o financiamento das festividades, a coordenação das pessoas e instituições participantes na ritualização dos eventos, bem como a materialidade da arte efêmera, imprescindível no luto e na exaltação dos monarcas.

Palavras-chave: exéquias e proclamações, organização, materialidade, encenação, poder monárquico

Introducción

El maestro cordonero Mateo Rico recibió 31 pesos y 4 reales por elaborar 17 borlas de “oro fino y falso” y 32 varas de cordón negro. Los atavíos adornarían cojines forrados con tafetán, damasco y terciopelo. Igualmente, las elegantes telas decorarían las maderas que se organizaban en varios pabellones, se distribuían en tres cuerpos y, en conjunto, armaban una estructura pintada y engalanada por parte de artesanos y sus ayudantes. En ella, aparte de las telas negras colgantes, figuraban bastidores con lemas y poesías en latín y castellano. La construcción poseía cuatro escaleras, las cuales eran custodiadas por estatuas que simulaban ser ministros de armas, mientras se entonaban algunos cantos solemnes. Las paredes del lugar también tendrían colgaduras, cordones y otros adornos de la mejor

hechura posible. Este esfuerzo material se efectuó en Santafé para el túmulo de Carlos III en 1789³.

Considerada con detenimiento la descripción anterior, puede intuirse una nada desdeñable inversión monetaria y laboral. En efecto, para la elaboración del monumento efímero y los adornos que lo rodearon, se gastaron 2 430 pesos y 7 reales⁴ y fue necesaria la participación de múltiples personas con diversas funciones. Los oficiales reales que ordenaron ejecutar las exequias reales y autorizaron su financiamiento, los diputados que se encargaron de todas las gestiones materiales, además de los miembros del clero que oficiaron misas, sermones o cantaron *Te Deum*, hasta los artesanos y otros colaboradores con su trabajo operativo volvieron realidad el simulacro del cuerpo sin vida del monarca. Un acto, unos rituales y una arquitectura efímera que se realizaban en todos los dominios de los reyes hispánicos para sus honras fúnebres.

Al igual que la muerte, el ascenso del nuevo rey merecía sus propias ceremonias, construcciones y celebraciones en los correspondientes actos de jura y proclamación. Tanto las exequias como las exaltaciones al trono real estaban cargadas de fuertes simbolismos políticos que cumplieron varias funciones: representar al rey ausente; jurarle fidelidad para la continuación del vasallaje; reforzar la legitimidad y la posición política de las instituciones, las autoridades y los notables locales, así como transmitir un mensaje político a quienes no participaban como actores principales de estos acontecimientos. De este modo, estructuraban un discurso de fidelidad⁵. Esas celebraciones han sido ampliamente analizadas en la historiografía modernista para Europa y América, abordando especialmente sus dimensiones ceremoniales, artísticas y políticas⁶.

Varios estudios sobre el tema se han enfocado, sobre todo, en las expresiones finales de las exequias y proclamaciones. Se ha prestado especial atención a la descripción e interpretación de los relatos e imágenes de los eventos, así como

3 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, 1789, Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia, sección *Anexo I*, fondo *Historia*, t. 3, ff. 391 r.-419 v.

4 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, AGN, ff. 412 v. y 419 v.

5 Carole Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad: construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)* (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1990), 103.

6 Véase Víctor Mínguez et al., *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808)*, vol. 2, *Triunfos barrocos* (Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2010), 410 y ss.; Víctor Mínguez, “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de ‘La práctica del poder’”, en *Visiones de un imperio en fiesta*, dir. por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2016), 39 y ss.

al análisis de las manifestaciones plásticas y festivas aparejadas. Si bien no suele profundizarse en los aspectos preparatorios de las fiestas, estos son tratados de una u otra manera. En varios trabajos que se acercan globalmente a las festividades, se destacan características organizativas previas o durante la ejecución de las celebraciones. En este sentido, Salvador Lira y María Terán han detallado el proceso de realización y los conflictos que produjo un proyecto innovador para la jura de Carlos IV en México, en tanto que Juan Chiva Beltrán, en el caso de Lima, se ha ocupado del engranaje de los rituales de transición entre Felipe IV y Carlos II⁷.

El reparto de actividades o los gastos de las celebraciones, entre otros rasgos, han sido objeto de indagación, aunque especialmente para las juras borbónicas. Destaca el trabajo de Inmaculada Rodríguez sobre la arquitectura efímera de las juras en Nueva España, en el que detalló los elementos materiales y sus costos, así como los montos totales gastados en las juras de cada rey durante el siglo XVIII⁸. Por otra parte, para el Nuevo Reino puede hablarse del trabajo de Roger Pita, que muestra la importancia de las inversiones monetarias y las dificultades que esto representó, algo similar a lo estudiado por Verónica Salazar, quien aborda las partes preparatorias de la celebración y las inversiones para la promoción social⁹.

A pesar de los trabajos aludidos, más análisis acerca de la logística y la materialidad de exequias y exaltaciones al trono son de especial interés y potencial utilidad para entender estos sucesos. En este orden de ideas, consideramos que, desde un punto de vista material, toda la gestión previa resultaba tan importante como los eventos mismos. Su realización no solo involucraba a autoridades políticas, élites locales, corporaciones o espectadores participantes durante la celebración.

-
- 7 Salvador Lira y María I. Terán Elizondo, "Las juras reales a Carlos IV en la ciudad de México y el proyecto de Ignacio de Castera", *Dieciocho* 46, n.º 2 (2023); Juan Chiva Beltrán, "Días de transición en la Lima barroca. Entre las exequias de Felipe IV y la aclamación de Carlos II (1666)", en *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, vol. 2, coord. por C. López Calderón et al. (Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2013).
 - 8 Inmaculada Rodríguez Moya, "Las juras borbónicas en la Nueva España. Arquitecturas efímeras, suntuosidad y gasto," en *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, vol. 2, coord. por C. López Calderón et al. (Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2013).
 - 9 Roger Pita Pico, *Celebraciones políticas y militares en Colombia: de virreyes y monarcas al santoral de la patria* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2016), 147 y ss., <https://doi.org/10.2307/jj.4845585>; Verónica Salazar Baena, "Fastos monárquicos en el Nuevo Reino de Granada. La imagen del rey y los intereses locales" (tesis doctoral en Societat i Cultura, Universitat de Barcelona, 2013), 143 y ss., 271 y ss. En el caso chileno, algunos aspectos logísticos y de costos se encuentran en Jaime Valenzuela Márquez, *Fiesta, rito y política. Del Chile borbónico al republicano*, Colección Sociedad y Cultura 59 (Santiago de Chile: Dibam, 2014).

Tampoco se trataba únicamente de los rituales legitimadores, su parafernalia y los consecuentes derroches y diversiones. Con la descripción inicial del texto, puede plantearse que detrás de los fastos existía una relevante técnica organizativa, inversión de tiempo, dinero y trabajo, esenciales para llevarlos a cabo.

El presente artículo estudia dimensiones menos atendidas de las celebraciones monárquicas en el Nuevo Reino de Granada. Pretende resaltar y analizar las operaciones logísticas, las diversas participaciones en la organización, el financiamiento y la ejecución, así como la materialidad de las exequias y las proclamaciones durante el siglo XVIII. Partimos de la idea de que los aspectos aludidos eran fundamentales para los eventos, ya que sin ellos no era posible escenificar y visualizar la pedagogía de continuidad del poder regio, ni la proyección y el refuerzo de las jerarquías sociales. Aunque pueda resultar evidente, pero extrañamente desatendido, esto se lograba cuando los notables sacaban sus mejores galas, al recurrir a variadas subvenciones, con la preparación de cada diversión, mediante el trabajo manual para elaborar adornos y construcciones, como también con la labor del cordonero que confeccionaba borlas y cordones para el ajuar del túmulo real.

Sin desconocer la importancia de los trabajos sobre los significados políticos de los rituales y la estética de exequias y exaltaciones, abordamos tres problemas con relación a la logística y la materialidad de aquellos eventos. En primer lugar, la etapa previa requirió una gestión comunicativa y logística variada, puesta en práctica a través de personas y mecanismos para la ordenación del evento, la difusión de la noticia y el reparto de gastos y tareas. Diversas instituciones e individuos participaban de estas actividades e implementaron estrategias ante los problemas que podían representar el alto costo del programa festivo y el reparto de las actividades de este. Por ello, la confluencia de las autoridades y otros actores era indispensable.

En segundo lugar, desfiles, ritos y cualquier acto que contribuyera a solemnizar las celebraciones constituyeron complementos adecuados para llevar el poder al escenario en que se convertía el espacio urbano¹⁰. Edificios y personas, su decoro, los gestos verbales y corporales, el orden y el protocolo de las ceremonias debían ocurrir con el carácter, y en el tiempo y el lugar adecuados. Así, los elementos de una escenificación política a través de la fiesta se conjugaban para configurar

10 Flavia Zelli, “La potenza dell’effimero. Architetture festive e contesto urbano nella Roma secentesca”, *La Rivista di Engramma* 2, n.º 200 (2023): 376; José Jaime García Bernal, *El fasto público en la España de los Austrias* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006), 145, 162 y ss.

un aura de solemnidad¹¹. La coordinación de las corporaciones y las personas era fundamental, y la complejidad dependía del tamaño de las ciudades y las villas. A pesar de ello, en ningún lugar dejaban de procurarse, al máximo, el orden y las piezas indispensables de los festejos gracias a la acción coordinada de los implicados.

Finalmente, las representaciones artísticas y los infaltables divertimentos requerían muchas personas y colaboración en distintos grados, incluso si no se trataba de una celebración de gran amplitud y fastuosidad. Túmulos, tablados, arcos, cercados, adornos, luminarias, entre otros, se materializaban gracias al trabajo manual de maestros, oficiales, artesanos y otros operarios que ejercían distintos oficios, suministraban materiales o cumplían otras actividades. Cada construcción efímera implicaba el quehacer de muchos días y acarreaba gastos importantes, al igual que un banquete o la organización de una diversión. Si bien documentar estas actividades es un reto heurístico (en ocasiones infructuoso), constituye una de las dimensiones más interesantes de estos fenómenos.

Las desiguales circunstancias económicas entre los lugares determinaron la magnitud y la suntuosidad de las exequias y las proclamaciones. Sin importar que las poblaciones fueran poderosas o modestas, se presentaban dificultades. Las fuentes reflejan, precisamente, esa variedad de circunstancias, pues la documentación más abundante tiende a provenir de los lugares más prósperos. El tamaño de las descripciones varía desde varios folios con un detallado informe de las actividades hechas hasta parcas certificaciones. Por su parte, las actas capitulares permiten entender aspectos de la preparación previa. Expedientes de diverso tipo nos hablan de lo pagado en las actividades, mientras los registros visuales son los más escasos¹².

La carencia de extensas relaciones de sucesos en el Nuevo Reino de Granada constituye un interesante vacío¹³. Estos documentos contenían elaboradas descripciones de toda la celebración, las actividades realizadas, los personajes y las

11 Julian A. Velasco Pedraza, "Celebrar el poder: juras y proclamaciones en el Nuevo Reino de Granada, 1747-1812", en *Fiesta, memoria y nación. Ritos, símbolos y discursos, 1573-1830*, ed. por Orián Jiménez Meneses y Juan D. Montoya (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011), 116 y ss.

12 Véase Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez, "Cultura simbólica y fiestas borbónicas en Nueva Granada. De las exequias de Luis I (1724) a la proclamación de Fernando VII (1808)", *CS*, n.º 9 (2012), <https://doi.org/10.18046/recs.i9.1204>

13 Esto contrasta con numerosas y amplias relaciones, algunas con grabados de los túmulos, en México, Guatemala y Lima. En el Nuevo Reino solo se posee para las exequias de Luis I: "Descripción de las exequias de Luis I en Santa Fe", 1726, Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid, España, Mss./2943.

emociones expresadas. Hacían amplio uso de una retórica en la cual la hipérbole en la narración de lo hecho y lo sentido opacaba otros aspectos. No obstante, ofrecen detalles sobre el arte y las actividades puestas en escena, en ocasiones con grabados. La falta de testimonios de este tipo para nuestro caso impuso el desafío no solo de buscar otras fuentes, sino de reinterpretar las ya estudiadas. Además, el arquetipo de la fiesta, fundamentado en la cultura simbólica y los modelos de las celebraciones compartidos desde el siglo XVI, resta algunas dificultades a la fragmentación de la información¹⁴.

En cada una de sus etapas¹⁵ y componentes, la dimensión material resultaba esencial. A través de ella podemos entender acciones, insumos y relaciones sociales dirigidas a concretar una celebración, desde el momento de recepción de la noticia hasta que se determinaba qué hacer con lo sobrante de las obras efímeras. Esto es relevante si tenemos en cuenta que la fiesta barroca pretendía y debía estimular los sentidos en el proceso de escenificación del poder, lo cual solo era posible a través de su materialidad, dándole forma a su representación simbólica¹⁶. En este orden de ideas, a continuación observaremos las dimensiones logística y material transversales y necesarias para ensamblar las exequias y las proclamaciones. No interesa aquí un caso particular, o seguir la cronología de los eventos, tanto como resaltar las acciones involucradas en su preparación y ejecución.

Logística para convocar y costear

La logística de estos eventos comenzaba en la misma corte con la expedición de reales cédulas. Tales documentos viajaban a ciudades y villas del imperio. En el

-
- 14 Con referencia a las principales características de las exequias y las juras, véase: Salvador Lira, *En el trono, en la tumba y en el cielo. Los actos de Real Sucesión por la Real Audiencia de México durante la transición dinástica (1665-1725)* (Zacatecas: Paradoja Editores, 2023), 87-128; María Adelaida Allo Manero y Juan Francisco Esteban Lorente, “El estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos XVI, XVII y XVIII”, *Artigrama*, n.º 19 (2004), https://doi.org/10.26754/ojs_artigrama/artigrama.2004198336; Inmaculada Rodríguez Moya, “Oath Ceremonies in Spain and New Spain in the 18th Century: A Comparative Study of Rituals and Iconography”, *Historia Crítica*, n.º 66 (2017), <https://doi.org/10.7440/histcrit66.2017.01>
- 15 Las celebraciones monárquicas se estructuraron en tres momentos o etapas: las vísperas, los eventos centrales y las diversiones populares. Pita, *Celebraciones políticas*, 56. A este esquema se podría agregar una etapa preparatoria antes de las vísperas.
- 16 Frank Trentmann, “Materiality in the Future of History: Things, Practices, and Politics”, *Journal of British Studies* 48, n.º 2 (2009): 300 y 307, <https://doi.org/10.1086/596123>

Nuevo Reino de Granada, ambas noticias y la obligación de ejecutar honras fúnebres y fiestas reales eran distribuidas a través de los canales oficiales a cada una de las ciudades, aunque a determinados lugares el aviso verbal llegaba antes que el documental. Desde Santafé, con la Real Audiencia o el virrey, se enviaban los despachos directamente a ciertas provincias¹⁷. En cambio, los gobernadores las recibían directamente con la obligación de remitir comunicaciones a cada ayuntamiento de su distrito. Fue en este ámbito local donde hubo una mayor complejidad para la distribución de la noticia y las estrategias para gestionarla.

Mientras que en Santafé la Audiencia y luego el virrey se encargaron de divulgar las malas y las buenas nuevas, en las demás localidades fueron los cabildos. Básicamente, usaron el mismo mecanismo, a saber, una serie de pequeños documentos para avisar a las corporaciones —sobre todo a las comunidades religiosas— y a los vecinos importantes¹⁸. Esos papeles eran denominados billetes, esquelas, cartas, cartas circulares, bandos políticos u oficios. También eran usados para informar a quienes habían sido designados diputados (algunos eran miembros del cabildo, por lo que se enteraban allí mismo) para la organización de los eventos o a aquellos de quienes se requería una participación especial. A su vez, los diputados los implementaban.

Lo anterior ocurría en el ámbito privado. Para la difusión pública y la convocatoria a los eventos, las gestiones eran más complejas. En primer lugar, se ordenaban pregones en la plaza Mayor, al frente de un edificio importante y otras plazas que existieran, en ocasiones aprovechando la concurrencia del día de mercado. Un pregonero era acompañado, según el lugar, por uno o dos individuos que tocaban cajas; a veces se agregaba un clarín u otros instrumentos¹⁹, y raramente la comitiva se remataba con maceros. En Popayán se pregonaba con notoria pompa. Sus cuentas de propios atestiguan el costeo de pregoneros, dos maceros asistentes a los bandos y a cada festividad (política o religiosa), y de quien tocaba el clarín²⁰. Luego

17 Las de las provincias de Neiva, Mariquita, Antioquia y Tunja.

18 El 6 de junio de 1789 el cabildo, de acuerdo con los diputados para las exequias de Carlos III, dispuso “pasar los oficios” a los conventos para que asistieran: “Cabildo del 6 de junio de 1789”, Centro de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente - Archivo Histórico (CIHJMAL-AH), fondo *Cabildo*, t. 35, f. 62 r.

19 En Ibagué, en 1701, la publicación de bandos para las exequias de Carlos II y la jura de Felipe V se acompañó de clarines, trompeta y chirimías.

20 A 4 reales cada macero por bando, y entre 2 y 3 pesos y medio por la asistencia a los días de fiesta; al pregonero, 4 reales y al del clarín, 1 peso por bando. “Quaderno de quatro quantas sueltas con sus comprobantes”, CIHJMAL-AH, fondo *Colonia*, sección *Civil I*, 4dt-Sig. 6077, ff. 4 r.-6 v., ff. 18 r. y 19 r.

del bando, se extendían boletas a los curas párrocos de una jurisdicción para la convocatoria de su feligresía a la jura; y los alcaldes rurales, para el recaudo de los costos repartidos, enviaban boletas a los vecinos correspondientes²¹.

La primera toma de decisiones tenía lugar en el ámbito institucional. En Santafé intervenía el Real Acuerdo y en las capitales de provincia, los gobernadores. No obstante, los cabildos, a veces en sesión abierta²² con los principales vecinos, decidían todo lo concerniente a su ciudad y jurisdicción. Las actas capitulares dan cuenta de las numerosas reuniones dedicadas a discutir y establecer fechas y programas festivos, el reparto de los gastos, ordenar alguna acción o de las minucias del ceremonial. En esas ocasiones los privilegios del oficio de alférez real salían a relucir por haber sido el custodio del pendón real y ejecutor de la proclamación. Solía costear el pendón y el derroche de monedas al público. No obstante, cuando nadie ocupaba el cargo, el alcalde ordinario más antiguo era el llamado a reemplazarlo o se designaba a una especie de alférez real temporal para cumplir con lo requerido en la ceremonia.

A pesar del papel ceremonial y material del alférez real, los principales organizadores de los eventos eran los diputados elegidos por los cabildos. Ellos fueron los responsables de toda la logística de las principales actividades, de las gestiones necesarias, así como de la recaudación del dinero. De acuerdo con el número de actividades, se nombraban más o menos diputados. Normalmente, con uno o dos bastaba, pero para celebraciones grandes y fastuosas se designaban varios encargados para sus componentes. Las ciudades de Popayán y Cali son excelentes ejemplos de ello. En el primer caso, los capitulares decidieron para cada día varias actividades para la jura de Carlos IV, con sus respectivos capitanes y ayudantes, como se muestra en la tabla 1.

21 Julian A. Velasco Pedraza, “La jura de Carlos III en la Villa de San Gil: un aporte documental”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 13, n.º 1 (2008): 211.

22 Por ejemplo, en Medellín, para el nacimiento de Luis I: “Cabildos del 17 y 21 de mayo de 1708”, Archivo Histórico de Medellín (AHM), fondo *Consejo de Medellín*, t. 3, ff. 227 r. y 228 v.; San Gil, para la jura de Carlos III, a la que no asistieron los vecinos: “Documentos de la jura de Carlos III en San Gil”, Archivo General Municipal de San Gil (AGMSG), fondo *Administración Municipal*, C. 3, AMG 014, f. 4 v.; Cali, para la jura de Carlos IV en 1789: Gustavo Arboleda, *Historia de Cali*, vol. 2 (Cali: Universidad del Valle, 1956), 187-188; y Girón en 1790, convocado por el gobernador: documento sin título, AGN, sección *Colonia*, fondo *Cartas de Contrabando*, t. 5, f. 866 v., citado por Pita, *Celebraciones políticas*, 162.

Tabla 1. Reparto de actividades para la jura de Carlos IV en Popayán, 1789²³

Día (enero)	Encargados	Actividad
17	Alférez real - cabildo	Jura. Bando para las luminarias, y colgar colchas y doseles en las calles del paseo del pendón
18	Un capitán y doce ayudantes	Fuegos
19	Casa de Moneda	“[...] lo llenen haciendo las demostraciones que su fidelidad y amor al soberano les dicte”
20	Oficiales reales	Para que “hagan lo mismo”
21	Un capitán y doce ayudantes	Comedia
22	Un capitán y doce ayudantes	Comedia
23	Dos capitanes con once ayudantes	Máscaras y contradanzas
24	Un capitán y siete ayudantes	Corrida de toros
25	Un capitán y siete ayudantes	Corrida de toros
26	Un capitán y siete ayudantes	Corrida de toros
	Un diputado	Para conseguir y llevar los toros
	Los alcaldes de barrio, de la hermandad y pedáneos	Para recaudar la contribución “con arreglo a la lista que se les dará”

Fuente: CIHJMAL-AH, fondo *Cabildo*, t. 35, ff. 27 v.-30 r.

La labor de los diputados era fundamental. No era poca cosa la coordinación de uno o varios días de fiesta. La amplitud de los componentes de la celebración permite destacar los artefactos y las funciones que comúnmente fueron objeto de reparto. Además del ejemplo de la tabla 1, y aunque el abanico de actividades podía ser más amplio, los preparativos de la jura de Fernando VI en Cali (1747) muestran otras funciones: fuegos, luminarias, marchas, mojigangas, juego de cañas, toros, alboradas y comedias²⁴. Una lista de esta índole requería una gestión para cada actividad y costos que podían llegar a sumas elevadas —solo los “fuegos”

23 El reparto se hizo el 22 de septiembre de 1789, mientras que la jura se realizó en enero del siguiente año.

24 Arboleda, *Historia de Cali*, 188-190.

costarían más de 500 pesos—. La distribución de la logística y el costo de todo ello es, quizás, una de las dimensiones más interesantes de la preparación de la fiesta.

El reparto se hacía de varias maneras, no excluyentes, y se determinaban sus fuentes de financiamiento. La primera consistía en que el mismo cabildo comprometía a futuro los propios. El cabildo o los diputados efectuaban las gestiones con un desembolso previo o asumiendo la carga para, posteriormente, solicitar su pago. También el mayordomo de propios desembolsaba cantidades conforme se demandaba o al siguiente año. Durante el siglo XVIII, varios cabildos se quejaron de la falta de caudales para una celebración, por lo que solicitaron al virrey un endeudamiento. Socorro²⁵, Vélez²⁶ y Tunja²⁷ pidieron una partida extra de los propios, pues en su momento resultaban insuficientes. La segunda forma consistía en una distribución entre los vecinos más prestantes o los gremios del lugar. El cabildo encargó a varios individuos asumir un día de fiesta o una actividad en particular (tabla 1, por ejemplo), que debían costear total o parcialmente. Uno de los compromisos más comunes para quienes tuvieran un cargo militar, honorífico o en ejercicio era asumir, de manera voluntaria o por mandato, el ajuar de su escuadrón.

En las grandes ciudades se solía hacer la distribución de ciertas actividades entre gremios. Cada corporación y sus diputados repartían y cobraban el costo internamente. Las sumas faltantes debían ser cubiertas por los responsables. Procedían de dos maneras: recoger previamente los caudales o financiar el costo y después reclamar lo invertido. De cualquier modo, el proceso podía suscitar conflictos entre gremios o en su interior. Un ejemplo de la primera situación fue el roce entre gremios de comerciantes en Santafé en 1789 por la organización de las cobranzas entre mercaderes y pulperos²⁸; y como muestra de lo segundo están los reclamos en el interior del gremio de comerciantes catalanes de Cartagena contra los diputados de la obra, por el costo excesivo de un carro triunfal para la jura de Carlos IV²⁹.

25 “El cabildo del Socorro sobre la jura de Carlos IV”, 1789, AGN, sección *Colonia*, fondo *Milicias y Marina*, t. 112, ff. 800 r.-802 r.

26 En este caso se pedía aprobar un repartimiento entre los vecinos (1789). Documento sin título, AGN, sección *Colonia*, fondo *Impuestos Varios*, t. 17, f. 922 r., citado por Pico, *Celebraciones políticas*, 162.

27 “El cabildo de Tunja pide aprobación de una libranza para la jura de Fernando VII”, 1809, AGN, sección *Colonia*, fondo *Cabildos*, t. 4, ff. 168 r.-171 v.

28 “Contribución para la jura de Carlos III en Santa Fe”, AGN, sección *Colonia*, fondo *Real Audiencia Cundinamarca*, t. 3, ff. 295-297.

29 “Expediente sobre el carro triunfal de los catalanes en la jura de Carlos IV”, Cartagena, 1789, AGN, sección *Colonia*, fondo *Historia Civil*, t. 18, ff. 286-376.

La última manera de organizar y financiar una celebración era el repartimiento de derramas entre los lugares o zonas de una jurisdicción. Cierta modestia económica, así como la dispersión de los vecinos, determinaron que todas las poblaciones de una jurisdicción debían colaborar para una proclamación. Las villas de San Gil y Timaná³⁰ reflejan bien estas circunstancias. En cada una, el cabildo estableció la participación diferenciada de cada poblado con dinero, alguna actividad y personas para un escuadrón militar. Para la jura de Carlos III en San Gil, el costo y las actividades fueron distribuidas entre la villa, las cinco parroquias, una viceparroquia y un sitio que componían su jurisdicción. Cada población tuvo determinados encargos —incluso de pólvora—, aunque ninguna lo practicó puntualmente³¹, y el alcalde partidario de cada lugar hizo los cobros.

Resulta interesante el reparto hecho en Pasto, entre los vecinos de la jurisdicción, para las exequias de Felipe V y la jura de su hijo. En el primer caso, se nombraron varios individuos para el cobro de 550 pesos mediante una derrama. El prorrateo se zonificó. A los alcaldes ordinarios les correspondió la ciudad; al capitán Diego Pérez, su alférez y su sargento, lo concerniente a la compañía de montañeses entre los ríos Guáitara y Mayo; al capitán Salvador David y sus oficiales, lo tocante a la compañía de morenos y pardos en el valle de Taminango; y para la provincia de Los Pastos, a “los cinco capitanes que gobiernan lo militar de ella”³². A este último vecindario se le asignaron 700 pesos para las fiestas de Fernando VI. Los dos capitulares encargados debían hacer “lista secreta de todos los moradores y hacendados [...] y habiendo inquirido noticia de la posibilidad de cada uno con arreglamiento a ella, les asignen las porciones que deberán contribuir para dicho efecto”³³.

En el caso citado, como en otros, hubo dificultades y resistencias para el cobro. A pesar de las situaciones adversas, las quejas y las órdenes para evitar excesivos repartimientos, o la política de las autoridades borbónicas de moderar gastos³⁴, los costos continuaron siendo onerosos, persistió el esquema de financiamiento

30 “Jura de Carlos IV en la villa de Timaná”, 1790, AGN, sección *Anexo I*, fondo *Historia*, t. 3, ff. 559 v.-560 v.

31 “Documentos de la jura de Carlos III en San Gil”, AGMSG, ff. 6 v.-7 v.; Velasco Pedraza, “La jura de Carlos III”, 210-211.

32 “Cabildo del 6 de abril de 1747”, Archivo Histórico de Pasto (AHP), fondo *Cabildo de Pasto*, caja 5, D1, ff. 97 v.-98 r. El documento no deja muy claro si la derrama era para todos los vecinos, para quienes conformaban las milicias, o si el reparto era para los gastos de las compañías.

33 “Cabildo del 15 de junio de 1747”, AHP, *Cabildo de Pasto*, caja 5, D1, entre ff. 104-130. Más de un año después, todavía no se había ejecutado la jura, al parecer por la falta de pagos en las contribuciones. “Cabildo del 29 de agosto de 1748”, AHP, fondo *Cabildo de Pasto*, caja 5, D1, ff. 131 v.-132 r.

34 Pico, *Celebraciones políticas*, 150 y ss.; Rodríguez Moya, “Las juras borbónicas”, 58.

múltiple y las cargas siguieron recayendo en los vecindarios, diputados y alféreces reales. Los esfuerzos monetarios y logísticos eran considerados indispensables para lograr el mayor “lucimiento”, pues se realizaban para dotar de las mejores indumentarias al aparato ceremonial. La fuerza ritual se exhibía en iglesias, plazas, calles y tablados para cumplir la función legitimadora del poder mediante la escenificación y la ostentación³⁵.

Coordinar para escenificar

En el siglo XVIII, los contenidos barrocos de las ceremonias públicas se fueron atenuando. Sin embargo, algunas formas de esa cultura persistieron, en la medida en que eran funcionales para nuevas necesidades políticas³⁶. Uno de los aspectos constitutivos de la fiesta barroca fue la metamorfosis e idealización del espacio urbano mediante la escenificación ceremonial, y la ostentación de los adornos, la arquitectura y los desfiles como exteriorización y refuerzo del orden y las jerarquías sociales³⁷, así como de los sentimientos de los vasallos. Tal despliegue se anclaba en el presupuesto barroco de que algo debía ser percibido para conocerse, otorgándole un papel primordial a los sentidos, especialmente a la vista. En este sentido, Calderón de la Barca expresó: “Y pues lo caduco no/ puede comprender lo eterno,/ y es necesario que para/ venir en conocimiento/ suyo haya un medio visible/ que en el corto caudal nuestro,/ del concepto imaginado/ pase a práctico concepto”³⁸.

Por otro lado, en estas celebraciones, y en otros ámbitos, desempeñó un papel esencial el principio e ideal de *decoro*, el cual obligaba a la correcta y adecuada exteriorización del ser. Los rangos políticos y sociales debían reflejarse en las apariencias, el trato, los gestos y los lugares, en correspondencia con el honor que

35 Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad*; Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder: celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago Chile: Dibam, 2001); Valenzuela Márquez, *Fiesta, rito y política*; Alejandra B. Osorio, *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis* (Nueva York; Basingstoke; Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008); Pablo Ortemberg, *Rituales del poder en Lima, 1735-1828: de la monarquía a la República* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016), <https://doi.org/10.18800/9786124146664>

36 Valenzuela Márquez, *Fiesta, rito y política*, 25-26 y 55; Ortemberg, *Rituales del poder*, 20 y ss.

37 Zelli, “La potencia dell’effimero”; Osorio, *Inventing Lima*, 16; José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (Madrid: Ariel, 1975), 482.

38 Del auto sacramental *Sueños hay que verdad son*, citado por Maravall, *La cultura del Barroco*, 499.

detentaban³⁹. Tanto la pauta de visualidad como el precepto del decoro permiten entender la minucia y el rigor con que se procedía en el orden ceremonial y el lujo en la escenificación de las celebraciones. El “lucimiento” y la “decencia” siempre buscados y aludidos (en los ámbitos individual y corporativo), los requerimientos y los afanes de los notables para vestir sus mejores galas, o los conflictos por los lugares en la iglesia o en los desfiles son reflejo de la práctica y las tensiones generadas por tales criterios. En varios componentes de juras y exequias se aprecian rasgos de la visualidad y el decoro llevados a la práctica.

Si bien las exequias y las proclamaciones conformaban un aparato ceremonial para la transición del poder monárquico (o real sucesión⁴⁰), existían diferencias importantes en su realización. Mientras que las primeras se efectuaban, sobre todo, en un espacio, por poco tiempo y primordialmente con un carácter religioso y litúrgico, las segundas se extendían a distintos lugares de una localidad, cubrían varios días de celebración e implicaban un aparataje ceremonial, artístico y festivo más amplio. A pesar de esto, en ambas se requería toda la solemnidad posible, y su organización, ejecución y financiamiento. Si bien son más escasas las descripciones y otras fuentes relativas a las exequias, en comparación con las de las juras, en las primeras se perciben pocas dificultades a la hora de organizarlas (pero las había), algo más común en las segundas.

Para las exequias de Fernando VI en Ibagué (1760), relucieron tensiones entre el cabildo y el cura de la iglesia parroquial, Juan de Mahecha. Es presumible un roce previo, ya que, al escogerse su iglesia para hacer las honras, Mahecha adoptó una actitud despectiva. Como había mostrado un gesto similar durante la Semana Santa, el cabildo decidió trasladar las exequias al convento de Santo Domingo e inició la convocatoria para asistir a ese templo⁴¹. El mismo día, 6 de julio, convenientemente justificado en la tardanza de las honras fúnebres, el cura convocó al cabildo, los clérigos y el vecindario para ejecutarlas al siguiente día en su iglesia⁴². La estrategia inmediata de los capitulares consistió en una especie de disimulo;

39 Un triunfo de las apariencias y de los comportamientos mostrables: Jaques Revel, “Los usos de la civilidad”, en *Historia de la vida privada: del Renacimiento a la Ilustración*, 3.ª ed., t. 3, ed. por Philippe Ariès y Georges Duby (Madrid: Taurus, 2017), 184-185 y 190; Maravall, *La cultura del Barroco*, 278. También el decoro debía expresarse en las artes, como en la literatura o la poesía, dando a las escenas y los personajes las acciones y apariencias que les correspondían.

40 Lira, *En el trono*, 51.

41 “Cabildo del 6 de julio de 1760”, Archivo Histórico de Ibagué (AHI), fondo *Colonia*, C. 3, f. 66 v.

42 “Cabildo del 6 de julio de 1760”, AHI, f. 47 r.-v.

autorizaron dos funciones, una en cada lugar, para “no concurrir en desprecio en unos casos tan delicados y severos como estos”⁴³.

Al llegar la noticia del deceso real, el signo más evidente sería el luto como forma de exteriorización del duelo, regulado en sus tiempos, personas y signos⁴⁴. Se ordenaba “vestir lutos en demostración del justo sentimiento”, algo demandado con mayor ahínco a las autoridades⁴⁵ y “personas de distinción”⁴⁶. A quienes no podían costear la ropa negra, se les podía mandar el porte de una insignia como “luto o señal de sentimiento por el rey”⁴⁷. Para su expresión pública, las honras y las vísperas centrales ocurrían en el templo principal con la exigencia de coordinación entre el cabildo y el obispo o párroco⁴⁸, o entre ambos cleros (donde los hubiera), para los oficios de misas al difunto, *Te Deum*, responsos, sermón y oración fúnebre. Los costos los asumían los cabildos seculares y eclesiásticos, mientras conventos masculinos y femeninos ideaban sus propias exequias y túmulos⁴⁹.

La correlación de instituciones se demostraba en la obligatoria asistencia corporativa en todo acto público. Cada cuerpo tenía su lugar en la iglesia, los desfiles y los acompañamientos. En Cartagena, para la misa de honras, se convocó al deán y al cabildo eclesiástico, a las comunidades religiosas, “y todo el político y militar de esta república. Diputación del comercio de España y sus individuos”⁵⁰. Como en la década de 1740 el virrey Eslava residía allí, el cabildo pasó a darle el pésame, yendo y viniendo desde el ayuntamiento con maceros vestidos de negro y mazas enlutadas. La tarde anterior, para las vísperas, los capitulares llamaron a “todo el político y militar” para acompañar al virrey “por medio de una vistosa

43 “Cabildo del 20 de mayo de 1760”, AHI, fondo *Colonia*, C. 3, f. 43 r.

44 Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad*, 121-122.

45 “Descripción de las exequias de Luis I en Santa Fe”, BNE, f. 3 v.

46 Manuel Ezequiel Corrales, *Efemérides y anales del estado de Bolívar*, t. 1 (Bogotá: Casa Editorial de J. J. Pérez, 1889), 348 y 346, respectivamente.

47 Para las honras de Carlos II en 1701: “Cabildo del 11 de noviembre de 1701”, AHI, fondo *Colonia*, C. 1, f. 8 r; o una divisa negra para los pobres en Cali para Felipe V y Fernando VI: Arboleda, *Historia de Cali*, 185 y 293, respectivamente, <https://doi.org/10.25100/peu.235>

48 “Cabildo del 7 de enero de 1702”, AHP, fondo *Cabildo de Pasto*, caja 2, D. 1, f. 117 v.; “Relación de las exequias de Felipe V y jura de Fernando VI”, Popayán, 1747, CIHJMAL-AH, fondo *Colonia*, sección *Civil III*, 21-dt-sig. 9648, f. 3 v.

49 “Descripción de las exequias de Luis I en Santa Fe”, BNE, ff. 40 r-123 v.

50 Corrales, *Efemérides*, 346. También para las vísperas de las exequias de Luis I en Santa Fe, se describía la participación de las corporaciones “plebe” y “muchedumbre”. “Descripción de las exequias de Luis I en Santa Fe”, BNE, f. 7 r.

calle que formaban los piquetes destacados de los cuerpos de esta guarnición”, entre la catedral y el palacio del virrey, “con los maceros por delante, y la mayor seriedad que requería tal acto”⁵¹.

Las exequias mencionadas fueron las de Felipe V, programadas para el 19 de diciembre de 1747. Debieron trasladarse al 22 porque el octavario de la Concepción que se practicaba anualmente duró hasta el día 16 y, por esa razón, no alcanzó el tiempo para poner el túmulo en la capilla mayor⁵². No podían efectuarse exequias sin el simulacro del sepulcro del monarca, por modesto que fuera, en virtud de su amplia y antiquísima carga simbólica⁵³. Por ello, era indispensable la coordinación entre las autoridades seculares encargadas de costear la construcción, sus artífices y los clérigos que participaban en la liturgia y en la elaboración de invenciones literarias como parte del ajuar emblemático del túmulo y la iglesia.

El orden ritual era potenciado por estímulos que activaban los sentidos y causaban respuestas emocionales⁵⁴. Los actos más importantes se acompañaban, en el instante preciso, de algún hecho sonoro: las liturgias, con *Te Deum*, responsos o campanas; los bandos, con redoble de caja y salvas; la pólvora al momento de la proclamación, o la música que animaba celebraciones públicas y privadas. Eran recursos persuasivos para los espectadores. Así, varios sonidos solemnizaban determinado momento o generaban un sentir en los presentes. Las campanadas, por ejemplo, eran un código sonoro cotidiano y regulado en carácter, tiempo y número. El día de las exequias, la catedral cartagenera dio las doscientas campanadas debidas a los reyes, al igual que dobles en los nueve días previos, con el efecto de que “habían enseñado a sentir a los vivientes”⁵⁵. El tañido se convertía en “señal de la majestad difunta” o en el inicio de repiques en otras iglesias, conformando una coordinación sonora que transmitía desconsuelo⁵⁶. Si eran tristes en el duelo, durante las fiestas reales se convertían en “festivo repique”⁵⁷, y el efecto lúgubre mutaba en alegría solemne.

51 Corrales, *Efemérides*, 351.

52 Corrales, *Efemérides*, 348.

53 Lira, *En el trono*, 96; Antonio Bonet Correa, “La arquitectura efímera del Barroco en España”, *Norba: Revista de Arte*, n.º 13 (1993): 38.

54 Edward Muir, *Fiesta y rito en la Europa moderna* (Madrid: Editorial Complutense, 2001), XIII y 298; Valenzuela Márquez, *Fiesta, rito y política*, 155; Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder*, 363 y ss.

55 Corrales, *Efemérides*, 351.

56 “Relación de las exequias de Felipe V y jura de Fernando VI”, CIHJMAL-AH, ff. 3 v., 4 r.-v. y 9 r.

57 “Relación de las exequias de Felipe V y jura de Fernando VI”, CIHJMAL-AH, f. 18 v.

Ahora bien, la exaltación de un nuevo soberano también exigía un orden. No se trataba solo de seguir el programa festivo o de las actividades diarias, sino del orden ritual del paseo del pendón y la jura sobre el tablado en la plaza Mayor. Para ese recorrido, el cabildo partía del ayuntamiento a recoger al alférez real a su casa, para que este llevase la insignia regia hasta el tablado principal. Allí subían algunas autoridades, maceros y reyes de armas (que fungían como guardia), y el alférez. Se exhortaba al silencio para pronunciar tres veces la fórmula lingüística que vinculaba a Castilla, las Indias y la propia localidad, y declarar el vasallaje al nuevo rey (proclamación)⁵⁸. Al instante, el pronunciamiento era envuelto por una conjunción de resonancias: repiques, salvas de fusiles o artillería, pólvora, música y los vivas de los espectadores⁵⁹. La densidad sonora era un perfecto oxímoron, un “armonioso ruido” que conmovía los ánimos⁶⁰, cuyo impacto se lograba con la coordinación de todos los emisores.

Los rituales y sus complementos, como teatralización del poder, tenían en plazas y calles su escenario⁶¹. El espacio urbano sufría una metamorfosis durante la fiesta, gracias a los esfuerzos de corporaciones y vecinos para su arreglo. Después de haber sido limpiados e incluso pintados, los edificios se disfrazaban con colgaduras y coloridos adornos, las calles se barrían o se componían, y las noches se iluminaban con antorchas, velas y fogatas. Estos eran requisitos indispensables de toda celebración y de las primeras órdenes de los bandos; se destacaban las luminarias que transformaban las noches de las localidades. Su obligatoriedad era marcada, especialmente, por multas a quien incumpliera con la limpieza y la iluminación de su casa, o con la asistencia a los eventos. Además, las construcciones efímeras y los espacios interiores eran acondicionados con el mejor boato luctuoso o festivo. Todos estos elementos recargaban el espacio simbólico que era el centro de la ciudad con un ingrediente extraordinario.

Sin lugar a dudas, una de las modificaciones más relevantes de la plaza fueron el arte efímero y sus adornos. Pese a no ser las únicas, destacaban tablados

.....
58 Julian A. Velasco Pedraza, “Plasmar la lealtad. Imágenes del arte efímero en la proclamación de Fernando VII en la villa de San Bartolomé de Honda (1808)”, en *El imperio de lo visual. Imágenes, palabra y representación*, ed. por Roberto Domínguez Cáceres y Víctor Gayol (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2018), 244.

59 “Jura de Carlos IV en la villa del Socorro”, 1790, AGN, sección *Colonia*, fondo *Milicias y Marina*, t. 119, f. 1003 r.; “Jura de Carlos IV en Panamá”, 1790, AGN, sección *Colonia*, fondo *Policía*, t. 4, f. 164 r.

60 “Jura de Fernando VII en Pamplona”, 1808, AGN, sección *Colonia*, fondo *Milicias y Marina*, t. 77, f. 425 v.

61 Reyes Escalera Pérez, *El arte de lo efímero*, vol. 1, *La fiesta en las ciudades* (Málaga: Prensa Malagueña, 2007), 16; Zelli, “La potencia dell’effimero”.

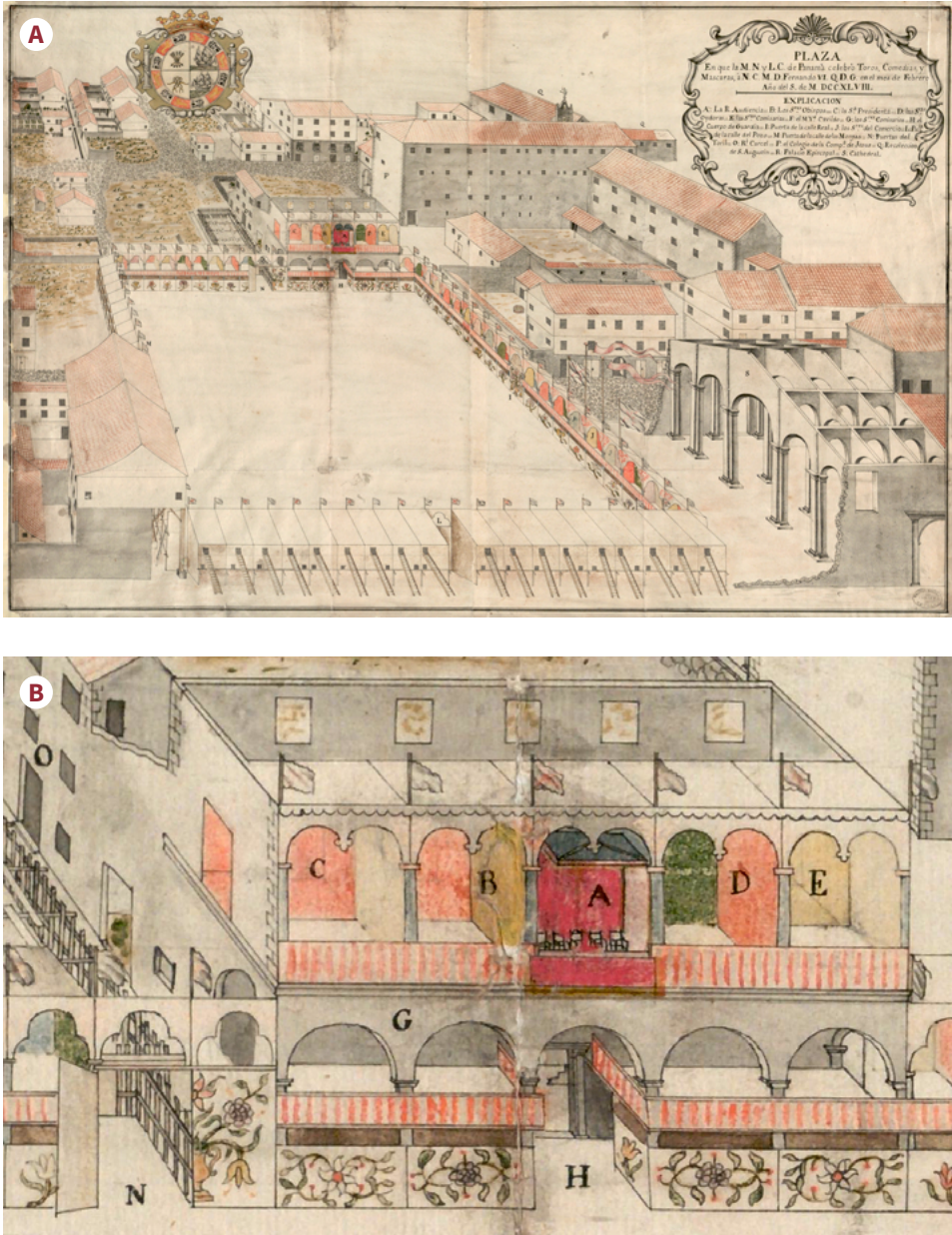


Figura 1. A) Plaza de la ciudad de Panamá para la jura de Fernando VI, 1748;
 B) detalle del balcón y adornos de la plaza de la ciudad de Panamá.

Fuente: Archivo General de Indias (AGI), fondo *MP-Panamá*, 144.

y cercados como espacios multifuncionales. Un dibujo de la plaza Mayor de Panamá (figura 1) muestra una amplia estructura para la corrida de toros y otras diversiones durante la jura de 1748. Allí, además del espacio distribuido y jerarquizado para las corporaciones (según su cartela), se admira en el detalle que la obra posee cenefas, flores pintadas, gallardetes y banderas de diversos tamaños. A esto debemos agregar los balcones de las casas del cabildo y la del alférez real, adornados con colgaduras de terciopelo y damasco⁶². La figura panameña nos ayuda a imaginar, aunque de menor tamaño y lujo, el cercado hecho en la villa de San Gil en 1760. Para tres días de toros se mandó “guarnecer” la plaza y adornarla con una cenefa pintada de azul y verde cuyos lienzos midieron 694 varas⁶³.

Este tipo de arquitectura temporal fue uno de los principales factores que convirtieron a las poblaciones en escenarios festivos. No obstante, requerían una disposición previa en la que intervenían corporaciones, vecinos importantes, e incluso cualquier habitante del espacio urbano. La operación de ese cambio implicaba significativos y numerosos esfuerzos materiales, ya que el arte temporal y la preparación de diversiones conllevaban la labor de artesanos, diversos trabajadores y la inversión de capitales. Era la materialidad de ese arte la que permitía el deleite y la diversión.

Materialidad: deleitar y divertir

El arte efímero como elemento esencial de la fiesta barroca cumplió un papel fundamental en la pedagogía del poder. Se manifestaba de múltiples maneras, según la presencia, la variedad y la maestría de los artesanos locales. Túmulos, tablados, altares, carros triunfales y artefactos pirotécnicos se dirigían a sorprender los sentidos y los ánimos de los espectadores⁶⁴. A pesar de que se han resaltado la riqueza de detalles y los significados artísticos de esas obras, también es interesante abordar la materialidad que las constituía, en dos sentidos. Por un lado, el trabajo requerido para cada construcción y los adornos y, por otro, la serie de insumos materiales usados. Esto resulta fundamental si consideramos que la materialidad no solo es producto y reflejo de la política, sino que contribuye a darle forma⁶⁵, al

62 “Jura de Fernando VI en Panamá”, 1748, AGN, sección *Colonia*, fondo *Milicias y Marina*, t. 47, f. 652 v.

63 “Documentos de la jura de Carlos III en San Gil”, AGMSG, ff. 6 r. y 12 r.

64 Bonet Correa, “La arquitectura efímera”, 23 y 27.

65 Trentmann, “Materiality”, 307.

igual que el arte efímero operaba como transmisor de ideas⁶⁶, al modo barroco calderoniano.

Ante cierta limitación en descripciones detalladas e iconografía sobre el arte efímero en el Nuevo Reino de Granada, relatos locales, actas de cabildo y cuentas de gastos nos acercan a algunas características materiales de túmulos, tablados o carros triunfales. Igualmente, nos permiten comprender que la concreción de esas muestras artísticas resultaba de su naturaleza participativa, para lo que confluían autoridades, diputados, artesanos y ayudantes⁶⁷. Por una suerte de analogía metodológica podemos relacionar las cuentas del túmulo de Carlos III en Santafé que detallan sus componentes con la descripción y la imagen del catafalco de Luis I (figura 2) en la misma ciudad, que ayuda a imaginar la disposición y la apariencia de estas arquitecturas. Según la documentación consultada, para llevarlas a cabo, los diputados realizaban acuerdos verbales para la compra de materiales u objetos⁶⁸, el trabajo constructivo y la hechura de piezas artísticas (visuales, literarias y sonoras).

Entre los insumos indispensables y más usados se encontraban la madera y las telas. La primera era la materia prima por excelencia del arte efímero, pues con ella se elaboraban las estructuras internas y externas de túmulos, tablados y carros triunfales. Siempre se requerían importantes cantidades de tablas de diversos tamaños, cortadas de varias maneras. Para su fabricación y montaje se contrataba a maestros carpinteros, quienes a veces debían encargarse de la mayor parte del trabajo del túmulo. De esto da cuenta la labor del maestro carpintero Francisco Guevara y Espinoza, a quien se le pagaron 700 pesos⁶⁹. Guevara había recibido el pago por adelantado y se había obligado a la “fábrica del túmulo” con tareas precisas para:

la total formación del esqueleto, armamento, reyes de armas, hacheros para las luces, lienzos clavados, o cosidos, y todo lo necesario de sastrería, costo de armar, desarmar, y colocar a donde se destinen las piezas, maderas, y tablazón concluido

66 Pamela H. Smith *et al.*, “The Matter of Ephemeral Art: Craft, Spectacle, and Power in Early Modern Europe”, *Renaissance Quarterly* 73, n.º 1 (2020): 84, <https://doi.org/10.1017/rqx.2019.496>

67 En sentido similar a lo afirmado por Smith: “Ephemeral art also provides an opportunity to interrogate the performative nature and co-creation of artworks”. Smith *et al.*, “The Matter”, 81-82.

68 Sería interesante la exploración de registros notariales para documentar si se suscribían contratos para algunas de estas tareas o compras de materiales.

69 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, AGN, f. 412 r. Recordemos que el costo total del túmulo fueron 2430 pesos y 7 reales.

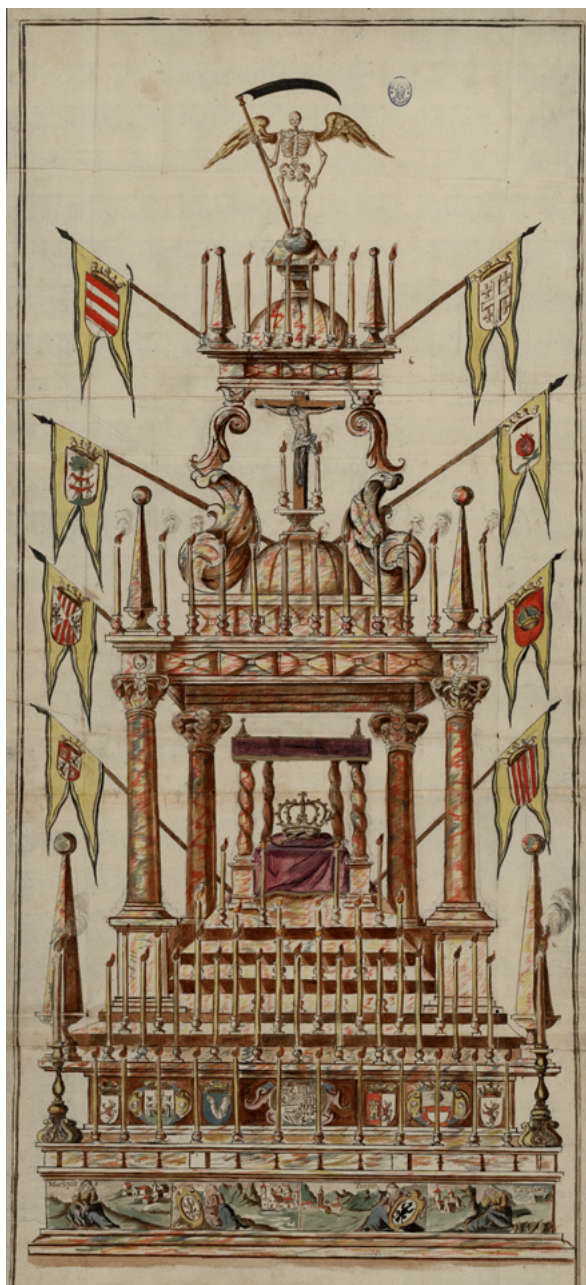


Figura 2. Túmulo para las exequias de Luis I en Santafé, 1725

Fuente: "Descripción de las exequias de Luis I en Santa Fe", BNE, f. 5 bis.

el funeral, costura de paños negros, y encarnados para los suelos, cortinajes, colcha, cojín, y pabellón [...] mas no son de mi cargo los géneros para pabellón, cojín, colcha, cortinaje, cera, pintar, y música.⁷⁰

Cuando el maestro Espinoza entregó los materiales después de las honras, se detallaron algunos componentes. El esqueleto se había hecho con vigas, tablas dobles y sencillas, y varios tipos de clavos; el “vestido” de la estructura y sus seis cuerpos se armaron con bastidores, barandas, alcayatas, columnas, cornisas, sobatabancos, copas, pirámides, escudos de armas, escaleras, estatuas, sillas, cojines y otros objetos; además, se mencionaron, entre otros, paños, borlas e hilos que sirvieron para enlutar el túmulo, el presbiterio y las paredes de la iglesia⁷¹. Aunque no se aluda a otros tipos de labores menos engorrosas como la pintura, se puede inferir que la carpintería y el montaje requirieron varios asistentes.

El segundo recurso más importante en cuanto a uso y costos fueron las cantidades y los tipos de telas. En lo precedente se nota su reiterada mención, ya que su potencial plástico y cromático era aprovechado de diversas formas en paños, colgadas, sillas, cojines, pabellones y vestimentas. La perseguida elegancia se logró gracias a la variedad de textiles que se podían encontrar en Santafé y Honda. Entre los pagos del túmulo se encuentran 578 pesos a don Juan de Uricoechea por géneros aportados: seda, seda torcida, damasco, valenciana y tafetán, en su mayoría negras. En la misma cuenta se hablaba de galones de oro (tejido para adornos)⁷², y se pagó a otras personas por terciopelo, franela, lanilla, gaza y galón de oro falso. Varias de esas telas tendrían ornatos adicionales como flecos, borlas y brocados que, a veces, se confeccionaban para la ocasión.

Si bien ya se puede imaginar el boato textil de un túmulo con unos 15 metros de altura⁷³, esto no era suficiente. Las edificaciones temporales solían recargarse con pinturas alegóricas y versos en latín y castellano para la ocasión, convirtiéndose en soportes simbólicos y “arquitecturas parlantes”⁷⁴. Para las exequias de Luis I se montó un amplio programa iconográfico basado en la fábula de Phósphoro y Héspero, con emblemas, jeroglíficos y epigramas distribuidos en dieciséis

70 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, AGN, f. 394 r.

71 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, AGN, f. 409 v.

72 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, AGN, f. 397 r.

73 El túmulo de Luis I tenía 18 varas. “Descripción de las exequias de Luis I en Santa Fe”, BNE, f. 3 v.

74 Bonet Correa, “La arquitectura efímera”, 40.

tablas⁷⁵. Estas representaciones visuales se encomendaban a talleres de pintores, como en 1789 al de Bernardo Antonio Portugala, quien devengó 150 pesos “por el trabajo, materiales y oficiales de pintura del túmulo y sus adherentes”⁷⁶. Por otro lado, las invenciones literarias eran escritas sobre todo por clérigos que no recibían poco. Consta habersele pagado 12 pesos por diez poesías castellanas; y por poemas latinos, 26 y 25 pesos a dos personas más.

No debe olvidarse que los días exequiales tenían múltiples componentes litúrgicos. Para las vísperas y las honras, se costearon misas para el alma del difunto monarca (112 pesos), cantos por parte de músicos (50 pesos) y repiques de campanas de dos días (8 pesos). Incluso, dos soldados recibieron un pago por resguardar el túmulo. Finalmente, parte de los gastos se invertían en cera con la que se elaboraban distintos tipos de luminarias, como las 1 200 que se usaron para el túmulo de Luis I durante dos días (figura 2).

Los tablados eran a las juras lo que los túmulos a las exequias. Fueron una especie de tarimas bien dispuestas y adornadas que constituían, como vimos, el lugar central de la proclamación. Las descripciones de las fiestas mencionan, sin mucho detalle, el colorido, la ostentación y el adorno de los tablados. El de Popayán de 1747 era descrito como amplio, con doce escalones espaciosos, cubierto con alfombras y frontispicios, vivos colores e “ingeniosos tejidos” que acompañaban “preciosas colgaduras y otros esquiticos adornos de pinturas e invenciones históricas”⁷⁷. En el caso de Honda en 1808, existen unas bellas imágenes en las se puede admirar ese tipo de pinturas e invenciones, además de las esculturas alegóricas que rodeaban al monarca⁷⁸.

La villa de San Gil dispuso el cercado de su plaza y el tablado en 1760. El levantamiento de ambos, sus balcones, el “cielo del tablado” y la elaboración de los adornos necesitaron el trabajo permanente de cinco personas, durante sesenta días, bajo la dirección del diputado Juan Tromera. Las cuentas que presentó evidencian la materialidad de la construcción: 150 cañas y otros insumos se llevaron a la plaza a lomo de mula y se cortaron con dos cuchillos convertidos en improvisadas sierras. En el ensamblado se usaron 200 tachuelas y se lo forró con lienzo adherido con

75 “Descripción de las exequias de Luis I en Santa Fe”, BNE. Tenía dieciséis pinturas con epigramas (ff. 9 r.-16 v.), cuatro pinturas y elogios de las cuatro partes del mundo (ff. 17 r.-19 v.), cuatro sonetos, siete jeroglíficos y otras invenciones literarias (ff. 20 r.-27 v.).

76 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, AGN, f. 400 r. No constan los temas plasmados.

77 “Relación de las exequias de Felipe V y jura de Fernando VI”, CIHJMAL-AH, f. 16 r.

78 Las imágenes y su estudio en: Velasco Pedraza, “Plasmar la lealtad”, 253 y ss.

engrudo hecho de harina. Luego, las 694 varas de lienzo se pintaron de azul (añil) y verde (cardenillo), mientras otras telas como platilla y sarga quizás adornaron el tablado o su techo. También se usaron puertas, “arañas” (lámparas), candeleros y gallardetes. El costo total del trabajo y los materiales fue de 324 pesos y 7 reales⁷⁹.

El resultado puede ser parcialmente imaginable con la descripción del tablado de la siguiente jura (1790), el cual estaba “vistosamente vestido, de diez varas en alto, con mucha tapicería, y espejería, que remataba en chapitel que cerraban las armas reales encima una Corona Imperial, y un gallardete, todo deleitable a la vista”⁸⁰. Una vez que estas construcciones cumplían su función, eran desmanteladas y entregadas a la institución que las había financiado. No significaba que fueran desechadas, ya que se conservaban materiales para ser reutilizados en obras similares, especialmente la madera, o eran rematados para recuperar parte de la inversión⁸¹—aunque en casi todos los casos no sabemos la suerte que corrieron—. Los materiales del túmulo de Carlos III se depositaron en la Real Audiencia y algunos objetos en el palacio del virrey⁸², mientras que los de su jura en San Gil se entregaron al cabildo.

Conclusiones

Las representaciones sobre el poder real, el tránsito al otro mundo y de un rey a otro tenían sus más fuertes y vivas expresiones en exequias y proclamaciones. Como ceremonias públicas que pretendían transmitir y reforzar mensajes políticos, eran acompañadas de un aparato simbólico y lúdico que garantizaba esa comunicación. No obstante, todo esto solo era posible con la amplia y compleja logística que desarrollaban múltiples actores sociales para las festividades, su coordinación y financiación. Lo expuesto nos lleva a pensar en un mayor alcance, complejidad social y material de las fiestas políticas, en relación con lo estudiado hasta ahora. De tal modo, el diseño del programa festivo, pero sobre todo la

79 “Documentos de la jura de Carlos III en San Gil”, AGMSG, ff. 11 v.-12 r.

80 “Jura de Carlos IV en la villa de San Gil”, 1790, AGN, sección *Colonia*, fondo *Milicias y Marina*, t. 108, f. 383 v.

81 De lo sobrante de las exequias de Carlos II en Santa Fe (1703): “Consulta sobre venta objetos exequias del Rey Carlos II”, AGN, sección *Colonia*, fondo *Miscelánea*, t. 130, ff. 594-595; de la madera del túmulo de Carlos III (1789): “Cabildo del 14 de julio de 1789”, CIHJMAL-AH, fondo *Cabildo*, t. 35, f. 71 v.

82 “Diligencias y gastos hechos en el funeral de Carlos III”, AGN, f. 409 v.

distribución y el cobro de sus costos resultaban ineludibles para la realización de los eventos, en los cuales, voluntaria o involuntariamente, los aportes de diputados y vecinos prestantes eran esenciales.

Durante las celebraciones, la armonización de autoridades seculares y eclesiásticas era necesaria, especialmente para las exequias. De esta manera, la articulación de instituciones y personas en la misma ejecución era indispensable para lograr el obligado orden ritual y los complementos (en tiempo, lugar y forma) que solemnizaban y, al mismo tiempo, pretendían un impacto sensorial y emocional. A tal efecto contribuía el arte efímero. Su doble función ritual (el lugar adecuado para una ceremonia) y plástica requería una coordinación y la participación de varias personas para su construcción. Sus dimensiones materiales dejan ver las inversiones de tiempo, dinero y trabajo necesarias para cumplir aquellas funciones. Sin lugar a dudas, todas esas dimensiones logísticas y tangibles eran condiciones tan importantes para la representación y la escenificación del poder como sus aspectos simbólicos.

El enfoque en la materialidad permitió considerar dimensiones adicionales a las meramente políticas y ceremoniales. Tal perspectiva resultó de interés en razón de la escasez de amplias descripciones de las celebraciones. Esto impulsó una indagación heurística y metodológica que desembocó en el conocimiento de prácticas sociales de variadas instituciones e individuos, la cual profundiza en el conocimiento de la arquitectura de la fiesta. Así, atender a las dimensiones materiales que manifestaban y daban forma, y viceversa, a representaciones políticas es una vía necesaria para comprender la sociedad virreinal.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla – España.

Fondo MP-Panamá.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá – Colombia.

Sección Colonia

Fondo Cabildos.

Fondo Historia.

Fondo Historia Civil.

Fondo Milicias y Marina.

Fondo Miscelánea.
 Fondo Policía.
 Fondo Real Audiencia.
 Sección Anexo I
 Fondo Historia.

Archivo General Municipal de San Gil (AGMSG), San Gil – Colombia.

Fondo Administración Municipal.

Archivo Histórico de Ibagué (AHI), Ibagué – Colombia.

Fondo Colonia.

Archivo Histórico de Medellín (AHM), Medellín – Colombia.

Fondo Consejo.

Archivo Histórico de Pasto (AHP), Pasto – Colombia.

Fondo Cabildo de Pasto.

Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid – España.

Centro de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente – Archivo Histórico (CIHJMAL-AH), Popayán - Colombia.

Fondo Cabildo.

Fondo Colonia.

Secciones Civil I y Civil III.

II. Fuentes secundarias

Allo Manero, María Adelaida y Juan Francisco Esteban Lorente. “El estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos XVI, XVII y XVIII”. *Artigrama*, n.º 19 (2004): 39-94. https://doi.org/10.26754/ojs_artigrama/artigrama.2004198336

Arboleda, Gustavo. *Historia de Cali*. Vol. 2. Cali: Universidad del Valle, 1956. <https://doi.org/10.25100/peu.235>

Bonet Correa, Antonio. “La arquitectura efímera del Barroco en España”. *Norba: Revista de Arte*, n.º 13 (1993): 23-70.

Chiva Beltrán, Juan. “Días de transición en la Lima barroca. Entre las exequias de Felipe IV y la aclamación de Carlos II (1666)”. En *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, vol. 2, coordinado por C. López Calderón, María A. Fernández Valle y María Inmaculada Rodríguez Moya, 87-104. Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2013.

Corrales, Manuel Ezequiel. *Efemérides y anales del estado de Bolívar*. T. 1. Bogotá: Casa Editorial de J. J. Pérez, 1889.

- Escalera Pérez, Reyes.** *El arte de lo efímero*. Vol. 1, *La fiesta en las ciudades*. Historia del arte de Málaga. Málaga: Prensa Malagueña, 2007.
- García Bernal, José Jaime.** *El fasto público en la España de los Austrias*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.
- Leal Curiel, Carole.** *El discurso de la fidelidad: construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1990.
- Lira, Salvador.** *En el trono, en la tumba y en el cielo. Los actos de Real Sucesión por la Real Audiencia de México durante la transición dinástica (1665-1725)*. Zacatecas: Paradoja Editores, 2023.
- Lira, Salvador y María Isabel Terán Elizondo.** “Las juras reales a Carlos IV en la ciudad de México y el proyecto de Ignacio de Castera”. *Dieciocho* 46, n.º 2 (2023): 177-222.
- López Calderón, Carme, María Ángeles Fernández e Inmaculada Rodríguez Moya, eds.** *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*. Vol. 2. Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2013,.
- Maravall, José Antonio.** *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Madrid: Ariel, 1975.
- Mínguez, Víctor.** “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de ‘La práctica del poder’”. En *Visiones de un imperio en fiesta*, dirigido por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez, 31-60. Serie Leo Belgicus 4. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2016.
- Mínguez, Víctor, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Tornel y Juan Chiva Beltrán.** *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808)*. Vol. 2, *Triunfos barrocos*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2010.
- Muir, Edward.** *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- Ortemberg, Pablo.** *Rituales del poder en Lima, 1735-1828: de la monarquía a la república*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016. <https://doi.org/10.18800/9786124146664>
- Osorio, Alejandra B.** *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis. The Americas in the Early Modern Atlantic World*. Nueva York; Basingstoke; Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008. <https://doi.org/10.1057/9780230612488>
- Pita Pico, Roger.** *Celebraciones políticas y militares en Colombia: de virreyes y monarcas al santoral de la patria*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2016. <https://doi.org/10.2307/jj.4845585>
- Revel, Jaques.** “Los usos de la civilidad”. En *Historia de la vida privada: del Renacimiento a la Ilustración*, 3.ª ed., t. 3, editado por Philippe Ariès y Georges Duby, 165-204. Madrid: Taurus, 2017.

- Rodríguez Moya, Inmaculada.** “Las juras borbónicas en la Nueva España. Arquitecturas efímeras, suntuosidad y gasto”. En *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, coordinado por C. López Calderón, María A. Fernández Valle y María Inmaculada Rodríguez Moya, 57-85. Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2013.
- Rodríguez Moya, Inmaculada.** “Oath Ceremonies in Spain and New Spain in the 18th Century: A Comparative Study of Rituals and Iconography”. *Historia Crítica*, n.º 66 (2017): 3-24. <https://doi.org/10.7440/histcrit66.2017.01>
- Rodríguez Moya, Inmaculada y Víctor Mínguez.** “Cultura simbólica y fiestas borbónicas en Nueva Granada. De las exequias de Luis I (1724) a la proclamación de Fernando VII (1808)”. *CS*, n.º 9 (2012): 115-143. <https://doi.org/10.18046/recs.i9.1204>
- Salazar Baena, Verónica.** “Fastos monárquicos en el Nuevo Reino de Granada. La imagen del rey y los intereses locales”. Tesis doctoral en Societat i Cultura, Universitat de Barcelona, 2013.
- Smith, Pamela H., Tianna Helena Uchacz, Sophie Pitman, Tillmann Taape y Colin Debui-che.** “The Matter of Ephemeral Art: Craft, Spectacle, and Power in Early Modern Europe”. *Renaissance Quarterly* 73, n.º 1 (2020): 78-131. <https://doi.org/10.1017/rqx.2019.496>
- Trentmann, Frank.** “Materiality in the Future of History: Things, Practices, and Politics”. *Journal of British Studies* 48, n.º 2 (2009): 283-307. <https://doi.org/10.1086/596123>
- Valenzuela Márquez, Jaime.** *Las liturgias del poder: celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam), 2001.
- Valenzuela Márquez, Jaime.** *Fiesta, rito y política. Del Chile borbónico al republicano*. Colección Sociedad y Cultura LIX. Santiago Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam), 2014.
- Velasco Pedraza, Julian Andrei.** “La jura de Carlos III en la villa de San Gil: un aporte documental”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 13, n.º 1 (2008): 203-228.
- Velasco Pedraza, Julian Andrei.** “Celebrar el poder: juras y proclamaciones en el Nuevo Reino de Granada, 1747-1812”. En *Fiesta, memoria y nación. Ritos, símbolos y discursos, 1573-1830*, editado por Orián Jiménez Meneses y Juan D. Montoya, 107-129. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Velasco Pedraza, Julian Andrei.** “Plasmar la lealtad. Imágenes del arte efímero en la proclamación de Fernando VII en la villa de San Bartolomé de Honda (1808)”. En *El imperio de lo visual. Imágenes, palabra y representación*, editado por Roberto Domínguez Cáceres y Víctor Gayol, 237-286. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2018.
- Zelli, Flavia.** “La potenza dell’effimero. Architetture festive e contesto urbano nella Roma secentesca”. *La Rivista di Engramma* 2, n.º 200 (2023): 373-380.

Fiesta y poder en Nueva España: la reforma festiva de 1789

Festivity and Power in New Spain: The Festive Reform of 1789

Festa e poder na Nova Espanha: a reforma festiva de 1789

DOI: 10.22380/20274688.2784

Recibido: 28 de febrero del 2022 • Aprobado: 5 de agosto del 2024.



Antonio de Jesús Enríquez Sánchez¹

El Colegio de Michoacán

antoniocolmich@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-9353-4321>

Resumen

El presente artículo analiza la función política que desempeñó la fiesta durante el siglo XVIII a partir de la reforma festiva realizada por Carlos IV al calendario de la Real Audiencia de Nueva España. Se revisan las razones por las cuales disminuyó el número de festividades a las que asistía el tribunal, así como el curso de esta iniciativa. Uno de los aspectos que se exploran es la función que tuvo la fiesta como promotora de la Corona, asunto que se vislumbra en la reforma de 1789 y se constata en los años siguientes con las festividades vinculadas con el monarca, y en las cuales tomó parte la Real Audiencia.

Palabras clave: fiesta, poder, reforma festiva de 1789, Nueva España

Abstract

This paper examines the political role of festivities in the 18th century, focusing on the festive reform implemented by Charles IV concerning the calendar of the Royal Audience of New Spain. It reviews the reasons behind the reduction in the number of festivities attended by the court and the progression of this initiative. One aspect explored is the role of festivities as a tool for promoting the Crown, a concept evident in the 1789

- 1 Maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana y por El Colegio de Michoacán. En la actualidad cursa el Doctorado en Historia en El Colegio de Michoacán. Sus líneas de investigación comprenden el estudio de las devociones en el centro de México, la conformación de la religiosidad popular y las fiestas religiosas y cívicas en la historia mexicana. Se ha desempeñado como profesor invitado en el Centro de Estudios Arqueológicos de El Colegio de Michoacán y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

reform and further confirmed in subsequent years through the festivities associated with the monarch, in which the Royal Audience participated.

Keywords: festivity, power, The Festive Reform of 1789, New Spain

Resumo

Este artigo analisa a função política que a festa desempenhou durante o século XVIII a partir da reforma festiva do calendário da Real Audiência da Nova Espanha, levada a cabo por Carlos IV. São revistas as razões pelas quais diminuiu o número de festividades a que comparecia o tribunal, bem como o rumo dessa iniciativa. Um dos aspectos explorados é a função da festa na promoção da Coroa, questão que se vislumbra na reforma de 1789 e se confirma nos anos seguintes com aquelas celebrações ligadas ao monarca nas quais participou a Real Audiência.

Palavras-chave: festa, poder, reforma festiva de 1789, Nova Espanha

La fiesta como expresión del poder

La fiesta ocupó un lugar central en las sociedades pretéritas, afirma un estudioso del tema para la Francia del Antiguo Régimen². Su relevancia es indudable, al punto de que se ha convertido en un campo privilegiado para aproximarse a los proyectos políticos de quienes se sirvieron de estas prácticas colectivas para conformarlos y transmitir con ellas una pedagogía entre la población gobernada, así como un observatorio para explorar las relaciones de poder que se configuraron entre esta y las autoridades³. Asimismo, no puede soslayarse que instituir festividades y definir calendarios, es decir, establecer lo que era motivo de conmemoración y ordenar el tiempo a partir de ciclos festivos, era una acción realizada por el poder⁴.

En el caso de la monarquía hispana, el ascenso de los Borbones al trono vino acompañado de un conjunto de reformas para la monarquía que afectaron también a los reinos de ultramar. Aunque con frecuencia estas reformas son revisadas desde una perspectiva económica⁵, cabe la reflexión sobre lo que, en términos

2 Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Media. La cultura como apropiación* (Ciudad de México: Instituto Mora, 1995), 19.

3 Chartier, *Sociedad y escritura*, 20.

4 Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991), 185.

5 Por ejemplo, Luis Jáuregui, "Las reformas borbónicas", en *Gran historia de México ilustrada*, coord. por Josefina Zoraida Vázquez (Ciudad de México: Planeta; Conaculta; INAH, 2001); Luis Jáuregui, "Las

culturales y políticos, pueden decir en relación con la fiesta. Esta no escapó de la mirada reformadora. A partir del siglo XVIII, las festividades, particularmente las religiosas, entraron en una concepción enmarcada en los criterios económicos, políticos y morales de la época, que buscaban modificar el lugar que tradicionalmente habían ocupado en la sociedad, como lo ha estudiado Juan Pedro Viqueira para la Ciudad de México al revisar las disposiciones para regular el carnaval, las procesiones de Semana Santa y el consumo de bebidas alcohólicas, que formaban parte del mundo festivo⁶.

Asimismo, la relación de la política borbónica con la fiesta también se advierte en los usos que esta última tuvo para promover a la nueva casa reinante que, como los Austrias, se percató de que, a través de las fiestas, particularmente las que conmemoraban a la familia real, podía mantenerse una relación con los súbditos de los reinos y reforzar alianzas⁷. Como ha señalado Antonio Bonet Correa, la fiesta era “una forma de memoria colectiva a la vez que de fijación política, que desde el otoño de la Edad Media, con el nacimiento de las modernas formas de gobierno, eran una manifestación evidente del poder cada vez más creciente del Estado”⁸.

Si con las reformas borbónicas se divisa un cambio de relación con los vasallos, ahora súbditos, que buscaba reemplazar la relación pactista por una de corte absolutista, en estas líneas exploro las repercusiones que tuvo la fiesta para los Borbones como una manifestación del poder del rey. La revisión se hace a partir de un ámbito ignorado por la historiografía: el de la reforma que en 1789 se hizo al calendario festivo observado por la Real Audiencia de la Nueva España, medida con la cual se intentó acotar la presencia de esta corporación en las fiestas, en atención a los inconvenientes que tantas fiestas ofrecían a las labores del tribunal. La revisión de un panorama previo y posterior a 1789 de la presencia de la Audiencia en las festividades permitirá entender la reforma y seguir su curso.

Como esta reforma reducía fiestas para el tribunal y promovía las festividades regias que debía observar la Audiencia, lo que constata la utilidad que tuvo la fiesta para la casa reinante, me acerco a las situaciones que, de forma posterior

.....
reformas borbónicas”, en *Nueva historia mínima de México ilustrada* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2008).

6 Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 132-219.

7 Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 152-153.

8 Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura* (Madrid: Akal, 1990), 5.

a la reforma carlista, advierten el realce de la familia real a partir de las prácticas festivas registradas en la Ciudad de México. Una de estas festividades fue la jura hecha por la capital novohispana en 1789 para proclamar a Carlos IV como monarca, muerto Carlos III. Esta fiesta ya ha sido revisada para la Nueva España en el caso de otros monarcas Borbones⁹.

Con el análisis de estos aspectos, exploro la función de la fiesta como un vehículo idóneo para promover a los Borbones en Nueva España y su capital. El caso es oportuno por las situaciones enunciadas por la historiografía que se ha acercado a la fiesta en relación con el poder regio: el reinado de Carlos IV no corresponde al periodo pleno del reformismo borbónico (registrado con Fernando VI y Carlos III), sino más bien a un lapso que coincide con el ascenso de las ideas liberales y la Revolución francesa, que ponen en entredicho la legitimidad del poder real.

Asimismo, como han apuntado Víctor Mínguez y Juan Chiva Beltrán, a través de las fiestas, los monarcas distantes y ausentes trataron de relacionarse con sus súbditos y revertir esta situación. La promoción era extensiva tanto al monarca y su familia como a sus representantes locales: los virreyes. A partir de las recepciones virreinales, los novohispanos reconocían al monarca y a su representante. Empero, fue a partir del reinado de Carlos IV que las recepciones virreinales entraron en decadencia¹⁰. En este entramado conviene preguntarse qué sucedió con las fiestas que exaltaban a la monarquía. Con un reinado en crisis, inmerso en conflictos con otras potencias de la época, pero con una línea reformista vigente, inaugurada desde Felipe V, es oportuno estudiar la situación de la fiesta y su uso como recurso en favor del reinado de Carlos IV en Nueva España.

Las andanzas festivas de la Real Audiencia

Para tener una idea de las fiestas en las cuales participaba la Audiencia novohispana, como asistente o promotora, me acerco a las noticias de las *Gacetas de México* en los distintos tramos de su existencia (1722, 1728-1742 y 1784-1809). A través de

9 Víctor Mínguez, "La ceremonia de jura en la Nueva España. Proclamaciones fernandinas en 1747 y 1808", *Varia Historia* 23, n.º 38 (2007), <https://doi.org/10.1590/S0104-87752007000200003>

10 Víctor Mínguez, *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal* (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I; Diputació de Castelló, 1995), 17; Juan Chiva Beltrán, *El triunfo del virrey. Glorias novohispanas: origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal* (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2012), 177 y 224-236, <https://doi.org/10.6035/America.2012.29>

los indicios que reportan la vida festiva registrada en la Ciudad de México, es posible seguirle la pista al tribunal. En la capital novohispana tenían lugar diversas festividades, pero había algunas de especial significado religioso y político, como la Semana Santa, Corpus Christi, el paseo del pendón, la fiesta de Nuestra Señora de los Remedios y la de Nuestra Señora de Guadalupe, además de la recepción de los virreyes.

Las *Gacetas* señalan la presencia de la Audiencia en estas y otras festividades, lo que no es fortuito: el tribunal era parte del entramado corporativo de la ciudad y uno de los brazos del poder regio. Como asientan las *Gacetas* de 1722, la “nobilísima México, cabeza de la Nueva España y corazón de la América”, celebró “los dos siglos cumplidos de su conquista el día del glorioso mártir San Hipólito, su patrón, a 13 de agosto del año pasado, con festivas demostraciones de luminarias, máscaras, y colgaduras, y con paseo la víspera”¹¹. Este paseo era el del pendón, que conmemoraba “simbólicamente, teatralmente, la capitulación de México-Tenochtitlan ante los conquistadores españoles”. El pendón era un estandarte copia del que trajo Hernán Cortés durante su expedición y fue símbolo de la sujeción de la ciudad a la Corona¹². Como dice Viqueira:

El estandarte o pendón era llevado la víspera de la fiesta, de la casa capitular al palacio del virrey, quien, a caballo, acompañado de otras autoridades, lo conducía a la iglesia de San Hipólito, construida en un lugar donde muchos españoles habían perecido durante la noche triste. El día de San Hipólito, después de una misa solemne, el pendón hacía el recorrido inverso hasta regresar a la casa capitular. Toda la ceremonia, la fecha de su celebración, el homenaje a los conquistadores caídos, los ritos religiosos, todo se convertía en una revivencia de los sucesos históricos que habían forjado y legitimado la sujeción de la ciudad de México a España. La fiesta de San Hipólito era, pues, una representación teatral histórica al servicio de la dominación colonial.¹³

Las *Gacetas* obvian la descripción apuntada y solo refieren la conducción del pendón de las casas del cabildo hasta la iglesia de San Hipólito; dan cuenta de

11 *Gacetas de México. Castorena y Ursúa (1722)-Sahagún de Arévalo (1728 a 1742)*, vol. 1, 1722 y 1728 a 1731 (Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1949), 3.

12 Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?*, 119.

13 Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?*, 119.

la asistencia de la Audiencia¹⁴. La *Gaceta* de 1722 registra que el 13 de agosto de 1721 iban “montados a caballo” el virrey, “Audiencia, tribunales, ciudad, y caballería”. Correspondió al conde del valle de Orizaba, regidor de la ciudad, sacar el estandarte¹⁵. Esto se debía a que, como apunta la *Gaceta* del 25 de agosto de 1784, inicialmente el pendón era sacado por los caballeros, que no eran regidores, pero, a partir de 1530, la Corona estableció la representación del ayuntamiento de la ciudad en esta festividad por medio del regidor más antiguo, quien anualmente sacaría el pendón¹⁶.

La fiesta del 12 y el 13 de agosto contaba con la aprobación y la presencia del virrey, la Audiencia, la nobleza y el cabildo secular (el ayuntamiento), asunto también señalado en la cédula de 1530¹⁷. El ceremonial se registraba así en el siglo XVIII: los oidores de la Audiencia acudían, como la nobleza y el cabildo, “en sus caballerías” hasta la iglesia de San Hipólito, como se apunta para 1722, 1737, 1738, 1739 y 1784. Solamente en 1721, con motivo de la conmemoración del segundo siglo de la Conquista, y en 1737, por estar en mal estado la iglesia de San Hipólito, la misa se hizo en la catedral metropolitana¹⁸.

La presencia de la Audiencia también se registraba en la festividad del 15 de agosto, día de la Asunción de Nuestra Señora, titular de la catedral, a la que acudía el tribunal para escuchar la misa y el sermón predicado en el día¹⁹. Además de la fiesta del 15 de agosto, había otras a las cuales asistía la Audiencia, como la Semana Santa o la festividad de Corpus, “celebérrima en todas las ciudades de la Cristiandad”²⁰.

La *Gaceta* de abril de 1722 indica, por ejemplo, que el “segundo día de Pascua, que fue de Tabla, asistió en la Catedral” el virrey, además de la Audiencia y los tribunales; el arzobispo, “con ambos cabildos, eclesiástico y secular, a la misa y sermón”. Por su parte, las *Gacetas* de 1728 y 1732 reportan la asistencia de la Audiencia “a la

.....
 14 *Gacetas de México*, 1: 118, 191, 344; *Gacetas. Castorena y Ursúa (1722) - Sahagún de Arévalo (1728 a 1742)*, vol. 2, 1732 a 1736 (Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1950), 48, 122, 197, 275, 356; *Gacetas. Castorena y Ursúa (1722) - Sahagún de Arévalo (1728 a 1742)*, vol. 3, 1737 a 1742 (Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1950), 50-51, 124, 194, 259.

15 *Gacetas de México*, 1: 3.

16 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 17, 25 de agosto, 1784, 143.

17 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 45, 23 de agosto, 1785, 375-376.

18 *Gacetas de México*, 3: 50-51; Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 17, 25 de agosto, 1784, 143.

19 *Gacetas de México*, 1: 119; 2: 122, 275, 356.

20 *Gacetas de México*, 1: 51-52.

bendición, procesión y sermón de las palmas” del Domingo de Ramos (el 21 de marzo y el 6 de abril, respectivamente)²¹. El tribunal también asistió a la procesión, a la misa y al sermón del segundo día de la Pascua de Resurrección. Para abril de 1729, la Audiencia acudía a la misa y al sermón predicado el Jueves Santo, así como a la misa del Sábado de Gloria. Y el 25 de febrero de 1735, primer viernes de Cuaresma, el tribunal se presentó en la capilla del palacio virreinal, a la misa y al sermón del día²².

En la fiesta de Corpus, la Audiencia iba a la misa cantada del día, celebrada en la catedral, y, junto con el virrey, cerraba la procesión “con no menos devoción, que gravedad”, como se da cuenta para 1722, 1728 y 1733²³. La participación del tribunal terminaba con su asistencia a la misa y a la procesión de la octava de Corpus. Aunque esta procesión no era tan concurrida como la de Corpus, no carecía de “lucimiento, pompa y solemnidad”, como se informa para 1728 y 1729²⁴.

Una fiesta con un sentido identitario para Nueva España era la del protomártir Felipe de Jesús, misionero franciscano novohispano muerto en Japón y “jurado patrón” de la Ciudad de México desde el 12 de enero de 1629²⁵. Su festividad, celebrada el 5 de febrero, se hacía anualmente en la catedral, con la asistencia de los tribunales y el ayuntamiento de la ciudad. En la tarde del día anterior se conducía la efigie del santo desde el convento de San Francisco hasta la catedral. Concluida la función se regresaba la imagen al convento. A la misa de esta fiesta acudía la Audiencia, como se registró en 1728, 1729, 1730, 1731 y 1784²⁶.

Ligada al ciclo de la conquista, por acompañar a Cortés en su expedición, era la imagen de la Virgen de los Remedios, venerada en su santuario situado extramuros de la ciudad. Aunque su fiesta tenía lugar cada año, el 1.º de septiembre, en su santuario, o en la catedral cuando se encontraba allí (como sucedió en 1742), en recuerdo de la “acción de gracias por haberse libertado de la hostilidad francesa la flota en que de tornaviaje para España iba el Excelentísimo Señor conde de Galve, año de 1696”, también su imagen era motivo de traslados de su santuario a la Ciudad de México²⁷.

21 *Gacetas de México*, 1: 35, 82-83; 2: 21.

22 *Gacetas de México*, 1: 167; 2: 236.

23 *Gacetas de México*, 1: 52, 93-94; 2: 109-110.

24 *Gacetas de México*, 1: 97, 179.

25 *Gacetas de México*, 1: 155.

26 *Gacetas de México*, 1: 76-77, 155, 230, 307; Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 3, 11 de febrero, 1784, 21.

27 *Gacetas de México*, 1: 122; 2: 127, 202-203, 281, 360-361; 3: 199-200, 266.

Estas traslaciones sucedían cuando se presentaba alguna calamidad, por ejemplo la falta de lluvias. En estos actos tomaba parte la Audiencia, la cual autorizaba, como el virrey y los cabildos secular y eclesiástico de la ciudad, dichos traslados a la capital. Así sucedió el 15 de mayo de 1733, cuando se condujo a la Virgen de los Remedios para hacerle un novenario y pedirle por el feliz regreso de la flota comercial que iba a España. El segundo día del novenario fue costeadado por la Audiencia²⁸. También en abril de 1786, ante las epidemias y la falta de lluvias que afectaban a los novohispanos, la imagen fue trasladada de su santuario a la capital²⁹.

Al igual que con la fiesta de Felipe de Jesús, la de Guadalupe se había convertido en otra festividad que expresaba la identidad de una Nueva España que se regocijaba por haber sido la tierra donde se apareció esta advocación mariana, según la tradición, en 1531. La Audiencia acudía, junto con el virrey, los tribunales, el ayuntamiento, el arzobispo, el cabildo eclesiástico y el “innumerable pueblo”, a la misa y al sermón que se hacían en su santuario, como ocurrió en 1731, a dos siglos de la “admirable” y “prodigiosa aparición”³⁰.

Con menos noticias disponibles, hay otras festividades en las cuales tomaba parte el tribunal. En 1722 las *Gacetas* apuntan su asistencia a la octava de la “fiesta del Patrocinio del Señor San José”³¹. De manera más constante, la misma fuente refiere que el día 2 de febrero, en la fiesta de la Purificación, acudía a la Catedral la Audiencia “a la bendición, distribución, y procesión de las candelas, que se hizo con la solemnidad acostumbrada”, como se asienta para 1728, 1730, 1731 y 1734³².

El 28 de agosto de 1785, la corporación participó en la función de santa Rosa de Santa María, cuya imagen era trasladada ese día por los dominicos desde su iglesia a la catedral. Esta fiesta se celebraba desde 1671, cuando fue beatificada. Por otro lado, la *Gaceta* del 11 de julio de 1786 apunta la celebración, en la catedral, “con la magnificencia que acostumbra”, de la fiesta al “esclarecido Príncipe de los apóstoles, san Pedro”, el 29 de junio. La fiesta fue autorizada por el virrey, la Audiencia, el ayuntamiento y “demás tribunales a quienes compete la asistencia”³³.

28 *Gacetas de México*, 2: 105, 177-178.

29 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 8, 2 de mayo, 1786, 106-107.

30 *Gacetas de México*, 1: 370.

31 *Gacetas de México*, 1: 37.

32 *Gacetas de México*, 1: 76, 230, 307; 2: 157-158.

33 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 46, 6 de septiembre, 1785, 384-385; Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 13, 11 de julio, 1786, 155.

La *Gaceta* de 1728 revela que el 13 de noviembre la Audiencia asistió a la función de La Profesa, donde hubo misa con sermón; el 20 de diciembre tomó parte de las honras del entierro del corazón del extinto virrey marqués de Valero, que se hicieron en el monasterio de Corpus Christi, de las franciscanas descalzas, fundado por este virrey. Días después, el 26 de diciembre, el tribunal estuvo en la catedral, en la procesión, la misa y el sermón del fraile mercedario Nicolás Ramírez, catedrático de la universidad. El 16 de enero de 1729 la corporación concurrió a la catedral con motivo de la fiesta carmelita de la canonización de san Juan de la Cruz. La relación da una idea de las diversas fiestas que atendía el tribunal en un tiempo corto³⁴.

El 5 de noviembre de 1733 se celebró función en La Profesa “por las almas de los difuntos militares”, a la cual acudieron el virrey, la Audiencia, los tribunales, el ayuntamiento y el cabildo eclesiástico. Por otro lado, había funciones que involucraban directamente a quienes conformaban la corporación. Por ejemplo, el 1.º de diciembre de 1733 la Audiencia concurrió a la iglesia del convento de la Merced “a las honras y cabo de año que se hizo por el alma de la señora doña Cristina María de Vértiz, esposa del señor don Juan Carrillo Moreno, alcalde del crimen de la misma Audiencia”³⁵.

Igualmente, la Audiencia asistía a las recepciones y exequias de los virreyes. El 8 y 9 de abril de 1734 tuvieron lugar las honras y funerales del marqués de Casa Fuerte en la catedral. Entre los asistentes a la víspera de esta “lúgubre función” se encontraban los oidores, quienes escucharon la oración pronunciada en honor del finado virrey³⁶.

La Audiencia también participaba en las funciones que exaltaban a la familia real. El 19 de diciembre de 1732, a propósito de los 49 años que cumplía Felipe V, se hizo una misa de gracias y se cantó un *Te Deum*, al cual concurrieron la “Audiencia, Tribunales, y Nobleza”. Posteriormente, pasaron “a cumplimentar, y dar la enhorabuena a Su Excelencia”, el virrey, y en las siguientes tres noches asistieron a las comedias *Duelos de ingenio* y *Fortuna*, que se presentaron en el teatro del palacio virreinal³⁷. Las felicitaciones presentadas al virrey, en nombre del rey, fueron un acto constante, como se lee en las *Gacetas* de 1733, 1734 y 1735. En esos años, el

.....
34 *Gacetas de México*, 1: 137, 144, 150.

35 *Gacetas de México*, 2: 140, 146.

36 *Gacetas de México*, 2: 170.

37 *Gacetas de México*, 2: 74.

1.º de mayo, día del apóstol san Felipe, nombre del rey, la Audiencia, los tribunales, los prelados y la nobleza acudían a cumplimentar al virrey³⁸.

El 23 de septiembre de 1733, con motivo de la “noticia de la salud del Rey Nuestro Señor, y Real Familia” y por el cumpleaños número 20 del príncipe de Asturias, el futuro Fernando VI, se hizo un repique general, se dijo misa de gracias y se cantó un *Te Deum* en la catedral. A la función acudieron los oidores, quienes le dieron la enhorabuena al virrey. El mismo ritual se verificó en los siguientes tres años³⁹.

Por otro lado, el 11 de febrero de 1735, se hizo un repique general y “se cantó misa y *Te Deum*, a que asistió con la Real Audiencia, y demás tribunales” el virrey. El motivo era que este había tenido noticias de la buena salud del monarca y su familia. Los oidores acudieron a darle plácemes al virrey por el acontecimiento. Lo mismo sucedió el 4 de julio de ese año⁴⁰.

El ceremonial con motivo de la salud de la familia real se repitió en otros años. El 27 de agosto de 1784 hubo un repique general en la capital por la noticia de la salud del monarca, Carlos III, y la real familia, y el 30 del mismo mes se dijo la misa de gracias en la catedral, con asistencia de la Audiencia, “Nobilísima Ciudad, y demás tribunales”⁴¹. El 25 de agosto de 1785 la Corte celebró una misa de gracias en la catedral por el santo de la princesa de Asturias, María Luisa de Parma, esposa de Carlos IV. Al acto asistieron el virrey, la Audiencia, los tribunales y el ayuntamiento de la ciudad. Por la tarde hubo artillería con salvas y por la noche, “una gran función de teatro, estando todo el Coliseo iluminado”⁴².

El nacimiento del infante Carlos María Isidro, hijo de Carlos IV, el 29 de marzo de 1788, fue otro motivo de festividad que se registró hasta agosto en la capital novohispana. Con demostraciones de júbilo, la *Gaceta* señaló que los vasallos “se glorían de serlo del mayor monarca, y de cuya augusta mano están recibiendo continuos beneficios”, lo que advierte la función que tenía la fiesta para reforzar la alianza entre los que se veían como vasallos y su monarca.

Por la *Gaceta* del 26 de agosto de 1788 se sabe que el 19 y el 20 de ese mes se iluminaron las calles, los palacios del virrey y del arzobispo, las casas del ayuntamiento y demás reales oficinas, la Catedral y las torres de los conventos de ambos sexos. Desde el 18 y en los siguientes tres días hubo repiques generales. El 19 de

38 *Gacetas de México*, 2: 103, 175-176 y 254.

39 *Gacetas de México*, 2: 128, 203, 281 y 362.

40 *Gacetas de México*, 2: 235 y 267.

41 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 18, 8 de septiembre, 1784, 150.

42 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 46, 6 de septiembre, 1785, 381.

agosto tuvo lugar la misa en la catedral, que ofició y cantó el arzobispo, y se contó con la asistencia del virrey, la Audiencia y “demás tribunales”. Una vez concluyó la ceremonia, se dieron los plácemes al virrey.

Asimismo, el coliseo dio funciones entre el 19 y el 21 de agosto. La celebración del nacimiento del infante se cruzó con la del santo de la princesa de Asturias, el 25 de agosto, día en el que se hizo la consabida misa de gracias en la catedral, con la presencia de la Audiencia y las demás autoridades. Los cumplimientos al virrey, después de la misa, y una función por la noche, en el coliseo, dieron fin a las fiestas registradas por la *Gaceta*⁴³.

En ocasiones, era la Audiencia la que proponía festividades. El 18 de octubre de 1742, por ejemplo:

concurrió la Real Audiencia Gobernadora en el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, a la fiesta que se hizo a sus expensas, y misa, que cantó el señor oidor doctor don Pedro de Padilla y Córdova, en acción de gracias, por las felicidades logradas en el presente interregno, comenzado por la muerte del excelentísimo señor duque de la Conquista; y ya finalizado por la llegada del excelentísimo señor conde [de Fuenclara], nuevo virrey de este reino.⁴⁴

El panorama esbozado, aunque aproximado, advierte que la Audiencia participaba en diversas fiestas que les restaban tiempo a sus labores. De esta situación era consciente la propia corporación.

La reforma festiva de 1789

Todavía en tiempos del reinado de Carlos III, el 22 de marzo de 1784, la Audiencia de Nueva España le externaba a la Corona una preocupación: le señalaba que, ante el “excesivo número de fiestas de tabla” que los oidores observaban, como parte de sus obligaciones, la Audiencia estaba impedida para despachar, de manera expedita, la multitud de negocios ventilados en sus salas. Esto perjudicaba el real servicio

43 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 15, 26 de agosto, 1788, 142-143.

44 *Gacetas de México*, 3: 273.

como los intereses de quienes acudían al tribunal a dirimir sus problemas⁴⁵. La queja de la Audiencia estaba fundada, pues las fiestas, desde una perspectiva teológica, eran días destinados al descanso y suponían el cese del orden laboral.

Por otro lado, esta condición de la fiesta, como día excluyente del trabajo, se reafirmaba cuando la Iglesia establecía festividades de tabla, es decir, las que debían ser observadas obligatoriamente por la población. La conformación de un calendario festivo en Nueva España era paralela al establecimiento de la Iglesia y los concilios provinciales que definieron calendarios festivos para los indios y para los españoles, y demás calidades de la sociedad. Menor en número de fiestas, el calendario fijado para los indios estaba mucho más acotado, en atención a su condición de pobres y porque representaban a un sector de la población cuya fuerza de trabajo era vital para la economía del reino⁴⁶.

La Audiencia, como otras corporaciones, estaba obligada a observar las fiestas avaladas por la Iglesia, pero para 1784 la situación era motivo de malestar, pues el tribunal ocupaba una parte significativa de su tiempo en asistir a las funciones, ordinarias y extraordinarias, que desfilaban a lo largo del año. La fiesta constantemente requería su presencia, por lo cual, como lo expresaba al monarca, en repetidas ocasiones los oidores manifestaron su deseo de que el tribunal, sin mayor distracción, se abocara al estudio y la solución de los asuntos que caían en su jurisdicción. La Audiencia sugirió al rey una reforma y la reducción del número de fiestas en las cuales el tribunal tomaba parte, a semejanza de lo hecho en Guatemala.

La Audiencia propuso a la Corona una relación de fiestas que el tribunal debería observar, si el monarca estaba de acuerdo. Señalaba que, en lo sucesivo, podría asistirse a las funciones

de la Candelaria y Semana Santa, por ser de las más principales de la Iglesia y Patronato, cuando no ocurriera el virrey; las de Corpus y su octava; la de Nuestra Señora de la Asunción, en el día quince de agosto; la de Nuestra Señora de los Remedios, el día primero de septiembre; y la de Nuestra Señora de Guadalupe,

45 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México, *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México, *Indiferente Virreinal*, caja 1198, exp. 007.

46 Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el ilustrísimo y reverendo señor don fray Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565* (Ciudad de México: Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hoyal, 1768), 65-69.

en su célebre santuario; a la de San Hipólito en coche, haciéndose la función de víspera y misa.⁴⁷

La relación correspondía a las fiestas religiosas, pero la Audiencia añadió que el tribunal debía estar en las fiestas que se hacían con motivo del cumpleaños del rey y los príncipes, en las exequias y los nacimientos de los miembros de la familia real, en las fiestas con motivo de alguna victoria militar de la monarquía y en las rogativas públicas realizadas para conseguir el favor divino ante alguna adversidad para la Corona. El tribunal incluyó en esta relación de fiestas los entierros de los virreyes, los ministros y sus mujeres, así como los de los canónigos y los prebendados de la catedral⁴⁸.

Por último, la Audiencia planteó que, con el fin de no entorpecer sus labores, en las fiestas señaladas, el tribunal se presentara a través de la representación de dos oidores, dos alcaldes y un fiscal del tribunal⁴⁹. Sin necesidad de que acudiera toda la corporación, con esta medida, el tribunal resolvía el problema que suponía excluir fiesta y trabajo. Estaría presente en las festividades de tabla reconocidas, pero, simultáneamente, se ocuparía de atender sus labores sin dilación. Asimismo, aunque propuso la conservación de la fiesta del 13 de agosto, la Audiencia consideró cancelar el paseo del pendón y la segunda entrada pública que el virrey hacía a la Ciudad de México⁵⁰. Tales fueron las sugerencias hechas por el tribunal al monarca.

Por el contenido del documento, inserto en la real cédula que se dirigió a Nueva España en 1789 para resolver el problema señalado por la Audiencia, puede sostenerse que fueron espacios de ultramar (Guatemala y Nueva España) los que definieron la reforma que Carlos IV introdujo para reducir el número de fiestas que sus tribunales y el personal debían atender en la Península y en sus demás reinos, como los americanos. Fue en estos donde se denunció un problema que la mirada racional de la Corona no pudo soslayar. El criterio de la época advirtió que

47 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007.

48 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007.

49 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007.

50 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007.

las festividades generaban derroches económicos y “pérdidas” de un tiempo que podía y debía emplearse de forma provechosa.

La Audiencia también compartía esta visión, pues su propuesta buscó acotar el número de fiestas que obligaban su asistencia y reducir la presencia de la corporación. Consideró en su relación a un número mínimo de oidores cuya asistencia cubriera el compromiso y el protocolo determinados para las fiestas realizadas en la Ciudad de México.

El 29 de marzo de 1789 Carlos IV emitió el decreto que estableció la reducción de los días festivos, atendiendo la inquietud de la Audiencia novohispana. Aunque el decreto no lo decía, es evidente que el origen de la disposición partía de la experiencia registrada en ultramar. El decreto, conocido primero en la Península unos días después, mediante la circular del 31 de marzo, señaló como fiestas de tabla, para efecto de que fueran observadas por los tribunales de la monarquía, las fiestas marianas dedicadas a las advocaciones del Carmen (16 de julio), los Ángeles (2 de agosto) y del Pilar (12 de octubre). Asimismo, indicó tres periodos vacacionales: el comprendido entre el carnaval y el Miércoles de Ceniza, el de la Semana Santa (del Domingo de Ramos al martes de Pascua) y el de Navidad (del 25 de diciembre al 1.º de enero). Los tribunales trabajarían en los demás días del año, que pasaron a ser ordinarios⁵¹. Más tarde, mediante la cédula del 9 de octubre de 1791, Carlos IV introdujo una fiesta más a la disposición de 1789: la de san Pedro y san Pablo (29 de junio)⁵².

El decreto de 1789 fue dado a conocer al Consejo de Castilla, a la Inquisición y a las secretarías de Estado, Guerra, Indias, Marina y Hacienda, con el propósito de que circulara también entre las secretarías de despacho, consejos, tribunales

51 *Novísima recopilación de las leyes de España, dividida en XII libros, en que se reforma la recopilación publicada por el señor don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775 y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales, y otras providencias no recopiladas y expedidas hasta el de 1804. Con un suplemento que contiene las reales disposiciones y otras providencias expedidas en los dos años de 1805 y 1806 y algunas de las anteriores no incorporadas en este código, mandada formar por el señor don Carlos IV*, t. 1 (Ciudad de México: Galván Librero; Rosa Librero, 1831), 553-554; *Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el reinado del señor don Carlos IV, cuya observancia corresponde a los tribunales y jueces ordinarios del reino y a todos los vasallos en general, por don Santos Sánchez, oficial de la escribanía de cámara y gobierno del mismo consejo*, t. 1 (Madrid: Imprenta de don Josef del Collado, 1805), 23-24.

52 María José Garrido Aspero, “Las fiestas celebradas en la ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios en la legislación festiva”, en *Los pueblos indios y el parteaguas de la independencia de México*, coord. por Manuel Ferrer Muñoz (Ciudad de México: UNAM, 1999), 52.

y demás oficinas. Esto revela el alcance de la disposición, que tenía el propósito de que fuera aplicada únicamente a los tribunales de la monarquía. El decreto fue despachado a Nueva España y a las Filipinas⁵³.

A Nueva España llegó por la real cédula del 18 de septiembre de 1789. Empero, la reducción de fiestas para la Audiencia no fue concebida en los términos establecidos para la Península, sino desde la realidad local. Correspondió al virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla, segundo conde de Revillagigedo, aplicar la iniciativa dirigida a la Audiencia de México. Ante el “excesivo número de fiestas de tabla” que el tribunal tenía que cumplir, y que obstruían el despacho inmediato de los negocios y el estudio de los casos que atendía, la cédula indicó que las fiestas de tabla para el tribunal quedaban reducidas al Domingo de Ramos, jueves y viernes santos, el día de Corpus con su octava, las fiestas de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), la de la Virgen de los Remedios (1.º de septiembre), la de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), la de Asunción (15 de agosto), la de san Hipólito (13 de agosto), la de santa Rosa de Lima (30 de agosto) y la de desagravios (rogativas públicas a favor de la monarquía)⁵⁴.

A esta cédula, Revillagigedo agregó un bando que incluyó las fiestas de las advocaciones del Carmen, los Ángeles y del Pilar, es decir, las mismas que Carlos IV contempló para la Península. Para 1791, como sucedió en esta, al calendario definido para la Audiencia se sumó la función de san Pedro y san Pablo⁵⁵.

Al margen de las fiestas añadidas por el virrey, que eran una forma de homologar la medida aplicada en Nueva España con la que existía en la Península, debe señalarse que las festividades definidas para la Audiencia apelaban a las circunstancias locales en las que se desenvolvía la fiesta. El calendario conjuntaba fiestas importantes para la monarquía católica, como la de Corpus y su octava, con aquellas que respondían a las devociones del reino y le otorgaban su singularidad en el conjunto de reinos de la monarquía, como eran las festividades de san Hipólito, y de las vírgenes de los Remedios y de Guadalupe.

A estas fiestas se sumaba la de santa Rosa de Lima, única santa reconocida para el mundo americano durante el lapso que formó parte de la monarquía

53 *Novísima recopilación*, 553-554; *Colección de pragmáticas*, 23-24.

54 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007.

55 William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. 2 (Zamora: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México, 1999), 412; Garrido, “Las fiestas”, 52.

hispana. En resumidas cuentas, el calendario festivo de 1789 normó los acontecimientos que eran dignos de celebrarse en la Ciudad de México y la Audiencia. Cabe añadir que santa Rosa, la Virgen de Guadalupe y san Hipólito eran patronos de las Indias, Nueva España y la Ciudad de México, respectivamente. No se les podía soslayar en la reforma de 1789.

En otro orden de ideas, la disposición de 1789 es sintomática de la concepción ilustrada desde la cual operó el reformismo borbónico, y que definió la fiesta que se deseaba promover, más moderada en cuanto a gastos y ordenada en lo relativo a las conductas públicas que debían observarse en ella. Esta concepción se oponía a la fastuosa fiesta barroca ahora cuestionada. En este sentido, la cédula introdujo cambios en el paseo del pendón.

Con el argumento de que las autoridades y la ciudad generaban enormes gastos en el paseo que se hacía en la víspera y el día de san Hipólito, además del ridículo al cual se exponían los ministros que acudían al paseo montando a caballo y con toga, el rey suprimió el paseo a caballo y se dispuso que los oficiales asistieran en coche a la misa cantada que se hacía. La medida no era nueva: ya en 1771 se había suprimido el paseo a caballo, aunque sin éxito⁵⁶.

Evitar derroches y ridiculeces, es decir, razones económicas y morales, determinaron la alteración del protocolo del paseo, que no fue el único acto que la cédula de 1789 contempló, pues igualmente canceló la segunda entrada pública que los virreyes hacían a la Ciudad de México cuando tomaban el cargo. En este asunto, el documento tampoco era novedoso: otra cédula anterior, remitida el 14 de marzo de 1785, ya lo había considerado en los términos en que lo hacía la de 1789. La entrada generaba un gasto que era deseable evitar⁵⁷.

No podía suprimirse la recepción al virrey porque, amén de celebrar al representante del rey y confirmar su autoridad sobre la población novohispana (legitimar ante esta el poder que el rey le otorgaba al virrey)⁵⁸, el itinerario emprendido por el virrey, que era el mismo realizado en el pasado por Cortés, tenía un sentido político que no pasaba desapercibido. Como destaca Mínguez: “De alguna forma, el viaje

56 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007; Manuel Rivera Cambas, *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México, desde don Hernán Cortés hasta el C. Benito Juárez* (Ciudad de México: Imprenta de J. M. Aguilar Ortiz, 1873), 475 y 481.

57 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007; Rivera, *Los gobernantes*, 475 y 481.

58 Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?*, 118.

de los virreyes se transformaba en un rito que recordaba la conquista del país a sus habitantes y la lealtad debida a la Corona española. Recibir a un virrey significaba recibir al monarca que lo enviaba”⁵⁹.

Por otro lado, si la cédula de 1789 redujo el número de fiestas a la Audiencia, le señaló la obligación de celebrar los cumpleaños de la familia real, sus exequias y las victorias de las armas de la monarquía. También quedaba comprometida a realizar rogativas públicas a favor de esta en caso de ser necesario⁶⁰. La medida confirmaba una situación que la Audiencia cumplía desde el pasado, como lo demuestran los ejemplos referidos en el apartado anterior.

Hasta aquí, la Corona tomó en cuenta varios cambios sugeridos por la Audiencia en 1784, pues avaló las festividades religiosas propuestas por el tribunal, añadió la de santa Rosa de Lima, prohibió el paseo a caballo del pendón y suprimió la segunda entrada de los virreyes. También dispuso la obligación que tenía la Audiencia de celebrar los acontecimientos vinculados con la familia real. Empero, no consideró las festividades de las autoridades indianas (virreyes y eclesiásticos). Solamente señaló el caso de la recepción del virrey. Tampoco consideró la propuesta del tribunal para que solamente asistiera una parte de la corporación a las funciones, mientras otra seguía laborando.

La actitud de la Corona revela la pedagogía que buscó transmitir mediante la reforma hecha al calendario festivo y las fiestas reconocidas a la Audiencia. No fue casual que tomara cartas en el problema señalado por esta, al contrario, se percató de que cabía la posibilidad de extender su autoridad sobre sus súbditos novohispanos apoyándose en la fiesta como un canal a través del cual podía hacerse presente en ultramar. Si, por un lado, el monarca reconoció diversas festividades religiosas, vinculadas con la realidad novohispana, por el otro, hizo patente la necesidad de que la Audiencia promoviera las fiestas que realzaban a la familia real.

Tampoco fue casual que desdeñara las ceremonias que enaltecían a las autoridades novohispanas, redujera el esplendor de las entradas del virrey y hasta la participación de los oidores en el paseo del pendón, haciendo de su participación algo más discreto. Convenía a los propósitos de la Corona que fueran sus fiestas más que las de sus oficiales las que figuraran en la reforma de 1789.

La Corona reconocía el sentido político de la fiesta. No solamente debía reformarla para resolver los problemas que su presencia excesiva y fastuosa generaba

59 Mínguez, *Los reyes*, 32.

60 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007.

en la economía y el orden laboral; también, al configurar un calendario festivo, tenía que valorar lo que convenía conservar y lo que era necesario desterrar. En este asunto, si las fiestas cívicas cumplían con el propósito de conformar una imagen de la autoridad ante la población, las destinadas a honrar a la monarquía eran las que más convenían a los Borbones. La fiesta se convirtió en un vehículo idóneo para hacer presente al monarca entre sus súbditos de ultramar, pese a la distancia que había con estos.

Un caso que refuerza la idea de lo que políticamente representaba la fiesta fue el paseo del pendón. Si en 1789 Carlos IV prohibió el paseo a caballo y el uso de toga para evitar que los oidores se expusieran al ridículo delante de la población espectadora y evitar gastos en la realización de dicho acto, en 1791 el rey cambió de parecer y restableció el paseo del pendón con el protocolo conocido⁶¹. ¿A qué se debió la modificación? Conjeturamos que obedeció a que el monarca reparó en lo que el paseo del pendón significaba a nivel político y que favorecía a la monarquía.

En el contexto de la redefinición de las relaciones políticas entre la Corona y el reino novohispano que, a partir de la visión borbónica, comenzó a ser tratado como una colonia y sus vasallos como súbditos, el paseo, llamado también “fiesta de la Conquista”, era un recordatorio de la condición “colonial” de Nueva España, que había sido incorporada a la monarquía luego de una conquista militar, aunque también mediante un avasallamiento en el que los novohispanos estaban obligados a obedecer a la Corona.

En este sentido, la fiesta de la Conquista, como el itinerario emprendido por el virrey a su llegada, reforzaba la relación entre la metrópoli y la colonia, y esta función hacía factible anteponer su sentido político al razonamiento económico que invitaba a la variación de su protocolo. Los valores que transmitía la fiesta, como la lealtad a la monarquía, la condición política de Nueva España y el recordatorio anual de su conquista, la convirtieron en una festividad de alto valor para la Corona y sus intereses de recuperar las riendas del reino por medio de reformas y el uso de mecanismos, aun simbólicos, que aseguraran su presencia entre los súbditos indios.

61 “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, vol. 144, exp. 86; “Real cédula del 18 de septiembre de 1789”, AGN, caja 1198, exp. 007; Rivera, *Los gobernantes*, 475 y 481.

La fiesta como promotora de la monarquía

Las noticias referidas por las *Gacetas* nos aproximan al curso que siguieron las disposiciones de 1789 y advierten de la continuidad que tuvieron los actos festivos que promovían al monarca y a la familia real durante el reinado de Carlos IV, así como las festividades que convenían a la Corona, como el paseo del pendón, en las que la Audiencia tomó parte conforme a lo señalado por el rey.

Las *Gacetas* siguieron registrando el paseo del pendón, con la asistencia del ayuntamiento, la Audiencia, los “tribunales de estilo” y la nobleza, como se asienta para 1789. Las noticias de 1792, 1793, 1794 y 1796 añaden la participación de una nueva corporación no referida con anterioridad: la “oficialidad”, es decir, el ejército. El toque militar de la conmemoración se avenía bien con la institución introducida en Nueva España por los Borbones.

A diferencia de las noticias de 1789 y 1792, las de 1793 apuntan que la celebración de las “vísperas y misa de gracias en la iglesia de san Hipólito mártir” se hizo “paseando el estandarte real a caballos en ambos días el regidor alférez real en turno, don Manuel Monroy Guerrero y Luyando, acompañado de la Real Audiencia, la N.C [Noble Ciudad], Nobleza y oficialidad, con el aparato y pompa que anualmente”⁶². El paseo se hacía a caballo, como a partir de 1791 solicitó el monarca, luego de prohibirlo inicialmente en 1789. Las noticias de 1796 también registran el paseo a caballo y la asistencia de la Audiencia a la festividad del 15 de agosto realizada en la catedral, que contó con el visto bueno en 1789⁶³.

La Audiencia siguió participando en las festividades aprobadas en 1789, aunque también su asistencia es mencionada en otras no necesariamente señaladas en este documento. El 13 de junio de 1790, ante la escasez de lluvias y la “continuación de los hielos, que en años anteriores han malogrado las cosechas”, era conducida en procesión la imagen de la Virgen de los Remedios “desde la iglesia parroquial de la Santa Veracruz hasta la metropolitana, donde se le ha hecho novenario de rogación por la felicidad de los temporales con la misma solemnidad y

62 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 38, 25 de agosto, 1789, 367; Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 16, 21 de agosto, 1792, 147; Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 45, 31 de agosto, 1793, 428; Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 51, 18 de agosto, 1794, 422.

63 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 17, 3 de septiembre, 1796, 137.

devoción que siempre”. El acto, que culminó el 21 de junio, contó con la participación del virrey, la Audiencia y las “sagradas religiones”.

La Audiencia tenía permitido asistir a la fiesta de la Virgen de los Remedios (1.º de septiembre), pero la cédula de 1789 no decía nada de los demás actos que involucraban a esta imagen. En este caso, la ambigüedad pudo influir en la presencia del tribunal en la solemnidad de 1790, aunque también el peso de un protocolo que incluía la asistencia del tribunal en las rogativas hechas a la Virgen de los Remedios⁶⁴. El 12 de diciembre de 1791, con motivo de la solemnización de la “maravillosa aparición” de la Virgen de Guadalupe, hecha con “las demostraciones de júbilo que se acostumbran”, la Audiencia acudió a la función realizada en el santuario de Guadalupe⁶⁵.

Más copiosas son las noticias sobre la participación del tribunal en las fiestas que conmemoraban a la monarquía: sus onomásticos, sus cumpleaños, el nacimiento de nuevos miembros de la familia real y, evidentemente, el ascenso al trono de Carlos IV. La Audiencia cumplía así con las disposiciones regias que pedían su participación en los actos festivos que realizaban a la monarquía.

El 4 de noviembre de 1789 la Audiencia asistió a la catedral a la misa de gracias por el onomástico de Carlos IV y pasó al palacio virreinal para dar el besamanos al virrey. Durante la misa se “hizo la artillería”, en la tarde hubo salvas y por la noche, una función en el coliseo⁶⁶. El 3, el 4 y el 5 de diciembre de 1789 se celebró “con las mayores demostraciones de júbilo y repique general de campanas” “el feliz parto de la reina”. La Audiencia, que como el virrey “siempre autorizan tan clásicas funciones”, acudió a la misa de gracias hecha en la catedral el segundo día⁶⁷.

El 9 de diciembre de 1790, con motivo del cumpleaños número 39 de la reina, la Corte celebró la misa de gracias en la Catedral. La función fue autorizada por el virrey, la Audiencia y los demás tribunales. No faltaron las salvas y una función en el coliseo. El nacimiento de la infanta María Teresa, hija de Carlos IV, el 16 de febrero de 1791, también fue celebrado por la Audiencia y, en general, por los reinos y los vasallos del monarca, quien lo dispuso por real cédula el 17 de marzo de ese año. En dicha cédula establecía que, para “consuelo a mis reinos y vasallos, he mandado que general y particularmente concurren con el fervor y devota disposición, propia de su amor y religioso celo, a rendir a su Divina Majestad las más debidas

64 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 12, 22 de junio, 1790, 122.

65 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 48, 13 de diciembre, 1791, 446.

66 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 43, 10 de noviembre, 1789, 420.

67 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 45, 22 de diciembre, 1789, 440.

gracias”. Así lo mandó a los “virreyes, presidentes, Reales Audiencias, a los gobernadores y ciudades de aquellos distritos”. El monarca pidió que “todos me ayuden a dar a su Divina Majestad las gracias”⁶⁸.

En cumplimiento de lo ordenado, entre el 27 y el 29 de agosto de 1791 hubo repiques generales a vuelta de esquila, salvas de artillería e iluminación en las noches. El segundo día se celebró la misa de gracias en la catedral, “asistiendo los tribunales y cuerpos de estilo”⁶⁹.

El 4 de noviembre del mismo año se solemnizó el onomástico de Carlos IV con una misa de gracias en la catedral, autorizada por la Audiencia y los “tribunales de estilo”, en la que no faltaron el besamanos, las salvas de ordenanza y una función en el coliseo durante la noche. El 12 de noviembre fue el cumpleaños del monarca y tuvo lugar una solemnidad en los mismos términos que el 4 de noviembre⁷⁰. Lo mismo sucedió el 4 de noviembre de 1794 y el 12 de noviembre de 1795. El 19 de noviembre de aquel año se hicieron las “honras de los militares difuntos” en la catedral, en las cuales se registra la asistencia del virrey y la oficialidad, ya no la de la Audiencia⁷¹.

Los datos referidos sugieren el *continuum* que siguieron tanto la Audiencia como el rey para valerse de la fiesta y promover a la monarquía. Útil a la Corona, la fiesta en honor a la monarquía también era un mecanismo idóneo para el tribunal y para las autoridades novohispanas, pues les permitía vincularse con la Corona. Como advierte Mínguez, a través de las celebraciones públicas se expresaba “la lealtad ciega del pueblo americano a sus monarcas”, porque “el carácter propagandístico y oficialista de los festejos públicos afirma publicitariamente la fidelidad de los súbditos transoceánicos y el amor que por ellos sienten sus reyes españoles”⁷². Como apunta Chiva Beltrán, a partir de su inserción en las festividades monárquicas, las ciudades, como México, configuraban “su reconocimiento

68 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 24, 21 de diciembre, 1790, 229; Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 39, 2 de agosto, 1791, 364-365.

69 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 39, 2 de agosto, 1791, 364-365.

70 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 46, 15 de noviembre, 1791, 430.

71 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 77, 13 de noviembre, 1794, 643; Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 60, 11 de diciembre, 1795, 521.

72 Mínguez, *Los reyes*, 125.

como ciudades del rey, ciudades que festejan constantemente eventos relacionados con la Monarquía hispánica”⁷³.

Una de las fiestas que expresaban de forma contundente la lealtad de la Ciudad de México a su monarca era la jura en su honor. Como sus antecesores, Carlos IV fue proclamado como monarca en diversas poblaciones novohispanas. Un poema inserto en la *Gaceta* del 22 de diciembre de 1789 asentó:

Cesen al punto vuestros justos lloros
 (¡o amates pueblos!) pues que ya festivas
 Tropas de gentes van con dulces vivas
 Al Cuarto Carlos celebrando a coros:
 Ya sus elogios oigo entre sonoros
 Instrumentos con Letras expresivas:
 Ya veo de fuegos raras inventivas,
 Y abrirse a obsequio suyo los tesoros.
 Prevenid vuestros júbilos por tanto
 Para aclamarle: cese el triste luto
 Con que significado habéis vuestro quebranto;
 Y pues el llanto del amor es fruto,
 De vuestro amor en pruebas aquel llanto
 Hoy ofrecedle por primer tributo.⁷⁴

En la Ciudad de México se dispuso que la jura se hiciera el 27 de diciembre de 1789. En este y en los siguientes dos días, según lo previsto por el virrey:

se adornarán con colgaduras los balcones y fachadas de las casas, iluminándolas, y las calles de esta capital, y se harán todas las funciones que quepan en los esfuerzos del amor y fidelidad que profesa y tributa esta NC [Noble Ciudad] al soberano objeto a que se consagran, ya que no puedan ser las que exigen su mérito y nuestros deseos. La carrera del Paseo por donde ha de conducir el Real Pendón, con las obligaciones del vecindario, se harán saber por el bando que oportunamente se publicará. El manejo de caballos que ha de formarse por los caballeros,

73 Juan Chiva Beltrán, “Espacios para una ciudad en fiesta: México y la casa de Austria”, en *Visiones de un imperio en fiesta*, dir. por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2016), 360.

74 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 45, 22 de diciembre, 1789, 448.

y la corrida de toros, con otras diversiones de este carácter, se verificarán en el enero siguiente.⁷⁵

Y, en efecto, así ocurrió. A las cuatro de la tarde del 27 de diciembre tuvo lugar el paseo del pendón, conducido por el alférez real, don Ignacio Iglesias Pablo, quien fue acompañado por el ayuntamiento de la ciudad y la nobleza “ricamente montados”. La presencia de la milicia se materializó con la escolta de una compañía de dragones. La procesión se encaminó a los dos tableados que fueron construidos al frente del palacio virreinal y de la casa arzobispal. El conde de Revillagigedo hizo la proclama al rey, asistido de la Audiencia, el tribunal de cuentas, los ministros de Hacienda y las repúblicas de indios de la ciudad. Hecha la proclama, se descubrieron los “reales retratos” de los monarcas, con lo cual los reyes, ausentes y distantes, se hicieron presentes entre sus súbditos novohispanos. O, como advierte Mínguez:

La ausencia del rey es solo física, pues su imagen está presente continuamente en la vida pública americana, y aún más la imagen colectiva de la dinastía que gobierna en la metrópoli. Una inacabable serie de imágenes regias —pinturas, jeroglíficos, esculturas, retratos, etc.— hacen posible la epifanía real en la sociedad colonial. Citemos un ejemplo: las juras o festejos de la proclamación de un monarca a su llegada al trono están presididas invariablemente por un retrato del nuevo rey —probablemente el primero que se contempla en el lugar— que, bajo un dosel, recibe el homenaje de la ciudad o reino en cuestión.⁷⁶

Una vez que se mostró públicamente a los soberanos, el virrey y los asistentes repartieron y arrojaron “cantidad de medallas y monedas de oro, plata y cobre”, acuñadas por la ciudad para perpetuar “la memoria de tan feliz día y de la fidelidad de sus habitantes”. Asimismo, el arzobispo esparció “desde sus balcones las medallas que ha dedicado a los reyes nuestros señores”. Una vez que los representantes del poder temporal y espiritual hicieron la proclamación, correspondió al gentío “de todas clases” hacer los “vivas y aclamaciones”. La *Gaceta* del 12 de enero de 1790 indica que había una multitud “que llenaba la vasta extensión de la Plaza Mayor y calles inmediatas”. En el acto hubo triples salvas de artillería y repiques generales de campanas. A las siete de la noche, cuando concluyó la proclama, el

75 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 44, 1.º de diciembre, 1789, 432.

76 Mínguez, *Los reyes*, 17.

pendón fue restituido a las casas capitulares y en estas se hizo nuevamente la pública proclama. Correspondía entonces al ayuntamiento cumplir con el acto realizado por el virrey, el arzobispo y el gentío.

En cuanto a los efectos de la fiesta y los monumentos en honor al rey, en los tres días “fue sobresaliente la iluminación de la perspectiva que cubría el frente de dichas casas capitulares, la de los dos tableados, y la de la base de la estatua ecuestre colocada en la Plaza Mayor, interín se la sustituye la de bronce”, que el gremio de arquitectos dedicó a Carlos IV. No eran menos célebres las iluminaciones de la “Catedral, de las casas arzobispal, de Moneda, Aduana, Tabacos, Pólvora, Correos, y otras oficinas reales”, y las de “los templos, y casas de sujetos y vecinos distinguidos”.

Durante las tres noches hubo orquestas en distintos parajes de la ciudad y “continuos fuegos artificiales que se dispararon en la Plaza Mayor, calle de Tacuba, y al frente de las casas y a costa del señor gobernador del Estado del Valle”. Las casas por donde pasó el pendón fueron aseadas y adornadas sus fachadas “con tapicerías y géneros ricos de seda y perspectivas de arquitectura”, o con pinturas permanentes. La ciudad se embelleció con motivo de la jura del rey.

Las fiestas requerían espectadores que constataran su magnificencia, y por esta razón la *Gaceta* apuntó que durante esos días el “inmenso pueblo de esta capital, aumentado con los muchos forasteros que de largas distancias han ocurrido”, admiraron la suntuosidad ejecutada en los días de la fiesta. El día 28 hubo una solemne misa de acción de gracias oficiada por el arzobispo a la que acudieron el virrey, la Audiencia, los tribunales y los “demás respetables cuerpos”. El 29 se celebró otra misa de gracias en la Colegiata de Guadalupe.

Asimismo, durante los tres días hubo funciones de teatro con “piezas escogidas” y bailes. En la noche del 29 el ayuntamiento ofreció un “magnífico baile con cena espléndida”, a la cual fue el virrey. La fiesta se prolongó hasta las cinco de la mañana del día siguiente. Como comentario positivo, que buscaba confirmar “la docilidad de estos fieles vasallos, y discreción con que se han hecho observar las acertadas y oportunas providencias del gobierno”, la *Gaceta* apuntó que, “en medio de la grande conmoción del numeroso pueblo y forasteros”, “no se ha percibido la menor disensión y desgracia”⁷⁷.

Las fiestas siguieron entre el 25 y el 28 de enero, y el 1.º, el 3, el 4 y el 6 de febrero con corridas de toros y parejas de caballeros. Estos actos eran vistos como “demostraciones de amor y fidelidad dedicadas en obsequio del soberano”. Para evitar que las demostraciones causaran incomodidad y desorden en el público, y

77 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 1, 12 de enero, 1790, 3-5.

porque la óptica ilustrada estaba en contra de esta imagen que generaba la fiesta, el corregidor de la ciudad emitió un bando para arreglar el tránsito de los coches que acudieran a la plaza de toros, donde tendrían lugar los actos, y prohibir la colocación de mesas de comestibles y bebidas. Las rondas y las patrullas cuidarían del cumplimiento de las disposiciones “para hacer reinar en estos días una agradable tranquilidad”⁷⁸.

El ascenso del rey estuvo acompañado de un signo de esperanza, como señalaba la Real y Pontificia Universidad en una convocatoria que emitió para promover la composición de discursos panegíricos y poemas, que serían premiados con medallas de oro grabadas con el busto del rey. Como se asentó en el cartel, la proclamación de Carlos IV:

ha excitado de tal modo los ánimos de sus vasallos, en esta Nueva España, que es casi imposible encontrar términos bastante expresivos con que manifestar el extraordinario júbilo y contento de que todos se hallan vivamente poseídos. La ventajosa idea que se han formado del nuevo rey al ver perpetuarse en su persona las eminentes virtudes cristianas y políticas que hacían al señor don Carlos III, digno de inmortalidad, no podía menos que producir en los leales corazones americanos estos nobles y generosos sentimientos.⁷⁹

Si las noticias demuestran la función política que conservó la fiesta en tiempos de Carlos IV, resta preguntarse qué ocurrió con las autoridades indianas, específicamente con los virreyes, en el marco de la emisión de la disposición de 1789 que ordenó a la Audiencia su asistencia a las funciones regias, pero dejó en segundo término las de sus representantes novohispanos.

Mínguez apunta que la distancia física entre la Península y el reino novohispano es un “elemento de primer orden para explicar el desarrollo de las imágenes del poder en Nueva España”, pues significó “una enorme autonomía para los virreyes y un engrandecimiento de su imagen”; es decir, la ausencia del rey fue proporcional a una mayor “presencia y protagonismo de los virreyes”⁸⁰. Esta idea es plausible a lo largo de la historia novohispana, sin embargo, a la luz de lo referido para 1789, se advierte que el virrey perdió importancia como figura que pudiera contrarrestar la ausencia física del rey.

78 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 3, 2 de febrero, 1790, 18-19.

79 Manuel Antonio Valdés, “México”, *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 5, 9 de marzo, 1790, 37-38.

80 Mínguez, *Los reyes*, 17 y 31.

Otras iniciativas emprendidas por Carlos III pretendieron restarle poder al virrey, como ocurrió con la implementación de la Comandancia General de las Provincias Internas en 1776; la creación del fiscal de Real Hacienda en 1779, quien fungiría como un asesor del virrey en materia de recaudación y gasto, o la reglamentación de las intendencias en 1786, que redefinieron la dinámica espacial y de gobierno del reino novohispano⁸¹. La cédula de 1789 continuó con la tendencia a fortalecer el poder regio y no necesariamente el del virrey, a través de la práctica festiva.

La ceremonial entrada del virrey no era irrelevante, pues, al igual que la “fiesta de la Conquista”, tuvo un sentido político favorable a la Corona. Lo que se buscaba era reducir los gastos, al cancelarse la segunda entrada del virrey a la capital novohispana. De hecho, mucho antes de la emisión de la cédula de 1789, el virrey con el que se inauguró el ascenso de Carlos IV, el segundo conde de Revillagigedo, avanzó en esa dirección al alterar su entrada primero para el domingo 18 de octubre de este año y, finalmente, para el día anterior, con el propósito de reducir los días destinados a su recepción. Además, solicitó que, en ese día, los oidores y los demás tribunales no dejaran de trabajar, y pasó directamente a la capital, sin detenerse en Puebla o Tlaxcala⁸².

Más allá de este comienzo, la investigación de Chiva Beltrán advierte que las recepciones virreinales continuaron, pero entraron en un proceso de descomposición que respondió a diversos factores y no tanto a la cédula de 1789, a la reducción de gastos y al desplazamiento de la figura virreinal, objetivos advertidos en dicho documento. Como expresa el autor, en tiempos del reinado de Carlos IV:

Los lugares de intercambio de poder se alteran totalmente, ya sea en Guadalupe en la mayoría de los casos o en Orizaba por aspectos defensivos, como en el caso del virrey Azanza. Los virreyes, lejos de pasar varias noches esperando la llegada de su entrada en el castillo de Chapultepec, duermen la noche anterior en la misma, en la villa de Guadalupe, y pasan al día siguiente a la capital, donde hacen el juramento en ese mismo día. Incluso surgen ya ciertos inconvenientes, como el rapto del virrey Marquina a manos inglesas.⁸³

81 Jáuregui, “Las reformas”, 47-49.

82 Chiva Beltrán, *El triunfo*, 235-236.

83 Chiva Beltrán, *El triunfo*, 266.

Reflexiones finales

Al explorar la presencia de la Real Audiencia en las fiestas que formaban parte del andar cotidiano de la población de la Ciudad de México, se ha podido constatar la preocupación del tribunal, y más tarde de la Corona, por lidiar con el problema que la existencia de tantos días festivos suscitaba en otras esferas de la vida novohispana, como la laboral. Las disposiciones de 1789 son un primer paso para adentrarnos en la visión ilustrada a partir de la cual los Borbones se dieron a la tarea de reformar las prácticas festivas.

Partidaria de disminuir el número de fiestas, para sanear las finanzas y maximizar el tiempo que debía emplearse en fines útiles, la Corona emprendió una reforma al calendario observado por la Audiencia a partir de estos argumentos ilustrados. Empero, también fue una ocasión propicia para afianzar su posición y promover las festividades que personificaban a la institución monárquica en un reino distante: la Nueva España. Las noticias referidas en este trabajo permiten vislumbrar las continuidades que tuvo la fiesta en el reinado de Carlos IV como vehículo que exaltaba la figura del rey y la vinculaba con los súbditos novohispanos.

Por otro lado, se advierte que, después de la reforma de 1789, la Audiencia se ciñó a los protocolos y las fiestas avaladas por la Corona, pero en ocasiones el peso de la tradición y las ceremonias en las que el tribunal participaba siguió presente. No fue sencillo cancelar por decreto la asistencia del tribunal a festividades en las cuales figuraba.

Finalmente, las recepciones virreinales comenzaron a decaer con Carlos IV. Como investigaciones previas lo han demostrado, este fenómeno se esclarece por diversas circunstancias y no tanto como un efecto de la cédula de 1789, que minaba, mas no cancelaba, las recepciones. La reforma de Carlos IV, diseñada para la Audiencia novohispana, ofrece así un acercamiento para entrever los efectos del reformismo borbónico sobre la fiesta, como campo de acción política, en un momento distante de su punto de inicio. La aproximación advierte la vitalidad de la cual gozó la fiesta como un punto de apoyo a favor de la imagen regia, sin perder de vista que, a través de las festividades, el rey y sus súbditos entraron en contacto y reforzaron lealtades.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México – México.

Reales cédulas. Originales y Duplicados e Indiferente Virreinal.

B. Impresos

Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el reinado del señor don Carlos IV, cuya observancia corresponde a los tribunales y jueces ordinarios del reino y a todos los vasallos en general, por don Santos Sánchez, oficial de la escribanía de cámara y gobierno del mismo consejo. T. 1. Madrid: Imprenta de don Josef del Collado, 1805.

Gacetas de México. Castorena y Ursúa (1722) - Sahagún de Arévalo (1728 a 1742). 3 vols. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1949-1950.

Lorenzana, Francisco Antonio. *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el ilustrísimo y reverendo señor don fray Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565.* Ciudad de México: Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hogal, 1768.

Novísima recopilación de las leyes de España, dividida en XII libros, en que se reforma la recopilación publicada por el señor don Felipe II en el año de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775 y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales, y otras providencias no recopiladas y expedidas hasta el de 1804. Con un suplemento que contiene las reales disposiciones y otras providencias expedidas en los dos años de 1805 y 1806 y algunas de las anteriores no incorporadas en este código, mandada formar por el señor don Carlos IV. T. 1. Ciudad de México: Galván Librero; Rosa Librero, 1831.

Rivera Cambas, Manuel. *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México, desde don Hernán Cortés hasta el C. Benito Juárez.* Ciudad de México: Imprenta de J. M. Aguilar Ortiz, 1873.

Periódicos

- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 3, 11 de febrero, 1784.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 17, 25 de agosto, 1784.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 18, 8 de septiembre, 1784.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 45, 23 de agosto, 1785.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 4, 6 de septiembre, 1785.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 8, 2 de mayo, 1786.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 13, 11 de julio, 1786.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 15, 26 de agosto, 1788.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 38, 25 de agosto, 1789.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 43, 10 de noviembre, 1789.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 44, 1.º de diciembre, 1789.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 45, 22 de diciembre, 1789.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 1, 12 de enero, 1790.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 3, 2 de febrero, 1790.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 5, 9 de marzo, 1790.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 12, 22 de junio, 1790.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 24, 21 de diciembre, 1790.

- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 39, 2 de agosto, 1791.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 46, 15 de noviembre, 1791.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 48, 13 de diciembre, 1791.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 16, 21 de agosto, 1792.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 45, 31 de agosto, 1793.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 51, 18 de agosto, 1794.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 77, 13 de noviembre, 1794.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 60, 11 de diciembre, 1795.
- Valdés, Manuel Antonio.** “México”. *Gazeta de México* (Ciudad de México), n.º 17, 3 de septiembre, 1796.

II. Fuentes secundarias

- Bonet Correa, Antonio.** *Fiesta, poder y arquitectura*. Madrid: Akal, 1990.
- Chartier, Roger.** *Sociedad y escritura en la Edad Media. La cultura como apropiación*. Ciudad de México: Instituto Mora, 1995.
- Chiva Beltrán, Juan.** *El triunfo del virrey. Glorias novohispanas: origen, apogeo y ocaso de la entrada virreinal*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2012. <https://doi.org/10.6035/America.2012.29>
- Chiva Beltrán, Juan.** “Espacios para una ciudad en fiesta: México y la casa de Austria”. En *Visiones de un imperio en fiesta*, dirigido por Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez, 359-384. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2016.
- Garrido Aspero, María José.** “Las fiestas celebradas en la ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios en la legislación festiva”. En *Los pueblos indios y el parteaguas de la independencia de México*, coordinado por Manuel Ferrer Muñoz, 49-64. Ciudad de México: UNAM, 1999.
- González Tornel, Pablo.** *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.

- Jáuregui, Luis.** “Las reformas borbónicas”. En *Gran historia de México ilustrada*, coordinado por Josefina Zoraida Vázquez, 41-60. Ciudad de México: Planeta; Conaculta; INAH, 2001.
- Jáuregui, Luis.** “Las reformas borbónicas”. En *Nueva historia mínima de México ilustrada*, 197-243. Ciudad de México: El Colegio de México, 2008.
- Le Goff, Jacques.** *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.
- Mínguez, Víctor.** *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I; Diputació de Castelló, 1995.
- Mínguez, Víctor.** “La ceremonia de jura en la Nueva España. Proclamaciones fernandinas en 1747 y 1808”. *Varia Historia* 23, n.º 38 (2007): 273-292. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752007000200003>
- Taylor, William B.** *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Vol. 2. Zamora: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México, 1999.
- Viqueira, Juan Pedro.** *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Luto, fiesta primera: cambios socioculturales de las celebraciones funerarias en Chiapas entre los siglos XVI y XIX

Mourning as a First Fiesta. Sociocultural Changes in Chiapas' Burial Celebrations (16th-19th Centuries)

Luto, festa primeira: mudanças socioculturais nas celebrações fúnebres em Chiapas entre os séculos XVI e XIX

DOI: 10.22380/20274688.2788

Recibido: 4 de marzo del 2024 • Aprobado: 16 de mayo del 2024



Luz del Rocío Bermúdez Hernández¹

Universidad Autónoma de Chiapas (Unach), México

luz.bermudez@unach.mx • <https://orcid.org/0000-0003-3823-4358>

Resumen

El ceremonial luctuoso de los siglos XVI-XIX fue una fiesta mayor que contrasta con la evocación actual del término: alegre, jocosa e irreverente. Fuentes documentales sobre Chiapas —estado mexicano entonces vinculado al Virreinato de Nueva España y a la Capitanía General de Guatemala— mostrarán la centralidad y solemnidad de las obsequias en el despliegue ceremonial, y además como dispositivo de control y jerarquización sociocultural. Algunos aspectos relacionados son las exequias de privilegio y los entierros del común; incriminaciones a velorios urbanos —incluso de élites— y a festividades populares —particularmente indígenas—, y la mutación de la religiosidad implicada en el cambio del Día de Todos los Santos y Fieles Difuntos por el “Día de Muertos” turístico-comercial del México de hoy.

Palabras clave: Chiapas, funerales, control y subversión, jerarquización sociocultural

- 1 Doctora en Historia por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Profesora de Historia en la Facultad de Ciencias Sociales, campus III, de la Universidad Autónoma de Chiapas, México. Pertenece a redes académicas como Icomos (ONU-Unesco), Fulbright (Estados Unidos), SNII (México) y SEI (Chiapas, México).

Abstract

The mourning ceremonial of the 16th-19th centuries was a major *fiesta* that contrasted with today's joyful, jocular and irreverent evocation of such term. Documentary sources on Chiapas —a Mexican state at that time linked to the viceroyalty of New Spain and the captaincy general of Guatemala—, will show the centrality and highest solemnity of obsequies as part of the ceremonial deployment and also as a device of control and socio-cultural hierarchization. Some related aspects are: Privilege funerals and common burials; incriminations to urban wakes —including elites— and popular festivities —particularly indigenous—, and the mutation of the religiosity of the Days of All Saints and All Souls into the tourist-commercial “Day of the Dead” of Mexico today.

Keywords: Chiapas, Funerals, Control and Subversion, Sociocultural Hierarchization

Resumo

A cerimónia fúnebre, do século XVI ao XIX, era uma grande festa que contrasta com o sentido atual do termo: alegre, bem-humorada e irreverente. Fontes documentais sobre Chiapas — estado mexicano então ligado ao Vice-Reino da Nova Espanha e à Capitania-Geral da Guatemala — demonstram a centralidade e a solenidade das obsequias no desenvolvimento cerimonial e também como dispositivo de controle e hierarquia sociocultural. Alguns aspectos tratados são o das exéquias de privilégio e os enterramentos comuns; o das incriminações aos velórios urbanos — inclusive das elites — e às festas populares — sobretudo indígenas —, e o da mutação religiosa envolvida na troca do Dia de Todos os Santos no “Dia dos Mortos” turístico-comercial do México de hoje.

Palavras-chave: Chiapas, funerais, controle e subversão, hierarquia sociocultural

Presentación

La *fiesta* hispanoamericana fue un conjunto de actos realizados en los lugares más visibles y de mayor carga simbólica de cada pueblo, villa o ciudad. Su propósito desde el siglo XVI fue organizar y afirmar jerarquías socioculturales mediante el “ver y ser visto”; un modelo que precedió, y por tanto tuvo injerencia, por ejemplo, en aquel de “impresionar para influenciar”, liderado por Francia desde fines del siglo XVIII².

Lo funerario será una vía para seguir dicho mundo festivo. Tal enfoque histórico-cultural se estudia desde hace décadas para el contexto hispanoamericano, ya sea en cuanto a la ostentación ceremonial barroca como signo de poder,

2 Antoine Proust, “Les monuments aux morts. Culte républicain? Culte civique? Culte patriotique?”, en *Les lieux de mémoire*, t. 1, *La République*, dir. por Pierre Nora (París: Gallimard, 1984), 215.

la estratificación así dada entre grupos privilegiados y ordinarios, o a la devoción secularizada, luego adaptada con fines nacionalistas³. En esta ocasión abordaremos el caso de Chiapas como un territorio que, al haber estado repartido en los siglos XVI-XIX entre el Virreinato de Nueva España y la Capitanía General de Guatemala, se relacionó menos con otras regiones de México, y además puede servir como conexión con procesos centroamericanos.

Fuentes documentales locales (municipales y diocesanas), del Archivo de Indias, decretos nacionales, comunicados judiciales y relatos de viajeros permiten un análisis de larga duración sobre el luto como signo clave de la adustez festiva de antaño, en marcado contraste con la usual asociación actual de la fiesta como ocio, diversión, regocijo y broma. Chiapas muestra también la trascendencia mesoamericana como un legado que, a pesar de haber sido rechazado, fue retomado parcialmente para nutrir la grandilocuencia del nuevo culto impuesto desde el siglo XVI. La sacralidad eclesiástica se impuso, aprovechando aspectos íntimos y colectivos del duelo, para reforzar controles moralizantes con repercusiones políticas y económicas. Por ello, la fiesta hispanoamericana se anticipó en aspectos de tradición que usualmente se atribuyen a nacionalismos de Europa y Estados Unidos a fines del siglo XVIII como: 1) la cohesión social real y simbólica por filiación grupal y estratificación comunitaria; 2) la legitimación de instituciones y relaciones interpersonales según estatus o grados de autoridad; 3) la inculcación de creencias, valores y pautas de comportamiento bajo segmentación étnica⁴.

La evolución de las honras fúnebres de Chiapas —especialmente en su vieja capital— no se sustrajo al deseo de ostentación como causa y efecto del ceremonial luctuoso; de modo que comparte sabidas diferencias entre exequias de privilegio y entierros ordinarios. Rastreadremos, sin embargo, tensiones sociales más profundas a partir de dos tipos de censura recurrentes y contrapuestas:

-
- 3 Además de los autores citados en las referencias y ante la imposibilidad de detallar aquí la amplia bibliografía que crece sobre el tema funerario, reconozco, por ejemplo, los aportes de Alberto Soto Cortés, María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, Héctor L. Zarauz López, Elsa Malvido, Anne Staples, Antonio Rubial, Alicia Bazarte, Juanita García Godoy, Javier Varela y Víctor Mínguez, Anick Lemprière, Sol Serrano y Antonio Annino. Sobre la temática específica de este escrito, véase también Edgar Valencia, *Fiesta, duelo y ascetismo. Cultura simbólica en la Nueva España y el México independiente* (Puebla: BUAP, 2022).
 - 4 Eric Hobsbawm, “La invención de tradiciones”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n.º 4 (1991): 103; Takeshi Inomata y Daniela Triadan, “El espectáculo de la muerte en las Tierras Bajas mayas”, en *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, coord. por Andrés Ciudad Ruiz et al. (Ciudad de México: UNAM; Sociedad Española de Estudios Mayas, 2005), 200.

festividades populares —particularmente indígenas— y excesos de individuos con mayor notoriedad y recursos.

Antes de proseguir, recordemos que la fiesta funeraria hispanoamericana fue un signo de diferenciación e innovación respecto a lo que Europa conocía, aun a principios del siglo XVI. Un acto memorable ocurrió en la Ciudad de México en 1559, cuando el cenotafio imperial y los extraordinarios efectos dedicados a la celebración póstuma a Carlos V (fallecido un año atrás) cumplieron el doble cometido de acercar la figura del desaparecido monarca a los reinos americanos y transmitir mensajes de poderío a Europa. La fascinación y la magnificencia que despertaron tales exequias —seguidas por otros homenajes al emperador en los meses siguientes en diversas partes del mundo— hicieron de la admiración un elemento clave en el “interés de propaganda” que implementó la Corona española para infundir respeto en sus dominios y entre los monarcas rivales⁵.

Por otro lado, la concurrencia en 1559 de más de 2000 personas obligó al virrey don Luis de Velasco a organizar una procesión formada “así de los españoles como de los naturales [para poner] a cada uno en su lugar [conforme a riguroso] orden y concierto”⁶. De ahí que el Barroco hispanoamericano, moldeado como estilo literal y masivamente cautivante —destinado al adoctrinamiento y la sumisión de católicos-súbditos—, haya sido también marcador social de excepción. La emulación suscitada por el “lustre” de las obsequias novohispanas a Carlos V comenzó cinco años después con los lujosos funerales del propio organizador Velasco (1564), lo que motivó quizá la restricción de Felipe II al año siguiente sobre la celebración fúnebre exclusivamente a “Personas Reales”⁷. La vistosidad y el orden con que nació el fausto luctuoso en el espacio público hispanoamericano también reprodujeron evidentemente símbolos de privilegio y exclusión social

5 El único funeral de España mínimamente comparable al homenaje novohispano pudo ser el de 1516, en memoria del rey Fernando el Católico. María Adelaida Allo Manero, “Origen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española”, *Lecturas de Historia del Arte: Ephialte*, n.º 1 (1989): 98-99. Véase Francisco de la Maza, *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México* (Ciudad de México: UNAM, IIE, 1946), 18.

6 Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y túmulo imperial* (1875; Ciudad de México: Porrúa, 1975).

7 Nadine Béligand, “La muerte en la ciudad de México en el siglo XVIII”, *Historia Mexicana* 42, n.º 1 (2007): 19-20; *Novísima Recopilación de las Leyes de España, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775*, t. 1 (Madrid: s. e., 1806), 19-20. Poco después, en 1569, en la ciudad de México sucedió el entierro del gobernador Luis Ponce, “con gran pompa [para provocar] gran duelo y gran tristeza”. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid: Imprenta del Reyno, 1634), 219.

del contexto medieval⁸. Su invocación severa de la muerte lo situó con la pena capital como sendos dispositivos colectivos de encanto y oprobio. La cuidadosa exposición de ambos eventos forjó así pautas y valores sociales entre el embeleso al virtuoso y la reprobación al criminal⁹.

Entierros de privilegio en Chiapas desde el siglo XVI

Las ceremonias fúnebres de Chiapas correspondieron básicamente a obispos desde el siglo XVI¹⁰. Tomás de Casillas fue el primero en ser sepultado “lleno de méritos” en la catedral en 1567, donde su cuerpo se halló “totalmente intacto” en 1614¹¹. Fray Domingo de Ara fue sepultado sin recibir consagración episcopal en el convento dominico de Copanaguastla en 1572, y en 1588 el también dominico Pedro de Feria pudo haber sido inhumado, bien en el convento de los de su orden, o bien en la catedral, conforme a su cargo diocesano¹².

Los siguientes obispos dominicos fueron Andrés de Ubilla, quien falleció en Chiapas en 1602 sin poder concretar su promoción a Michoacán; Juan Tomás de Blanes, el primero en morir, en 1612, en visita episcopal en el próspero pueblo de San Bartolomé (hoy Venustiano Carranza), por lo que debió ser traslado a

-
- 8 María del Carmen Vázquez Mantecón, *Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana* (Ciudad de México: UNAM, IIH, 2017).
- 9 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Ajusticiamiento. Châtiment corporel et guérison du corps social au Chiapas (Mexique), XVIe-XXe siècles”, *Cahiers du MIMMOC*, n.º 15 (2015), <https://doi.org/10.4000/mimmoc.2407>
- 10 La primera muerte de un canónigo en Ciudad Real se consignó en 1543, mientras los dominicos registraron a sus frailes difuntos desde su llegada en 1545. Véase Gil González, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos, y cosas memorables de sus sedes*, t. 1 (Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1649), 192; Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala* (1616; Ciudad de México: Porrúa, 1988), 2: 500-508; Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Honras fúnebres, respuesta histórica de las élites en San Cristóbal de Las Casas”, en *Formación y gestión del Estado en Chiapas. Algunas aproximaciones históricas*, coord. por María Eugenia Claps Arenas y Sergio Nicolás Gutiérrez (Ciudad de México: Unicach; Cesmeca, 2013).
- 11 González, *Teatro*, 194; Eduardo Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 1528-1978* (Tuxtla Gutiérrez: UNACH, Humanidades, 1978), 89; Domingo Juarros, *Compendio de la historia de la Ciudad de Guatemala*, t. 2 (Ciudad de Guatemala: Ignacio Beteta, 1818).
- 12 González (*Teatro*, 194-196) indicó el entierro en el convento dominico, mientras Flores (*La catedral*, 91) lo señaló en la catedral.

Ciudad Real¹³. A los anteriores les siguió el criollo agustino Juan de Zapata y San-
doval, fallecido como obispo de Guatemala en 1630, cuyo entierro de limosna se
adjudicó a su “generosidad sin igual” con presos y otros pobres sin posibilidad de
entierro, así como por haber sido “pobre de corazón y de espíritu y [que] deseaba
morir pobre y se lo pedía a Dios muchas veces”¹⁴. Entre tanto, en Chiapas falleció
hacia 1623 el primer obispo secular, Bernardino Salazar y Frías, supuestamente
envenenado con el chocolate que bebió durante la liturgia en la catedral (como
al parecer era costumbre generalizada)¹⁵. En 1636 murió el obispo franciscano
Marcos Ramírez de Prado (cuyos bienes se ampararon tres años antes a favor de
sus herederos); en 1666 hubo exequias con “honoros correspondientes a [la] alta
dignidad” del obispo Mauro Diego de Tovar y Valle Maldonado, de la orden de san
Benedicto, y en 1680 se sepultó al obispo D. Marcos Bravo de la Serna Manrique en
el pueblo de Chiapa (hoy Chiapa de Corzo)¹⁶.

Ya en el siglo XVIII, en 1706 se registró por primera vez en Chiapas una partida
de defunción de obispo, que correspondió al dominico Francisco Núñez de la Vega,
cuyo cuerpo embalsamado se inhumó en la catedral, salvo su corazón, que quedó
depositado en la iglesia jesuita de la misma ciudad¹⁷. La tendencia de obsequias
austeras comenzó en el obispado con la muerte de D. Jacinto Olivera y Pardo en
1733¹⁸. Su sucesor, el mercedario Francisco Cubero y Ramírez de Arellano (acusado

13 González, *Teatro*, 198; Flores, *La catedral*, 93 y 99; Emeterio Pineda, *Descripción geográfica del departamento de Chiapas y Soconusco* (1845; Ciudad de México: FCE; Coneculta Chiapas, 1999), 110; Bermúdez, “Honras”, 135.

14 Flores, *La catedral*, 93; Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, t. 2 (1929; Tuxtla Gutiérrez: Coneculta Chiapas; Gobierno del Estado de Chiapas, 1999), 120-121.

15 Thomas Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala* (1648; Madrid: Ed. de Dionisia Tejera, 1987), 342.

16 Contra expolio a obispo de Chiapa, 1636, Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España, *Guatemala* 396, Registros de partes, tres libros, 1625-1649. Existen dos versiones distintas sobre el entierro del obispo Tovar, ya que Flores (*La Catedral*, 98-99) hace referencia a su entierro en catedral y Juarros (*Compendio*, 73) señala que su inhumación tuvo lugar con los dominicos. Véase Bermúdez, “Honras”, 134-135.

17 Flores, *La catedral*, 101; Fallecimiento obispo de Chiapa, 1706, AGI, *Guatemala* 374, Provisión del arzobispado de Guatemala 1682-1757, ramo III: Chiapa n. 1-4. 1706-1753; Bermúdez, “Honras”, 134; Archivo Histórico Diocesano (AHD), San Cristóbal de Las Casas, México, *Defunciones*, SC, 1667-1708, IV, D.2.d., caja 203, libro 1, f. 147.

18 Bermúdez, “Honras”, 135; Vicente de Paula Andrade, *Noticias biográficas de los Ilmos. Sres. obispos de Chiapas* (Ciudad de México: Imprenta Guadalupana de Reyes Velasco, 1907), 84-85.

desde 1734 de ser “muy dado a lo grande”), fue sepultado en la catedral en 1752¹⁹. Los dos obispos siguientes fallecieron en visita episcopal en el mencionado pueblo de San Bartolomé: en 1766 se sepultó ahí mismo al mercedario José Vidal de Mottezuma y Tovar, descendiente en séptimo grado del *tlatoani* Moctezuma; en 1768 el canónigo D. Miguel de Silieza y Velasco fue trasladado y sepultado embalsamado con gran solemnidad en su natal Guatemala²⁰. Si bien se ha dicho que el obispo Juan Manuel García Vargas y Rivera también murió en San Bartolomé, en 1774, hay una detallada descripción de su agonía de días en la casa episcopal en Ciudad Real, donde falleció el 16 de diciembre de ese año, y por tanto su cuerpo fue exhibido “silenciosamente [ante una] multitud de fieles de cada uno de los barrios de la ciudad”. Acto seguido, fue sepultado en la catedral, “rodeado de prolijos cuidados y con constantes dobles de campanas en catedral, las iglesias de los conventos y las ermitas de los barrios”²¹.

Antes de proseguir con el momento culminante del culto funerario hispano e hispanoamericano tras las obsequias de Carlos III, veamos lo ocurrido en Chiapas en cuanto a festividades populares desde el siglo XVI.

Fiesta popular: gozos, dolores y condenas “del común”

La breve relación episcopal anterior resalta el ceremonial hispanoamericano como un modelo de imposición cultural exclusivista, cuyos considerables tiempos y costos recayeron principalmente en poblaciones indígenas²². Además de la mano de obra, cada vez más diversa y especializada, que implicó la organización de fiestas, debe recordarse que la parafernalia católica aprovechó formas del culto

-
- 19 “Testimonios sobre obispo de Chiapa”, 1745-1746, AGI, *Guatemala* 384, expediente sobre controversias en la iglesia catedral de Chiapas, 1746; Flores, *La catedral*, 104.
 - 20 Flores, *La catedral*, 105; Pineda, *Descripción*, 112; Juan María Morales Avendaño, *Rincones de Chiapas: ensayo monográfico sobre San Bartolomé de los Llanos* (San Cristóbal de Las Casas: Imprenta Urbina, 1974), 61; Bermúdez, “Honras”, 135-136.
 - 21 Morales, *Rincones*; Christophe Belaubre, “García de Vargas y Rivera, Don Fray Juan Manuel de”, *Boletín de la AFEHC*, n.º 27 (2006). https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_1280.html; Manuel B. Trens, *Bosquejos históricos de San Cristóbal de Las Casas* (Ciudad de México: Imprenta de la H. Cámara de Diputados, 1957), 153-155.
 - 22 Pilar Gonzalbo Aizpuru, “De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII”, *Revista de Indias* 56, n.º 206 (1996): 50, <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i206.817>

mesoamericano constantemente rechazadas²³. Véase, por ejemplo, la descripción de fines del siglo XVI del dominico Torquemada sobre las fastuosas vestimentas e incansables danzas de los indios novohispanos, “en los cementerios de las iglesias durante ocho días consecutivos”, coincidentes con los ritos funerarios mayas con “músicos, cantores, danzantes, contorsionistas y saltimbancos”, que se relatan en *Cantares mayas de Dzitbalché* casi siglo y medio atrás (cerca de 1440)²⁴.

Si bien el clero encauzó prontamente la religiosidad mesoamericana, en el caso de Chiapas fueron encomenderos y vecinos españoles quienes impusieron a los naturales pesadas cargas para la realización de festividades desde 1528. Los pueblos más afectados fueron los de las montañas de Los Altos, más cercanos a Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas). Así declararon los primeros dominicos al llegar por primera vez en 1545 a Zinacantán, “lugar populoso y grande [donde] halláronlos a todos muy tristes y afligidos por la gran opresión del incomportable tributo que pagaban al español”, a diferencia del recibimiento hecho por el encomendero del pueblo “deleitoso y ameno [y] tan grande” de Chiapa (hoy Chiapa de Corzo), con procesiones de niños, muchachos y adultos “con muchos sartales de flores, como rosarios y ramilletes muy curiosos en las manos”²⁵. Los pueblos circundantes a Ciudad Real pidieron dispensa sobre fiestas desde 1660, pero en respuesta las autoridades les limitaron las de sus propios pueblos a tres: Corpus Christi, Cuaresma y la del respectivo santo patrón²⁶. Asimismo, les prohibieron danzas y celebraciones calificadas de supersticiosas y demoníacas,

23 María Stern, *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo* (Ciudad de México: SepSetentas, 1974).

24 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la mesma tierra* (1615; Ciudad de México: UNAM, IIH, 1975), libro 13, 286; “El apagamiento del anciano sobre el monte”, en *Cantares mayas de Dzitbalché*, canto 12, América Indígena, consultado el 12 de enero de 2014, <https://americaindigena.com/dzibalch.htm>. Véase también Inomata y Triadan, “El espectáculo”, 197. La música y la danza aún son centrales en las celebraciones de difuntos de los pueblos de Chiapas. En Aguatán, el baile de *ko’sal* o “liberación de los muertos” anuncia a los ancestros que “nosotros los vamos a liberar de su prisión / [...] porque hemos decidido bailar”. Mario Humberto Ruz, “La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya”, en *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, coord. por Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad González (Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, AECL, 2007), 130.

25 Remesal, *Historia*, 1: 455.

26 Andrés Aubry y Angélica Inda, “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* 2, n.º 3 (1985): 4.

castigadas entre 1665 y 1691 con multas, azotes públicos, penas de prisión y aun la supresión de cofradías implicadas, especialmente de indios²⁷.

Lo anterior muestra que la represión de las festividades populares se adelantó en Chiapas casi un siglo al reformismo borbónico. En Madrid, solo en 1736 comenzó el ataque a un rito funerario llamado “moderno [por] la vanidad y la ostentación de banquetes y otros gastos ruinosos”, capaces de dejar a muchos “en la mayor miseria”, incluidos quienes, a pesar de señalar los excesos del ceremonial popular, en sus propios funerales recurrieron al lujo como marcador de poder²⁸. Por otro lado, en Nueva España se definió la austeridad festiva hasta 1768 con la visita de José de Gálvez y su estricta regulación y fiscalización a favor de las arcas reales²⁹. Ese mismo año, el arzobispado de Guatemala —del cual el obispado de Chiapas fue sufragáneo entre 1843 y 1837— determinó fiestas realizadas “silenciosamente, con pudor, modestia y circunspección”; por tanto, sin “músicas, danzas, juegos y otras demostraciones similares que reflejan las vanidades del mundo”³⁰. La condena a “danzas obscenas” se intensificó en los años siguientes con más ataques a cofradías y aun la clausura de aquellas importantes que resistían en pueblos de indios. Si, por ejemplo, en 1797 se impuso al pueblo de Palenque el inicio de toda procesión “alrededor de la iglesia, por el cementerio”, cuatro años después sus habitantes fueron acusados por realizar ahí la “sacrílega” danza llamada *Bobat*³¹.

De tal modo, a fines del siglo XVIII se exaltaba un culto austero, sabio y razonado ligado al régimen borbónico, contrario a otro (des)calificado por popular y barroco —la ornamentación de ese estilo ya era criticada como vía de actos

27 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Música ‘criminal’: la comparación de indios y judíos desde la diáspora. Chiapas, México (siglos XVI-XIX)”, documento presentado en 16th World Congress of Jewish Studies, Jerusalén Oriental, Universidad Hebrea de Jerusalén, campus del Monte Scopus, julio de 2013, 7-10.

28 Miguel Azero y Aldovera, *Tratado de los funerales y de las sepulturas* (Madrid: Imprenta Real, 1736), 15-16.

29 Martha Terán, “Políticas contra las fiestas pueblerinas michoacanas durante la época borbónica”, en *Historia y sociedad; ensayos del Seminario de Historia*, ed. por Carlos S. Paredes Martínez (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1996), 370. Por otro lado, y con el aval del Santo Oficio, en 1690 el obispo de Chiapas rechazó la reducción de fiestas pretendida por un visitador, al que acusó de “temerario, escandaloso, impío, gravemente ofensivo y denigrante”, por entrometerse en la jurisdicción eclesiástica. Trens, *Bosquejos*, 105.

30 Pedro D. Cortés y Larraz, *Pedro Cortes, y Larraz por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostolica arzobispo de Guatemala ...: Por quanto N. Ssrñô P. Pio VI. (que Dios prospere) por bula expedida en San Pedro à veinte, y cinco de diciembre del año passado de mil setecientos setenta, y cinco* (Guatemala: s. e., 1776).

31 Aubry e Inda, “La fiesta”, 6-10.

irracionales o perturbadores del orden público—³². Si Chiapas ya conocía gravosos tributos y vigilancias por fiestas desde el siglo XVI, aún estaban por llegar mayores extenuaciones y controles sociales con el auge ceremonial funerario del último tercio del siglo XVIII.

Fiesta ilustrada: esplendor de unos, persecuciones de otros

Se ha dicho que el ceremonial funerario austero en Chiapas se definió entre las muertes de los obispos Jacinto Olivera (1733) y Manuel García Vargas (1774). Cuatro años más tarde, el 14 de diciembre de 1778, falleció el rey Carlos III, quien determinó en su testamento el humilde entierro de su cuerpo sin embalsamar, como signo del recato y la sobriedad que promovían sus ministros reformistas³³. No obstante, sus exequias durante 1779 fueron las más grandes realizadas en distintos puntos del Imperio español; en la Ciudad de México, además, siguieron las obsequias vi-reinales de Antonio María de Bucareli ese mismo año, Matías de Gálvez en 1784 y Bernardo de Gálvez en 1786. Tales eventos llevaron en 1794 a la reiteración de la Corona española de fastuosos entierros reservados a la monarquía desde 1565³⁴.

Lejos de un sentido austero, la festividad en Chiapas aumentó entre personajes de renombre, incluidos funcionarios reales encargados de aplicar políticas de sobriedad y contra el despilfarro. Al mismo tiempo, desde 1779 creció la vigilancia a velorios populares, especialmente aquellos de parvulitos o “angelitos”. Principales inculpatos por el deficiente catolicismo mostrado por la feligresía chiapaneca a fines del siglo XVIII, los eclesiásticos aprovecharon la medida para eximir culpas, señalando a quienes causaban “daños gravísimos engendrados en dichas reuniones en casas particulares”³⁵. En los pueblos de indios, además, se censuraron los *guancos* o visitas de santos, y se recurrió a argumentos similares a los

32 Eloísa Uribe, “La sociedad de la representación (la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII)”, *Historias*, n.º 27 (1992): 80-81.

33 Pamela Voekel, *Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico* (Durham: Duke University Press, 2002), <https://doi.org/10.1515/9780822384298>

34 Béliand, “La muerte”, 31; *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey Don Carlos II. Nuestro Señor*, t. 1 (Madrid: Boix Editor, 1841), 105.

35 Robert Laughlin, *La gran serpiente cornuda. ¡Indios de Chiapa, no escuchen a Napoleón!* (Ciudad de México: Proimmse; UNAM, 2001), 17, <https://doi.org/10.22201/cimsur.9683683274p.2001>

esgrimidos en Guatemala desde 1690 contra los *guachivales* (festividades de cofradías de indios); es decir, el “apetito excesivo y brutal” de familias enteras entregadas a actos “incestuosos de gran interés para el demonio”³⁶.

La condena a la fiesta popular sirvió a las autoridades para captar cuantiosos recursos y prevenir además el potencial subversivo de reuniones masivas. De ahí la crítica a fiestas atentatorias contra el orden natural y social (por ejemplo, hombres disfrazados de mujeres), o que recurrieran a bebidas embriagantes (como en procesiones, carnavales y, especialmente, velorios y vigilijs). Desde 1788, los curas condenaron el consumo de alcohol durante reuniones de ambos sexos —en particular, con gente joven—, sobre todo aquellas ocurridas “en las penumbras de la noche”³⁷.

En el siglo siguiente, en 1812, se prohibieron máscaras en las procesiones de Viernes Santo en las villas de Comitán, Tuxtla y Chiapa. En Ciudad Real se denunciaron también actitudes piadosas “degenerad[as] en abuso”, como el caso de bocadillos clandestinos que corrompían el riguroso ayuno de ese día³⁸. Tales situaciones coincidieron con los velorios descritos contemporáneamente por Fernández de Lizardi en la Ciudad de México; por ejemplo, con dolientes que extendían “el cadáver por el suelo [...] entre cuatro velas”, y luego aprovechaban para beber chocolate, contar historias y cortejarse unos a otros³⁹. En la vieja capital de Chiapas, en 1819, el secretario del obispado condenó vehementemente “los excesos criminales y los abusos [de] personas acomodadas” que contrataban trompetas, violines, guitarras y otros instrumentos con “alto grado de corrupción” durante velorios⁴⁰. Si un año después todavía se celebraron con la debida solemnidad los funerales de doña María Antonia Velasco de Unquera (oficiados por el deán y todo el cabildo catedralicio), en 1822 volvió la crítica a la música provocadora de “inquietudes de conciencia” en velorios, y por ello se amenazó de excomuni3n a quienes cometieran tales “excesos criminales [atentatorios contra] las leyes del reino y opuestos a la misma racionalidad”⁴¹. Desde entonces, los curas quedaron

36 Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación florida, escrita en el siglo XVII*, t. 1 (ca. 1690; Madrid: Luis Navarro, 1882), 39-40.

37 Aubry e Inda, “La fiesta”, 11; Juan Pedro Viqueira, “La ilustración novohispana ante la muerte”, *Revista Papeles de la Casa Chata* 3, n.º 5 (1988): 19.

38 Aubry e Inda, “La fiesta”, 20.

39 El Pensador Mexicano, *El periquillo sarniento*, 4.ª ed., t. 1 (1817; Ciudad de México: Librería de Galván, 1842), 160.

40 AHD, *Defunciones*, SC, 1813-1826, IV. D.2.d., caja 204, libro 8.

41 AHD, *Defunciones*, 20 de julio de 1820; “Consulta sobre velorios y censuras”, 1822, AHD, II, C. 5, B. 3, Sagrario.

encargados de vigilar el traslado de cadáveres “sin pompa alguna [...] hacia la iglesia o la capilla más próxima”, con el fin de impedir la realización de velorios o reuniones en casas durante la noche (el documento subraya “per-note” [sic])⁴². Por otro lado, la instrucción de “sin pompa alguna” también aplicó para suicidas connotados que fueron dispensados para recibir santa sepultura⁴³. Tales situaciones en el caso de personas acomodadas ocurrieron, mientras que la mayoría social de la misma ciudad y el resto de Chiapas carecía de la más “pobre limosna” para adquirir un lienzo con qué inhumar a sus muertos y tenían incluso que improvisar entierros “en el monte”⁴⁴.

Tras la federación de Chiapas a México en 1824, el culto funerario volvió a ser un tema relevante con el nuevo auge de la secularización. En 1834, en el pueblo de San Bartolomé —donde fallecieron varios obispos de siglos pasados—, se prohibió “la celebración pública de obsequias y pompas fúnebres [...] para no entristecer las almas de los vecinos”⁴⁵. La negativa secundó la interrupción de campanas por difuntos durante las oleadas de cólera en 1833-1835 en todo el país. Sin embargo —y aunque los católicos conservadores acusaron entonces un ataque liberal—, la medida aplicó en Nueva España desde el siglo XVIII, en parte para impulsar la austeridad del culto reformado y el higienismo urbano, así como para limitar la exhibición del duelo con el fin de contrarrestar el desánimo social que crecía ante malas cosechas, sequías y enfermedades. La percepción de la antigua función piadosa y catártica del ceremonial fúnebre, degradado a fuente de inmoralidad y contaminación, fue un cambio paulatino iniciado casi un siglo atrás. Así mismo, la secularización del México posterior a la Independencia fue una etapa más decisiva del

42 “Consulta sobre velorios y censuras”, 1822, AHD.

43 Casos de Manuel Santiago, AHD, *Defunciones*, SC, 1821-1826, IV. D.2.d., caja 205, libro 2-12 de julio de 1825; y cabo Mariano Reyes, AHD, *Defunciones*, SC, 1826-1836, IV. D.2.d., caja 205, libro 3-21 de octubre de 1830. El aumento en el número de suicidios hizo que en países como Francia la Iglesia también tomara actitudes más tolerantes desde 1839; véase Thomas Kselman, “Funeral Conflicts in Nineteenth Century France”, *Comparative Studies in Society and History* 30, n.º 2 (1988): 322, <https://doi.org/10.1017/S0010417500015218>

44 José Jiménez, Roberto Collazo, María López, Dorotea Gómez, Petrona de la Cruz, Micaela Gómez, AHD, *Defunciones*, 1813-1826.

45 “Comunicación y oficios de curas Santa Iglesia”, 1834-1836, AHD, SCV.B; Marcela Dávalos, “¿Por qué no doblan las campanas?”, *Historias*, n.º 50 (2001); Concepción Lugo y Ruth Solís Vicarte, “1833: los días aciagos”, *Historias*, n.º 27 (octubre 1991-marzo 1992). La ausencia de campanas también fue un problema en Francia a mediados del siglo XIX; en dicho país, los dolientes consideraron tal falta ritual como vergonzosa obligación, que además dejaba sin efecto las oraciones dedicadas a los difuntos; véase Thomas Kselman, “Funeral Conflicts”, 139.

proceso de reclusión de lo religioso a la esfera privada y la reconfiguración espacial por nuevos tipos de celebración pública⁴⁶. De ahí el surgimiento de la idea decimonónica de “diversión” entre clases acomodadas y populares que se libraron cada vez más a gozos mundanos como bailes, funciones teatrales y corridas de toros, mientras que la antigua fiesta religiosa a la vez se moldeaba con fines nacionalistas⁴⁷.

El viraje del luto como fiesta “mexicana”

Si bien los oficios “de limosna” o “caridad” figuraron desde el primer libro parroquial de defunciones de Ciudad Real (de 1655), dos siglos después aumentaron registros de entierro carentes de “oficios funerales”, otros ocurridos “en silencio” y otros más sin presencia de cura⁴⁸. Solo en los años álgidos de secularización en México (1856-1865), los libros parroquiales de la ciudad —ya nombrada bajo la advocación de San Cristóbal— marcaron entierros “de limosna”, “humildes”, “llanos”, “entre llano y alto” y “altos”; pero incluso entonces los más importantes —dedicados especialmente a mujeres y niños— solo llegaron a ser “humildes” o “llanos”⁴⁹. Por otro lado, en 1858 el párroco de la ciudad lamentaba que “solo los pobres” aún lloraban a sus muertos en los cementerios del centro urbano que el clero seguía defendiendo⁵⁰.

46 Sol Serrano, “La conflictiva definición de lo público en un Estado católico. El caso chileno, 1810-1885”, *Años 90*, n.º 10 (1998), <https://doi.org/10.22456/1983-201X.6215>

47 Montserrat Galí, *Historias del bello sexo. La introducción del romanticismo en México* (Ciudad de México: IIE, UNAM, 2002), 130-142.

48 Entierros “en silencio” (1850) de María Antonia Solís, Celso Persiliano y Jacinto González, AHD, *Defunciones*, SC, 1842-1850, IV. D.2.d., caja 206, libro 1. Desde 1815, las partidas de defunción registraron al cura encargado de “oficios funerales”: entre 1820 y 1870, el diácono Francisco de Velasco y Martínez (mencionado 165 veces entre 1820 y 1857); los curas Mariano Paniagua (mencionado 730 veces entre 1820 y 1865) y Jacinto López (mencionado 428 veces entre 1857 y 1865), y el vicario Manuel María Suárez (mencionado 667 veces entre 1857 y 1860).

49 AHD, *Defunciones*, SC, 1850-1866, IV. D.2.d., caja 206, libro 2; AHD, *Defunciones*, SC, 1854-1858, IV, D.2.d., caja 206, libro 3. En 1858 se hicieron entierros “llanos” a Pascuala Antonia Vasconcelos y don Adolfo Vleschover (de Bélgica); y “entre llano y alto” al fraile don Manuel José Gorriç.

50 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, *De arte y vida en el panteón coletto, 1870-1930* (Tuxtla Gutiérrez: Conculca; Gobierno del Estado de Chiapas, 2005); Carlos María Colina y Rubio, *Novena Carta Pastoral que el Ilmo. Señor Doctor Don Carlos María Colina y Rubio, dignísimo obispo de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos, 28 junio 1858. Sobre Cementerios Cristianos o rigurosamente católicos: y derechos, autoridad y jurisdicción permanentes que la Santa Iglesia ha tenido y siempre deberá ejercer en ellos* (Guatemala: Imprenta de L. Luna, 1858).

Los homenajes fúnebres celebrados en Chiapas en la primera mitad del siglo XIX tuvieron la intención de mostrar la integración a México. Así ocurrió en 1836 con las obsequias a Miguel Barragán (presidente de México fallecido un año atrás) o con los diversos homenajes póstumos de 1848-1851 a Joaquín Miguel Gutiérrez (primer gobernador liberal estatal, muerto en combate en 1838)⁵¹. Tales eventos se inspiraron en los celebrados en la capital mexicana, incluido el insólito entierro en 1842 de la pierna amputada al general Santa-Anna tres años antes, en una ceremonia a la que se tildó de “herramienta de regulación política, de catarsis y de circo”, que contó aun así con la presencia de “las personas más ilustres de México”⁵².

Las festividades y los eventos del orden cívico decimonónico mexicano se sirvieron del esplendor eclesiástico colonial, tal como este se nutrió de la antigua espectacularidad mesoamericana. No obstante, desde 1852 los homenajes fúnebres a los “hijos predilectos” de Chiapas volvieron a miembros del clero⁵³. Más tarde, en 1857, la Ley Orgánica del Registro del Estado Civil Mexicano reiteró la condena a “los bailes y diversiones nocturnas conocidas bajo el nombre de velorios”, determinando multas de 25 pesos o una semana de trabajos públicos. En Chiapas se secundó la negación “absoluta [de] diversiones tales como los bailes y los velorios”⁵⁴, mientras los extranjeros dejaban constancia de tales costumbres funerarias como “típicamente mexicanas”. En 1859 el francés Désiré Charnay —quien, a pesar de su espíritu laico, admitió haberse inclinado ante un cortejo fúnebre en la vieja capital de Chiapas— señaló los “escandalosos entierros” de niños que, amortajados entre flores, quedaban olvidados sobre mesas mientras los vivos se entregaban a “la dulce orgía”⁵⁵. En 1861 el también francés Alfred de Valois se impresionó en Vera-

51 Bermúdez, “Honras”, 141-142.

52 Luis Alberto Garza Becerra, “El entierro de una pata y otras historias santannistas”, *Estudios Políticos*, n.º 21 (2010): 48; Carlos María de Bustamante describió un “brillante entierro, desconocido por nuestros ancestros”. Carlos María de Bustamante, *Apuntes para la historia del Gobierno del General D. Antonio López de Santa-Anna, desde principios de octubre de 1841, hasta 6 de diciembre de 1844, en que fue depuesto del mando por uniforme voluntad de la nación* (México: Impr. J. M. Lara, 1845), 84.

53 Entre los canónigos homenajeados póstumamente estuvieron el chantre Francisco Guillén (1854), el archidiacono Juan de Velasco y Martínez (1856) y, especialmente, el deán José Domingo Robles (1876).

54 “Sobre cementerios. Indebidas disposiciones civiles que se dieron en orden a esto. Contestación y Pastoral en contra de ello”, 1858, AHD; Colina y Rubio, *Novena Carta Pastoral*.

55 Désiré Charnay, *Mexique, 1858-1861, souvenirs et impressions de voyage* (1863; París: Ed. du Griot, 1987), 104 y 110-111.

cruz con el paso de numerosas mujeres que llevaban en la cabeza los ataúdes de sus hijos como si fueran figuras de cera cubiertas de flores y listones⁵⁶.

Poco después, en 1867, el juez del registro civil de San Cristóbal comunicó al ayuntamiento la “aflicción [de] muchas personas” que por la Ley de Cementerios de 1857 no podían despedir dignamente a sus muertos⁵⁷. Denunció “la lágrima” que causaba a estos la imposición de “cajón” (ataúd) y la prohibición de cargar cadáveres en hombros para usar una carroza municipal hacia el nuevo cementerio fuera de la ciudad. En 1872, el mismo juez acusó que

los conductores de los cadáveres se presentan ebrios [y] otras veces se presentan con puñales como si fueran a reñir con los muertos [de modo que] algunos cadáveres son conducidos envueltos en petate o mal abrigados, conducidos por un solo hombre, y el cadáver con la cabeza colgada y las pantorrillas descubiertas y también colgadas.

En 1873, se encargó a la policía vigilar ataúdes y traslados al cementerio, mientras el ayuntamiento mandaba construir otro “respetuoso vehículo [para conducir] los cadáveres de esta población al lugar respectivo”⁵⁸. Aun así, la población siguió cargando sus propios muertos, mientras los fallecidos en el hospital fueron llevados por presos —generalmente indígenas— expuestos sin más a posibles contagios⁵⁹.

Tales dilemas corrieron mientras crecían los costos de velorios y entierros. Si en 1858 se pagaron por ejemplo 12 reales por “remedios, velas y alcohol”, en unos funerales de cierto prestigio, para 1880 tan solo las velas costaron 100 pesos, más otros 35 pesos de pan y bebidas, oficios religiosos, el acompañamiento musical —que, por lo visto, continuó a pesar de las condenas de 1812-1822—, más lo dado “a los pobres”, que desde los siglos previos solían cerrar ciertos cortejos fúnebres⁶⁰.

56 Alfred de Valois, *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage* (París: E. Dentu, 1861), 60-61.

57 “Comunicaciones del Juzgado del Registro Civil”, 1867, Archivo Histórico Municipal (AHM), San Cristóbal de Las Casas, México, exp. 15, f. 15, Fernando Calixto Flores; Comunicaciones del juez del Registro Civil, 1868, AHM, exp. 11, f. 20; Contiene 6 comunicados del juez del Registro Civil de esta ciudad, 1869, AHM, exp. 15, f. 7, Fernando Calixto Flores; Comunicación del Juzgado civil del Estado, 1872, AHM, SM, exp. 32, f. 2, Fernando Calixto Flores; Comunicado de la Jefatura Política, 1873, AHM, SM, exp. 7.

58 En 1901 el ayuntamiento esperaba 500 pesos necesarios para “un carro” al cementerio. “Documentación relativa al aumento del presupuesto del ayuntamiento de San Cristóbal”, 1901, AHM, exp. 37, f. 19.

59 Bermúdez, *De arte*, 96.

60 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Ville des Morts. Question funéraire et trames sociales à San Cristóbal de Las Casas (au Chiapas)” (tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales,

“Día de Muertos”: el revés de la antigua fiesta

Mientras las prácticas funerarias expresaron contrastantes grados de privilegio y ostentación entre la mayoría de la población, veamos ahora cómo la conmemoración de Todos Santos y Fieles Difuntos también fue medio de control y represión en Chiapas.

Instaurado los días 1.º y 2 de noviembre por la Iglesia primitiva —luego moldeado respectivamente por benedictinos y cluniacenses en los siglos VI y X en Europa—, este culto arribó a América desde el siglo XVI. Su máxima celebración se dio a seis años de la llegada de la Compañía de Jesús, con la recepción en 1578 de unas reliquias enviadas por el papa Gregorio XIII. Los actos en torno al *Triunfo de los santos* superaron lo entonces visto, sin faltar trompetas, chirimías, clarines y otros instrumentos tocados por indios músicos. Más allá del fin moralizador ideado por los jesuitas para “terminar la herejía”, la población general y especialmente los caciques invitados percibieron vínculos íntimos y familiares en tan singular devoción⁶¹. Por ello, el temprano júbilo de las autoridades, ante la rápida aceptación de las celebraciones de noviembre, dos siglos después se tornó en sospechas y reprobaciones similares a las de velorios y otras fiestas populares.

En 1729, si bien tales festividades se celebraron con “gran pompa” en Nueva España, en las calles no hubo procesiones y los actos religiosos se restringieron dentro de las iglesias. En Chiapas, todavía en 1756 se celebraron hasta tres misas diarias los días 1.º y 2 de noviembre, con el fin de que la Iglesia encauzara dichos actos para evitar desmanes. Diez años después se quiso prohibir el acceso a camposantos altamente concurridos en esas fechas, pero la medida no prosperó por la aflicción causada a los deudos y, sobre todo, por la molestia de los curas que

.....
 2017), 365. Los cortejos generalmente iniciaban con representantes de distintas autoridades y cerraban con personas humildes pagadas para ello. Sobre la vieja práctica de pobres que acompañan cortejos —llamados *monigotes* o *mimos* en Guatemala—, véanse Remesal, *Historia*, 1: 40; y Anne Staples, “La lucha por los muertos”, *Diálogos* 13, n.º 5 (1977): 19. En 1816 se criticó la práctica de “pobres rentados”, en vez de mejorar prisiones, hospitales y otros sitios de beneficencia (El Pensador Mexicano, *El periquillo*, 1: 161).

- 61 Solange Alberro, “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”, *Historia Mexicana* 59, n.º 3 (2010): 867-871; Beatriz Aracil Varón, “Festejos jesuitas y hegemonía socio-cultural en México (1578)”, en *Theatre, public, société*, dir. por Daniel Meyran *et al.* (Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan; Centre de Recherches d’Études Argentines du Crilau, 2020); María Estela Eguiarte Sakar, “Las imágenes plásticas en la cultura festiva. De la fiesta de Todos Santos a la fiesta del comercio: 1578-1893”, *Historias*, n.º 32 (1994): 57; Béligand, “La muerte”, 7.

entonces recibían los mayores ingresos oficiales y extraoficiales del año⁶². Siguió la real cédula de 1787 a favor de “cementeros comunes” fuera de los poblados para impulsar el urbanismo higienista e impedir desórdenes por velorios y visitas a cementeros en días de difuntos. En tales ocasiones se reforzaron argumentos de salud pública que iniciaron la transformación de espacios y servicios para la población viva, incluida la contemplación de la naturaleza o el ejercicio físico⁶³.

Después de más de un siglo de tales embates —más al menos cincuenta años de guerras internas y externas—, el declive de la fiesta funeraria barroca y la reformulación festiva con miras a la unidad nacional fueron notorios tras el triunfo liberal mexicano en 1871⁶⁴. Entonces, la fuerza conmemorativa y de convocatoria de los primeros días de noviembre llevó a su mayor secularización y aun mexicanización. Desde 1850, el alemán Carl Sartorius relacionó dichas fiestas con costumbres paganas —“probablemente de origen tolteca”—, y quizá fue el primero en enfatizar que “ni el indio ni el mestizo conocen la plena amargura de la pena ni experimentan temor alguno ante la muerte”⁶⁵. Veinte años después, el zócalo de la ciudad de México y cementeros capitalinos como el de San Fernando y el de Santa Paula se convirtieron en *rendez-vous* de una elegancia opuesta a la religiosidad previa. El público en general y destacados liberales se libraron así a venerar tibias, fémures y cráneos de cartón como una “dulce superchería” entre cementeros que rivalizaban por “el lujo [y] para ver cuál exhibía más velas, flores, retratos, listones y otras originalidades”⁶⁶.

Los cementeros municipales canalizaron en efecto el nuevo sentido de “la fiesta” de difuntos. Lejos de la injerencia eclesiástica, a fines del siglo XIX tales días se transformaron en efímeros “lugares de recreo”, con sonidos mezclados de la misa, la “buena orquesta” y el rumor de transeúntes entre tumbas adornadas. Entre tanto, en 1871, el cementerio municipal —único lugar de inhumaciones de la aún capital de Chiapas desde 1868— tan solo pudo cerrar “simbólicamente” el

62 Viqueira, “La ilustración novohispana”, 19-20.

63 Galí, *Historias*, 115-142; Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces* (Ciudad de México: FCE, 1987).

64 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “De cuerpos y contiendas: el cadáver como reliquia, desecho y fetiche en México (siglo XIX)”, *Historia Mexicana* 72, n.º 4 (2023), <https://doi.org/10.24201/hm.v72i4.4624>

65 José Enrique Covarrubias, “Carl Christian Sartorius y su comprensión del indio dentro del cuadro social mexicano”, en *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿un Estado-nación o un mosaico plurinacional?*, coord. por Manuel Ferrer Muñoz (Ciudad de México: UNAM, 2002).

66 Eguiarte, “Las imágenes”, 59-62.

portal, ya que carecía de barda perimetral y hasta los animales de pastoreo pasaban libremente⁶⁷. Al año siguiente, mientras en la ciudad de México se celebraban las obsequias republicanas a Benito Juárez, en San Cristóbal volvía la queja contra panteoneros que envolvían mal y enterraban peor algunos cadáveres⁶⁸. Para entonces, nuevas olas epidémicas obligaron a la rápida conducción y el velatorio de máximo tres horas en la capilla del cementerio, salvo casos excepcionales de traslado y entierro autorizados en fincas privadas alejadas de la ciudad⁶⁹.

Con el cambio de siglo, la moda de exposiciones comerciales internacionales llevó al Gobierno mexicano a decretar el 1.º de noviembre como Día del Comercio, en “tendencia [con] los pueblos civilizados”⁷⁰. Ecos de ese giro dado a la antigua festividad religiosa se percibieron en San Cristóbal en los días de muertos en 1905 y 1906, con la instalación de “garitas en el panteón” o puestos de vendimias autorizados principalmente a mujeres, a cambio del pago de entre 50 centavos y 4 pesos por “vara” solicitada para dichos puestos⁷¹.

Conclusiones

Este recuento de casi cuatro siglos en Chiapas —especialmente, su antigua capital— destaca el culto funerario como eficaz medio de persuasión en la creación de valores y relaciones de poder en épocas distintas. Así como el ceremonial mesoamericano fue utilizado desde el siglo XVI para afianzar el ritual litúrgico, a partir del siglo XIX este último sirvió en celebraciones de corte patriótico, que desde el siglo siguiente y hasta nuestros días aún tienen evidentes tintes comerciales y turísticos⁷².

67 “Comunicaciones”, 1871, AHM, *SM*, exp. 28, f. 9.

68 “Comunicación”, 1872, AHM.

69 “Decretos”, 1879, AHM, *SM*, exp 37, f. 58. Heather McCrea narra un caso similar contra el ritual funerario católico y maya en Yucatán. Heather McCrea, “On Sacred Ground: The Church and Burial Rites in Nineteenth-Century Yucatan, Mexico, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 23, n.º 1 (2007): 42, <https://doi.org/10.1525/msem.2007.23.1.33>

70 María Estela Eguiarte Sakar, “Espacios públicos en la ciudad de México: paseos, plazas y jardines, 1861-1877”, *Historias*, n.º 12 (1986): 94.

71 Permisos en 1905 a: Cleotilde Hernández, Felonia Bermúdez, Herlinda Díaz, José María Ruiz, Donaciana Velasco y José Gutiérrez. AHM, Auxiliar de panteones, 1905, *TM*, exp. 3, f. 11. Permisos en 1906 a: Cleotilde Hernández, Narcisa Bermúdez, José María Ruiz, Agustín Penagos y Petra Pineda. AHM, Auxiliar de panteones, 1906, *TM*, exp. 4, f. 13.

72 Bermúdez Hernández, “De cuerpos”.

Las festividades chiapanecas de los siglos XVI-XIX muestran también muy tempranas y continuas paradojas entre fomento y vigilancia afrontadas por las autoridades. En el caso concreto de ceremonias y prácticas luctuosas, los altos grados de popularidad alcanzados retaron el control eclesiástico y a la vez fisuraron políticas de austeridad impulsadas por el reformismo borbónico. Durante el siglo XVIII, la represión fue notoria en velorios y cada vez más en la otrora solemne conmemoración de Todos Santos y Fieles Difuntos. Sin embargo, a pesar de reproches y amenazas, las poblaciones urbanas y rurales siguieron practicando ambos eventos, y además agregaron espontáneos sesgos, macabros y pícaros, prontamente captados por viajeros extranjeros del siglo XIX. De ahí derivaron peculiares visiones “mexicanas” o actitudes de sanación colectiva —y aun de indiferencia— ante la muerte, como también de la “más desenfrenada alegría de vivir”⁷³. El auge de los grabados de calaveritas tuvo lugar en la década de 1920, mientras en la década siguiente el cardenismo consolidó el ambiente aún característico de la “fiesta”, que continúa exacerbada en el México de hoy.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla – España.

Fondo Guatemala.

Archivo Histórico Diocesano (AHD), San Cristóbal de Las Casas – México.

Fondo Defunciones.

Archivo Histórico Municipal (AHM), San Cristóbal de Las Casas – México.

Fondo Secretaría Municipal (SM).

Fondo Tesorería Municipal (TM).

⁷³ Paul Westheim, *La calavera* (1953; Ciudad de México: FCE, 1985), 86.

B. Impresos

- “El apagamiento del anciano sobre el monte”. En *Cantares mayas de Dzitbalché*, canto 1. América Indígena, consultado el 12 de enero de 2014. <https://www.americaindigena.com/dzibalch.htm>
- Azero y Aldovera, Miguel.** *Tratado de los funerales y de las sepulturas*. Madrid: Imprenta Real, 1736.
- Colina y Rubio, Carlos María.** *Novena Carta Pastoral que el Ilmo. Señor Doctor Don Carlos María Colina y Rubio, dignísimo obispo de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos, 28 junio 1858. Sobre Cementerios Cristianos o rigurosamente católicos: y derechos, autoridad y jurisdicción permanentes que la Santa Iglesia ha tenido y siempre deberá ejercer en ellos*. Guatemala: Imprenta de L. Luna, 1858.
- Cortés y Larraz, Pedro D.** *Pedro Cortes, y Larraz por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostolica arzobispo de Guatemala ...: Por quanto N. Ssrñ ô P. Pio VI. (que Dios prospere) por bula expedida en San Pedro à veinte, y cinco de diciembre del año passado de mil setecientos setenta, y cinco*. Guatemala: s. e., 1776.
- Díaz del Castillo, Bernal.** *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1634.
- El Pensador Mexicano.** *El periquillo sarniento*, 4.^a ed. Tt. 1 y 2. 1817. Ciudad de México: Librería de Galván, 1842.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de.** *Historia de Guatemala o Recordación florida, escrita en el siglo XVII*. T. 1. Ca. 1690. Madrid: Luis Navarro, 1882.
- Gage, Thomas.** *Viajes por la Nueva España y Guatemala*. 1648. Madrid: Ed. de Dionisia Tejera, 1987.
- González Dávila, Gil.** *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos, y cosas memorables de sus sedes*. T. 1. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1649.
- Juarros, Domingo.** *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*. T. 2. Guatemala: Ignacio Beteta, 1818.
- Novísima Recopilación de las Leyes de España, dividida en XII libros, En que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el ano de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775. T. 1. Madrid: s. e., 1806.**
- Pineda, Emeterio.** *Descripción geográfica del departamento de Chiapas y Soconusco*. 1845. México: FCE, Coneculta Chiapas, 1999.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey Don Carlos II. Nuestro Señor*. T. 1. Madrid: Boix Editor, 1841.

- Remesal, Antonio de.** *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*. 2 tomos. Estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María. 1616. Ciudad de México: Porrúa, 1988.
- Torquemada, Juan de.** *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 1615. Ciudad de México: UNAM-IIH, 1975.
- Ximénez, Francisco, fr.** *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. T. 2. 1929. Tuxtla Gutiérrez: Coneculta; Gobierno del Estado de Chiapas, 1999.

II. Fuentes secundarias

- Alberro, Solange.** “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”. *Historia Mexicana* 59, n.º 3 (2010): 837-875.
- Allo Manero, María Adelaida.** “Origen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española”. *Lecturas de Historia del Arte: Ephialte*, n.º 1 (1989): 87-104.
- Andrade, Vicente de Paula.** *Noticias biográficas de los Ilmos. Sres. Obispos de Chiapas*. Ciudad de México: Imprenta Guadalupana de Reyes Velasco, 1907.
- Aracil Varón, Beatriz.** “Festejos jesuitas y hegemonía socio-cultural en México (1578)”. En *Theatre, public, société*, dirigido por Daniel Meyran, Alejandro Ortiz y Francis Suréda, 276-286. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan; Centre de Recherches d’Études Argentines du Crilaup, 2020.
- Aubry, Andrés y Angélica Inda.** “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”. *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* 2, n.º 3 (1985): 1-30.
- Belaubre, Christophe.** “García de Vargas y Rivera, Don Fray Juan Manuel de”. *Boletín de la AFEHC*, n.º 27 (2006). Consultado el 10 de noviembre de 2013. https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_1280.html
- Béligand, Nadine.** “La muerte en la ciudad de México en el siglo XVIII”. *Historia Mexicana* 42, n.º 1 (2007): 5-52.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** *De arte y vida en el panteón coleto, 1870-1930*. Tuxtla Gutiérrez: Coneculta; Gobierno del Estado de Chiapas, 2005.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “Honras fúnebres, respuesta histórica de las élites en San Cristóbal de Las Casas”. En *Formación y gestión del Estado en Chiapas. Algunas aproximaciones históricas*, coordinado por María Eugenia Claps Arenas y Sergio Nicolás Gutiérrez, 131-152. Ciudad de México: Unicach; Cesmeca, 2013.

- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “Música ‘criminal’: la comparación de indios y judíos desde la disidencia. Chiapas, México (siglos XVI-XIX)”. Documento presentado en 16th World Congress of Jewish Studies, Jerusalén Oriental, Universidad Hebrea de Jerusalén, campus del Monte Scopus, julio de 2013.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “*Ajusticiamiento. Châtiment corporel et guérison du corps social au Chiapas (Mexique), XVI^e-XX^e siècles*”. *Cahiers du MIMMOC*, n.º 15 (2015). <https://doi.org/10.4000/mimmoc.2407>
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “Ville des Morts. Question funéraire et trames sociales à San Cristóbal de Las Casas (au Chiapas)”. Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2017.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “De cuerpos y contiendas: el cadáver como reliquia, desecho y fetiche en México (siglo XIX)”. *Historia Mexicana* 72, n.º 4 (2023): 1783-1816. <https://doi.org/10.24201/hm.v72i4.4624>
- Bustamante, Carlos María de.** *Mañanas de la Alameda de México*. T. 1. 1835. Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1986.
- Bustamante, Carlos María de.** *Apuntes para la historia del Gobierno del General D. Antonio López de Santa-Anna, desde principios de octubre de 1841, hasta 6 de diciembre de 1844, en que fue depuesto del mando por uniforme voluntad de la nación*. México: Impr. J. M. Lara, 1845.
- Cervantes de Salazar, Francisco.** *México en 1554 y túmulo Imperial*. 1875. Ciudad de México: Porrúa, 1975.
- Charnay, Désiré.** *Mexique, 1858-1861, souvenirs et impressions de voyage*. 1863. París: Ed. du Griot, 1987.
- Covarrubias, José Enrique.** “Carl Christian Sartorius y su comprensión del indio dentro del cuadro social mexicano”. En *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿un Estado-nación o un mosaico plurinacional?*, coordinado por Manuel Ferrer Muños, 217-236. Ciudad de México: UNAM, 2002.
- Dávalos, Marcela.** “¿Por qué no doblan las campanas?”. *Historias*, n.º 50 (2001): 51-60.
- Eguiarte Sakar, María Estela.** “Espacios públicos en la ciudad de México: paseos, plazas y jardines, 1861-1877”. *Historias*, n.º 12 (1986): 91-101.
- Eguiarte Sakar, María Estela.** “Las imágenes plásticas en la cultura festiva. De la fiesta de Todos Santos a la fiesta del comercio: 1578-1893”. *Historias*, n.º 32 (1994): 55-65.
- Flores Ruiz, Eduardo.** *La Catedral de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 1528-1978*. Tuxtla Gutiérrez: Área de Humanidades, 1978.
- Galí i Boadella, Montserrat.** *Historias del bello sexo. La introducción del romanticismo en México*. Ciudad de México: IIE, UNAM, 2002.

- Galí i Boadella, Montserrat.** “El proceso de mitificación de José Guadalupe Posada”. En *Estampa popular, cultura popular*, 141-159. Puebla: BUAP, 2007.
- Garza Becerra, Luis Alberto.** “El entierro de una pata y otras historias santannistas”. *Estudios Políticos*, n.º 21 (2010): 39-62.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar.** “De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII”. *Revista de Indias* 56, n.º 206 (1996): 49-75. <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i206.817>
- Hobsbawm, Eric.** “La invención de tradiciones”. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n.º 4 (1991): 97-107.
- Inomata, Takeshi y Daniela Triadan.** “El espectáculo de la muerte en las Tierras Bajas mayas”. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, coordinado por Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y María Josefa Iglesias Ponce de León, 195-207. Ciudad de México: UNAM; Sociedad Española de Estudios Mayas, 2005.
- Kselman, Thomas.** “Funeral Conflicts in Nineteenth Century France”. *Comparative Studies in Society and History* 30, n.º 2 (1988): 311-332. <https://doi.org/10.1017/S0010417500015218>
- Laughlin, Robert.** *La gran serpiente cornuda. ¡Indios de Chiapa, no escuchen a Napoleón!* Ciudad de México: Proimmse, UNAM, 2001. <https://doi.org/10.22201/cimsur.9683683274p.2001>
- Lugo, Concepción y Ruth Solís Vicarte.** “1833: Los días aciagos”. *Historias*, n.º 27 (octubre 1991-marzo 1992): 105-112.
- Maza, Francisco de la.** *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México.* Ciudad de México: UNAM, IIE, 1946.
- McCrea, Heather.** “On Sacred Ground: The Church and Burial Rites in Nineteenth-Century Yucatan, Mexico”. *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 23, n.º 1 (2007): 36-62. <https://doi.org/10.1525/msem.2007.23.1.33>
- Morales Avendaño, Juan María.** *Rincones de Chiapas: ensayo monográfico sobre San Bartolomé de los Llanos.* San Cristóbal de Las Casas: Imprenta Urbina, 1974.
- Proust, Antoine.** “Les monuments aux morts. Culte républicain? Culte civique? Culte patriotique?”. En *Les lieux de mémoire*, t. 1, *La République*, dirigido por Pierre Nora, 195-225. París: Gallimard, 1984.
- Ruz, Mario Humberto.** “La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya”. En *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, coordinado por Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad González, 113-136. Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, AEI, 2007.
- Serrano, Sol.** “La conflictiva definición de lo público en un Estado católico. El caso chileno, 1810-1885”. *Anos 90*, n.º 10 (1998): 76-88. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.6215>

- Staples, Anne.** “La lucha por los muertos”. *Diálogos* 13, n.º 5 (1977): 15-20.
- Stern, María.** *Vida y muerte del teatro nahuatl. El Olimpo sin Prometeo*. Ciudad de México: SepSetentas, 1974.
- Terán, Martha.** “Políticas contra las fiestas pueblerinas michoacanas durante la época borbónica”. En *Historia y sociedad; ensayos del Seminario de Historia*, editado por Carlos S. Paredes Martínez, 366-391. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1996.
- Toor, Frances y Diego Rivera, eds.** *Mexican Folkways* 2, n.º 9 (1926).
- Trens, Manuel B.** *Bosquejos históricos de San Cristóbal de Las Casas*. Ciudad de México: Imprenta de la H. Cámara de Diputados, 1957.
- Uribe, Eloísa.** “La sociedad de la representación (la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII)”. *Historias*, n.º 27 (1992): 79-89.
- Valencia, Edgar.** *Fiesta, duelo y ascetismo. Cultura simbólica en la Nueva España y el México independiente*. Puebla: BUAP, 2022.
- Valois, Alfred de.** *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage*. París: E. Dentu, 1861.
- Vázquez Mantecón, María del Carmen.** *Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana*. Ciudad de México: UNAM, IIH, 2017.
- Viqueira, Juan Pedro.** *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. Ciudad de México: FCE, 1987.
- Viqueira, Juan Pedro.** “La ilustración novohispana ante la muerte”. *Revista Papeles de la Casa Chata* 3, n.º 5 (1988): 15-20.
- Voekel, Pamela.** *Alone before God: The Religious Origins of Modernity in México*. Durham: Duke University Press, 2002. <https://doi.org/10.1515/9780822384298>
- Westheim, Paul.** *La calavera*. 1953. Ciudad de México: FCE, 1985.

La entrada episcopal en la Puebla de los Ángeles, 1640-1774

The Episcopal Entry into Puebla de los Ángeles, 1640-1774

A entrada episcopal em Puebla de los Ángeles, 1640-1774

DOI: 10.22380/20274688.2781

Recibido: 28 de febrero del 2024 • Aprobado: 20 de junio del 2024



Sergio Rosas Salas¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

sergiofrosas@yahoo.com.mx • <https://orcid.org/0000-0002-8092-8006>

Resumen

El objetivo de este artículo es estudiar la entrada episcopal en Puebla de los Ángeles entre 1640 y 1774, a fin de contribuir al estudio de las fiestas relacionadas con el obispo en Nueva España y en las Indias. Por medio de la consulta de los archivos históricos de los cabildos eclesiástico y secular de aquella ciudad, se argumenta que durante los siglos XVII y XVIII la entrada episcopal en Puebla hizo evidente la importancia de la urbe como ámbito cristiano por excelencia y, en consecuencia, funcionó como un ritual público que exaltó la figura del obispo como la cabeza de la *civitas* cristiana, al mismo tiempo que representó a la ciudad como un dominio privilegiado de la cristiandad en el Nuevo Mundo.

Palabras clave: entrada episcopal, Puebla de los Ángeles, episcopado, siglo XVII, Nueva España, reformas borbónicas

Abstract

The aim of this article is to study the episcopal entry into Puebla de los Ángeles, between 1640 and 1774, to contribute to the study of the festivals linked to the bishop in New Spain and the Indies. Through the consultation of the historical archives of the ecclesiastical and secular chapters of the city, it is argued that during the 17th and 18th centuries, the episcopal entry into Puebla highlighted the city's importance as a premier Christian sphere. Consequently, it functioned as a public ritual that exalted

1 Profesor-investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctor en Ciencias Humanas por El Colegio de Michoacán y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México.

the figure of the bishop as the head of the Christian civitas and simultaneously represented the city as a privileged area of Christianity in the New World.

Keywords: Episcopal entry, Puebla de los Ángeles, Episcopate, 17th Century, New Spain, Bourbon Reforms

Resumo

O objetivo deste artigo é estudar a entrada episcopal em Puebla de los Ángeles, entre 1640 e 1774, para contribuir ao conhecimento das festas ligadas à figura do bispo na Nova Espanha e nas Índias. A partir da consulta dos arquivos históricos dos capítulos eclesiástico e secular daquela cidade, argumenta-se que durante os séculos XVII e XVIII a celebração em pauta tornou evidente a importância do espaço urbano como âmbito cristão por excelência e, conseqüentemente, funcionou como um ritual público que exaltava a figura do bispo enquanto chefe da *civitas* cristã, ao mesmo tempo que representava a cidade como domínio privilegiado da cristandade no Novo Mundo.

Palavras-chave: entrada episcopal, Puebla de los Ángeles, episcopado, século XVII, Nova Espanha, reformas borbônicas

Introducción

Las páginas que siguen se ocupan de la entrada episcopal, una fiesta clave que en el Antiguo Régimen hispánico celebraban las ciudades episcopales cuando un nuevo mitrado llegaba a su sede. Así, el objetivo de este trabajo es reconstruir la manera en que se fue estableciendo un ceremonial para la entrada de los obispos en la Puebla de los Ángeles entre 1640 y 1774, y de qué manera este se expresó como una fiesta de bienvenida al pastor de la ciudad; así, funcionó como una exaltación y un reconocimiento del mitrado como el (nuevo) señor y pastor de la república cristiana, al tiempo que como una expresión pública de la centralidad del obispo y su catedral en la ciudad. Con ello se buscaba ofrecer siempre una imagen de unidad en la ciudad y sus corporaciones seculares y eclesiásticas, a pesar de que la organización de la entrada episcopal no siempre estuvo exenta de conflictos.

En ese sentido, se argumenta que durante los siglos XVII y XVIII la entrada episcopal en Puebla hizo evidente la importancia de la urbe como ámbito cristiano por excelencia y, en consecuencia, funcionó como un ritual público que exaltó la figura del obispo como la cabeza de la *civitas* cristiana, al tiempo que la ciudad misma se constituía en escenario para mostrarse como un dominio privilegiado de la cristiandad. Esto es especialmente relevante en ciudades que no llegaron a ser capitales de reino, pues, a diferencia de otras urbes como México, Lima o Guadalajara, Puebla no fue asiento de un virrey o de una audiencia, lo que les dio una

centralidad especial a sus cabildos, catedralicio y secular, verdaderos protagonistas de estas fiestas, con el obispo mismo y actores principales de ellas.

Así, estas líneas reconstruyen los pasos del ceremonial y la fiesta, a fin de contribuir a identificar la tipología general de la entrada episcopal en las ciudades episcopales novohispanas, sabiendo que el esquema propuesto con el caso poblano no está exento de variaciones, no solo según la ciudad episcopal, sino de acuerdo con el momento de la recepción episcopal. De hecho, este artículo también revela que en Puebla cada entrada episcopal fue un momento propicio para que el cabildo civil, el cabildo catedral e incluso el virrey expresaran posturas en ocasiones encontradas y aun resolvieran conflictos en torno a la preeminencia del obispo en el entramado festivo y simbólico de la sociedad local, discutieran los límites de la participación de la ciudad en los festejos religiosos y fijaran sus posiciones sobre la preeminencia de la autoridad real o episcopal.

En ese sentido, estas líneas también subrayan que la entrada episcopal fue una fiesta lo suficientemente flexible como para permitir adecuaciones en el tiempo. El ejemplo de Puebla es especialmente interesante porque, como se ha dicho, llegó a ser la segunda ciudad en importancia de la Nueva España y se consolidó incluso como la urbe más significativa en el comercio atlántico del mundo hispánico a mediados del siglo XVII. Toda vez que la ciudad no fue capital virreinal, la máxima autoridad con asiento en ella fue el obispo, quien superaba en preeminencia aun a las autoridades civiles representadas por el cabildo civil y sus regidores. Como bien mostró Arístides Medina Rubio, la autoridad episcopal descansaba no solo en su autoridad moral, sino en su capacidad económica: desde la década de 1760, la recaudación decimal de la diócesis de Puebla era la mayor de todo el reino².

Gracias a estas ventajas, Puebla se consolidó como una de las grandes urbes americanas del periodo y constituye un mirador privilegiado para apreciar el devenir histórico de una ciudad episcopal. De hecho, los trabajos de Francisco Javier Cervantes Bello, Jesús Joel Peña Espinosa, Frances Ramos y Montserrat Galí han mostrado, desde diferentes enfoques y perspectivas, la relevancia de Puebla durante el régimen virreinal³. Vista en conjunto, de esta historiografía se desprende la

2 Arístides Medina Rubio, *La Iglesia y la producción agrícola en Puebla: 1540-1795* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1983), 20-27. Sobre la importancia económica de Puebla en el siglo XVII, puede verse Yovana Celaya Nández, *Alcabalas y situados: Puebla en el sistema fiscal imperial, 1632-1742* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2010).

3 Para citar los trabajos más importantes baste señalar a Francisco Javier Cervantes Bello, *A la caza de los ángeles: la Iglesia poblana entre el fin de la monarquía y el nacimiento de la República: 1790-1825* (Ciudad de México: Ediciones de Educación y Cultura; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010);

preeminencia del obispo en la Puebla de los Ángeles, la importancia de la jerarquía eclesiástica en el gobierno episcopal y la significación de la ciudad de Puebla como ámbito cristiano por excelencia, donde se representaba, real y simbólicamente, la presencia cristiana en las Indias. En este conjunto, el obispo es fundamental como la autoridad central de Puebla, ciudad episcopal principalísima del entramado novohispano e incluso americano.

A esta reflexión historiográfica local hay que añadir que la entrada episcopal no es un tema desconocido por la historiografía. Se trata de una ceremonia que se inserta en el cruce de los estudios sobre fiestas y rituales en la ciudad, y aquellos que prestan especial atención a las catedrales como centros simbólicos de las urbes americanas. Como ha subrayado Annick Lempérière, el ritual urbano era el momento en el cual se hacía evidente la cultura político-religiosa unificada del Antiguo Régimen hispánico, que entendía a la ciudad como la unión cristiana y civilizada de las corporaciones urbanas, esto es, como la corporación por excelencia constituida, a su vez, por un conjunto de corporaciones, cada una de ellas formada por distintos estamentos, y dotada de fueros y privilegios particulares y diferentes entre sí, que asignaban a cada cuerpo un espacio social único en el entramado urbano⁴. Vista así, la ciudad novohispana era la mejor expresión de la república cristiana, que ya en el siglo XVII podía considerarse firmemente constituida en el mundo hispánico.

A través de la fiesta, la ciudad se convertía en un escenario para representar a la cristiandad⁵. Este modelo de urbe y de mundo se expresaba ritualmente en las calles, haciendo de la ciudad un teatro y de la catedral, un eje que permitía desarrollar una pedagogía pública del orden corporativo de la sociedad local y hacía evidente la cristiandad de sus corporaciones. En suma, la entrada episcopal era una de varias ceremonias que daban centralidad a la presencia episcopal, y

.....
 Frances Ramos, *Identity, Ritual and Power in Colonial Puebla* (Tucson: University of Arizona Press, 2012); Montserrat Galí Boadella, *Estudios acerca de una ciudad episcopal. Puebla, siglos XVI al XIX* (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2022); y Jesús Joel Peña Espinosa, "Diego Romano: juez y obispo al servicio del rey y la Iglesia en el orbe hispánico, 1536-1606" (tesis doctoral en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, 2018).

4 Annick Lempérière, *Entre Dieu et le roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècle* (París: Les Belles Lettres, 2004), 11-18.

5 José Luis Orozco Pardo, *Christianopolis: urbanismo y Contrarreforma en la Granada del seiscientos* (Granada: Diputación Provincial de Granada, 1985), 1-6. Sobre la ciudad como escenario, véase Solange Alberro, "Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú", *Historia Mexicana* 59, n.º 3 (2010).

se expresaba mediante de la fiesta, entendida como el conjunto de ceremonias que incluían procesiones, celebraciones litúrgicas y espectáculos, y ofrecían, de acuerdo con Nelly Sigaut, un “fenómeno estético integral” que hacía visible la concepción que los habitantes de la ciudad tenían de sí mismos, de sus cuerpos y de sus autoridades⁶.

Además de la entrada episcopal, las fiestas que hacían evidente la importancia de la catedral y del obispo en la ciudad episcopal eran precisamente la consagración de las catedrales y, por supuesto, las honras fúnebres de los mitrados, momentos que han recibido atención en los últimos años y que demuestran que, en el marco de acontecimientos tan espectaculares como el cortejo fúnebre, se escenificaba la organización social de la ciudad y se dejaba ver el lugar de cada elemento en el conjunto urbano⁷.

Algo similar ocurría con la entrada episcopal. La llegada del obispo a su sede cobró especial importancia en el mundo católico en el siglo XVI, cuando la Reforma protestante cuestionó la preeminencia del obispo, entre otros aspectos del catolicismo⁸. Además de enfatizar el culto a los santos y de fomentar la fiesta de Corpus Christi, la Iglesia católica moderna concedió centralidad al obispo para reforzar la doctrina de la sucesión apostólica, así como para afianzar al clero secular en una Iglesia indiana que se había construido desde los años de la evangelización fundante con una fuerte preponderancia del clero regular.

A partir del siglo XVII, la consolidación de la Iglesia secular en la Nueva España dio paso a una creciente importancia de los obispos, quienes asumieron el papel de cabezas no solo de sus diócesis, sino del conjunto de la Iglesia indiana.

-
- 6 Nelly Sigaut, “La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España”, en *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, coord. por Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (Zamora: El Colegio de Michoacán; Ciesas, 2015).
- 7 Sobre la consagración de las catedrales, véase Israel Álvarez Moctezuma, “Notas incipientes alrededor de la consagración de una *Episcopólis*”, *Cuadernos del Seminario Nacional de Música en la Nueva España y el México Independiente*, n.º 2 (2007); y Luisa Vilar-Payá, “Música, política y ceremonia en el día de la consagración de la catedral de Puebla”, *Historia Mexicana* 70, n.º 4 (2021), <https://doi.org/10.24201/hm.v70i4.4245>. Sobre las honras fúnebres episcopales, véase Alexander Sánchez Mora, “Las exequias episcopales en el antiguo reino de Guatemala (1751-1811). Poder eclesiástico y relaciones clientelares”, *Centroamericana* 28, n.º 2 (2018); y Montserrat Galí Boadella, *Estudios acerca de una ciudad episcopal. Puebla, siglos XVII a XIX* (Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliago, 2022), 275-290.
- 8 Paola Nestola, *Eis que o teu rei vem a ti. Arqueologia e arquetipos da cerimónia de entrada episcopal em Portugal e no império português (séculos XVI-XVIII)* (Coimbra: Imprensa de la Universidad de Coimbra, 2020), 13-15, <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1869-2>

De hecho, a partir de figuras como el obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza (1640-1649) y el arzobispo de México Francisco de Aguiar y Seijas (1682-1698), se estableció la figura episcopal como la principal autoridad de las sedes novohispanas, y se afianzaron dos mecanismos de gobierno pastoral que hicieron evidente la autoridad episcopal: la secularización de doctrinas y la visita pastoral⁹. El proceso de fortalecimiento episcopal se afianzó a lo largo del siglo XVIII, cuando la presencia reformista de arzobispos como Manuel Rubio y Salinas y, más tarde, Francisco de Lorenzana y Buitrón afianzó la autoridad del obispo como la máxima autoridad de la arquidiócesis en México¹⁰.

Así, la preeminencia episcopal se expresó por medio de una tipología de la entrada episcopal que se consolidó hacia mediados del siglo XVII, y que era común a ámbitos católicos tan distantes como Otranto en la península itálica y Charcas en el Alto Perú. A reserva de que se detallará más adelante, vale la pena adelantar que este proceso estaba conformado por seis pasos básicos: el obispo avisaba de su llegada a las autoridades civiles y eclesiásticas unos días antes de su arribo; el día de su entrada, una comitiva de ambos cabildos salía a recibir al mitrado a un punto específico fuera de la ciudad, usualmente establecido ya por la costumbre; el obispo entraba acompañado a la ciudad, y ahí se le unía el cabildo catedral en pleno; se hacía una procesión por las principales calles de la ciudad con el obispo sobre una mula, en calles que habían sido previamente adornadas para ello; al llegar y entrar a catedral, el obispo cantaba un *Te Deum laudamus*, siendo este su primer gran acto público. La ceremonia concluía cuando el obispo se dirigía a su palacio episcopal acompañado por una comitiva.

Además de estos pasos, o más bien después de ellos, se hacía una verbena que podía durar varios días y que incluía iluminaciones nocturnas, cohetes y juegos en la plaza pública, además de corridas de toros en las ciudades que podían

9 Hasta ahora, el trabajo que mejor explica la creciente importancia de los obispos y la reformulación de la Iglesia indiana en el siglo XVII es el de Margarita Menegus *et al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias* (Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación; Bonilla Artiga Editores, 2010).

10 Puede verse a este respecto María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *Trabajar y velar. Reformismo en el arzobispado de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas, 1748-1765* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2023), como también Marta Eugenia García Ugarte, "Trabajos y fatigas de mi pastoral ministerio. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México (1766-1772)", en *Ilustración católica: ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, t. 1, coord. por Marta Eugenia García Ugarte (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2018).

costearlas, por ejemplo, Charcas y la misma Puebla¹¹. Como se ve, la historiografía ha revisado algunos ejemplos de entradas episcopales y ha revelado la importancia de la fiesta del nuevo obispo, pero falta profundizar en temáticas como la tipología general de la entrada episcopal en el mundo hispánico, los conflictos entre las corporaciones urbanas y virreinales por la llegada del mitrado, e incluso la revisión de varias entradas episcopales en la misma ciudad, lo que nos permite enfatizar, como hacemos aquí, la transformación en el tiempo de la entrada episcopal.

Para alcanzar estos objetivos, el artículo está dividido en tres apartados. En el primero se repasan las entradas de los obispos Gutierre Bernardo de Quirós en 1627 y Juan de Palafox y Mendoza en 1640, para reconstruir cómo se estableció el ceremonial de la entrada episcopal en Puebla a mediados del siglo XVII y ofrecer una tipología de esta. En el segundo apartado se analiza el primer gran conflicto local en torno a la llegada del obispo: la consulta de 1656 sobre el uso o no del palio por el ordinario, a propósito de la entrada de Diego Osorio de Escobar y Llamas. Por último, se reconstruyen los nuevos acuerdos y las ceremonias de la entrada episcopal de Victoriano López Gonzalo en 1773, para mostrar que, durante los años de las reformas borbónicas, el cabildo catedralicio impulsó una creciente importancia de los cuerpos eclesiásticos en la recepción episcopal, en detrimento del tradicional papel del cabildo secular. En uno y otro caso, empero, se mantuvo la importancia de mostrar a la ciudad como el escenario ideal de la armonía de la república cristiana en Indias, y el valor compartido de hacer evidente el papel del mitrado como cabeza y señor de esa república cristiana.

El establecimiento de una costumbre

El 27 de junio de 1640 el cabildo civil de Puebla se enteró de que había llegado a Veracruz el nuevo obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza. Supieron

11 Sobre entradas episcopales en el mundo hispánico moderno, véanse Pilar Latasa, “Escenificación del poder episcopal en Charcas: fiestas en la entrada del arzobispo Borja (1636)”, *Taller de Letras*, número especial 1 (2012); Paola Nestola, “Poder episcopal e saques rituais na periferia do império: as solenes entradas dos bispos em terra de Otranto (ss. XVI-XVIII)”, en *Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Régime actas*, ed. por Miguel Jasmins Rodrigues (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2012), edición en CD-ROM; y Laura Luque Rodrigo, “El ceremonial de las entradas solemnes de los preladados en sus diócesis. Algunos ejemplos de Andalucía oriental”, en *Fastos y ceremonias del Barroco iberoamericano*, coord. por María de los Ángeles Fernández Valle et al. (Santiago de Compostela; Sevilla: Andavira Editora; Universidad Pablo de Olavide, 2019).

de ello por una carta que el nuevo mitrado envió a “la ciudad”, en la cual “daba razón de su benida”, al tiempo que informaba que había desembarcado con cabal salud¹². Los regidores respondieron de inmediato anunciando la felicidad de la ciudad por su arribo. A partir de entonces, las autoridades de la Angelópolis empezaron la preparación de la recepción episcopal. El asunto cobró especial significado porque en aquellos días el cabildo se mostró interesado en fijar el ceremonial previsto para el caso y ampliar la fiesta pública al conjunto urbano, haciendo evidente la alegría y el gozo de la ciudad a través de elementos como las luminarias y los cohetes.

El único antecedente que se consideró fue la entrada de Gutierre Bernardo de Quirós en 1627, el caso más sólido para tomar ejemplos. Según consta en las actas del cabildo eclesiástico, la recepción de Quirós siguió un acuerdo diseñado para la ocasión: una comisión de ambos cabildos encontró al mitrado en el pueblo de San Jerónimo, en la salida a Tlaxcala, y, después de comer juntos, llegaron al barrio de Santa Ana, ya en la ciudad episcopal, donde el cabildo eclesiástico “en cuerpo” y el cabildo civil con sus maceros se reunieron con el mitrado. El obispo llegó hasta el convento de la Santísima Trinidad, acompañado por los regidores, y ahí el cabildo —que había regresado previamente a la catedral— lo encontró en procesión, seguido de las religiones de la ciudad. Desde ahí Quirós se dirigió a su sede, donde había un arco triunfal efímero que no parece haberse replicado en ocasiones posteriores¹³.

A partir de este ejemplo y de los acuerdos de 1640, los regidores poblanos fincaron un modelo de recepción episcopal que se ajustó a la normativa eclesial, retomó algunos elementos previos y estableció una serie de acuerdos que fijaron una práctica común para la recepción episcopal que perduró hasta fines del siglo XVIII. De hecho, podemos considerar 1640 como uno de los momentos clave para fijar la costumbre de la entrada episcopal en la diócesis.

12 “Acta del Cabildo del 27 de junio de 1640”, *Actas de Cabildo*, vol. 19, ff. 130 v.-132 v., citado en Arturo Córdova Durana, coord., *Testimonios palafoxianos en el cabildo angelopolitano* (Puebla: Ayuntamiento del Municipio de Puebla, 2011), 29. En esta y el resto de las citas respeté la ortografía original.

13 “Actas de Cabildo”, 1627, Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Puebla, México (AVCMP), Puebla, México, fondo *Actas Capitulares*, vol. 9, 1627-1633, ff. 1 r.-1 v. El estudio sobre el arco triunfal en honor de Gutierre Bernardo de Quirós y la transcripción del acta de cabildo se encuentran en Pablo F. Amador Marrero, “Trazos de lo efímero: la *traça* y *planta* del arco triunfal para el recibimiento del obispo Gutierre Bernardo de Quirós a la diócesis de Puebla-Tlaxcala (1627)”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 42, n.º 117 (2020).

El primer elemento público de la entrada episcopal ocurrió el 28 de junio, cuando el deán de catedral tomó posesión del obispado a nombre del nuevo mitrado¹⁴. Por acuerdo del cabildo, se iluminaron las casas del ayuntamiento, y se ordenó que los vecinos principales pusieran “en sus casas fuegos y luminarias [...] en señal de gusto y regocijo”¹⁵. El 17 de julio, una comisión de canónigos visitó el cabildo civil para acordar la manera de recibir a Palafox. Los eclesiásticos recordaron que el ceremonial establecía que la ciudad debía salir “a caballo a el campo donde se le da la bienvenida a su señoría, y de allí se viene hasta la puerta de la ciudad, que será en el convento de la Santísima Trinidad”¹⁶.

Se acordó, entonces, que algunos representantes del ayuntamiento saldrían a caballo hasta Amozoc, la población de entrada a la ciudad desde el camino de Veracruz, a donde también llegaría un grupo de canónigos para recibir al mitrado. Desde ahí caminarían en grupo hasta “la puerta de la ciudad”, la cual no podría ser más que simbólica; se determinó que aquella “puerta” fuera el convento de la Santísima Trinidad, monasterio de religiosas concepcionistas a una calle de la plaza Mayor. Así se hizo. Al llegar al convento de la Santísima Trinidad, el obispo se vistió de pontifical, se subió a una mula y se dirigió a la catedral. El obispo anduvo bajo un palio cargado por los regidores. La procesión fue acompañada por el cabildo catedral y varias religiones. Al entrar a la catedral, todavía en construcción, el obispo cantó un *Te Deum* y después se dirigió al palacio episcopal, acompañado por ambos cabildos¹⁷.

Con el traslado del obispo a su residencia concluyó la entrada episcopal propiamente dicha, pero la fiesta se extendió varios días más, dando paso a un ritual público más amplio. Esta fiesta pública, acordada por los dos cabildos, tenía tres

.....

14 En Nueva España, el obispo solía tomar posesión de su obispado por medio de un delegado, días antes de su llegada, en buena medida porque el ceremonial incluía la obligación de arrodillarse ante su cabildo, una acción asaz simbólica que los mitrados evitaban hacer y solían delegarla en uno de los canónigos de su diócesis. A ello hay que añadir que se hacía así porque el obispo tomaba posesión de la diócesis cuando todavía era obispo electo, esto es, cuando ya había sido presentado para ocupar la vacante episcopal, pero no había recibido las bulas pontificias que lo instituían canónicamente como en el titular, e incluso antes de haber sido consagrado, lo cual solo podía ocurrir cuando recibía las bulas.

15 “Acta del Cabildo de 27 de junio de 1640”, vol. 19, f. 132 v., citado en Cordova Durana, *Testimonios palafoxianos*, 30.

16 “Acta del Cabildo de 17 de julio de 1640”, vol. 19, f. 156 v., citado en Cordova Durana, *Testimonios palafoxianos*, 30.

17 “Actas del Cabildo de 17 de julio de 1640”, vol. 19, f. 158, citado en Cordova Durana, *Testimonios palafoxianos*, 31.

componentes básicos: la iluminación de la catedral, las casas reales y las casas de los vecinos notables con “fuegos y luminarias”; los fuegos artificiales o “cohetes” los tres días siguientes, y la exhibición gratuita de corridas de toros. En 1640, las luces y los fuegos de artificio tuvieron como eje “la plaza pública”, pues en ella se dispararon “fuegos de castillos, cohetes, rruedas y otras invensiones en señal de fiesta y regocijo”, pagados por el cabildo secular. Salvo en contadas ocasiones, las corridas de toros eran patrocinadas por los canónigos¹⁸.

En conjunto, pues, la entrada de Juan de Palafox y Mendoza en 1640 estableció el modelo de entrada episcopal en Puebla. A pesar de que Pilar Latasa encuentra una creciente participación indígena en la procesión de entrada del mitrado en el Alto Perú y esta condición no la hallamos en Puebla, el modelo angelopolitano puede ser útil para plantear los seis momentos claves del ritual: el aviso del obispo a las corporaciones de la ciudad episcopal de que ha llegado a la diócesis; el día propiamente de la entrada, la recepción del obispo en un punto fuera de la urbe; la procesión del obispo con ambos cabildos hasta “las puertas de la ciudad”, que se fijaron simbólicamente en el convento de la Santísima Trinidad; la entrada en mula desde ahí hasta la catedral, mientras sonaban las campanas de los templos; el canto del *Te Deum* y, finalmente, el retiro del obispo al palacio episcopal.

Después de la entrada propiamente dicha, se hacía una fiesta de al menos tres días que consistía en tres grandes momentos: la iluminación y limpieza de las principales calles, la presencia de los cohetes o fuegos de artificio —un aspecto especialmente importante en los reinos americanos— y la celebración de corridas de toros¹⁹. En ella se subrayaba la fidelidad y la lealtad de la urbe a su pastor, la fe de la ciudad cristiana y, por supuesto, se escenificaba el orden estamental e ideal de la ciudad.

Más allá de las descripciones, la fiesta en torno a la entrada episcopal satisfacía diferentes necesidades que es preciso destacar: daba centralidad al obispo y a la catedral, no solamente por la misma presencia del ordinario, sino porque hacía de la catedral el centro ritual y festivo de la ciudad, enfatizando la característica de ciudad episcopal; integraba un amplio ritual sonoro a los festejos y construía nuevos modelos visuales al hacer de la ciudad un teatro efímero que daba espacio y contenido a la fiesta. Aquel teatro urbano también servía para

18 “Actas del Cabildo de 17 de julio de 1640”, vol. 19, f. 160, citado en Córdova Durana, *Testimonios palafoxianos*, 32. Sobre las corridas de toros, véase “Documentos sobre corridas de toros”, AVCMP, fondo *Expedientes*.

19 La importancia de los cohetes como parte esencial de la fiesta americana fue apuntada por Galí Boadella, *Estudios acerca de una ciudad episcopal*, 73-99.

subrayar la autoridad religiosa y aun política del obispo, haciéndolo parte fundamental del orden y la armonía del reino.

Al no ser capital, este aspecto tenía sus particularidades en Puebla: para que este efecto se lograra, la organización y el mando de la recepción y la fiesta eran asumidos por los dos cabildos, destacándose así la preeminencia de ambas corporaciones como las máximas cabezas de esta *civitas christiana*. Finalmente, la fiesta representaba y hacía evidente la jerarquía de las corporaciones urbanas y una pedagogía del orden estamental. Para enfatizar este elemento en un aspecto conocido, Juan Pedro Viqueira ha destacado que las corridas de toros eran la materialización del orden estamental de la ciudad, pues en el caso de la ciudad de México eran presididas por el virrey, los oidores, el ayuntamiento y los clérigos, dejando claro así a la ciudad en pleno (y en fiesta) que, si bien todos eran miembros de una misma urbe, no todos compartían la misma función dentro del cuerpo social²⁰. Con sus fiestas y sus fastos, pues, la entrada episcopal reforzaba el orden y hacía pública la autoridad de la ciudad episcopal.

El problema del palio

Después del complejo episcopado de Juan de Palafox y Mendoza, en 1656 Diego Osorio de Escobar y Llamas, inquisidor y vicario general de Toledo, fue nombrado su sucesor. En sus primeras interacciones con las corporaciones angelopolitanas, el nuevo mitrado siguió los lineamientos generales: el 19 de junio de aquel 1656 escribió al cabildo civil de Puebla desde Segura de la Frontera (hoy ciudad de Tepeaca), para informar que estaba próximo a llegar a la ciudad, pero que antes pasaría por Tlaxcala, sede primigenia de la diócesis. El ayuntamiento envió a dos diputados para darle la bienvenida²¹. El 23 de junio, el cabildo tomó posesión del obispado a nombre de Escobar y Llamas, acto que se celebró con la iluminación de las casas reales y de la misma catedral.

A partir de entonces, los recibimientos y acuerdos siguieron también la costumbre: se estableció que el día de la entrada episcopal se iluminarían las casas

20 Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 35-39.

21 “Modo en que se debe recibir a los Ylustrísimos Señores Obispos de este Obispado”, en “Libro Primero de Patronatos”, Archivo General Municipal de Puebla (AGMP), Puebla, México, fondo *Libro de Patronatos*, f. 290 v.

del cabildo y las principales casas de los vecinos, sobre todo las que estaban entre el convento de la Santísima Trinidad y la catedral. Como entraría a mediodía —tal como había hecho Palafox—, se ordenó también, “como es costumbre, que se cuelguen y entapicen las calles por donde ha de ser esta entrada y que se limpien, para que estén en la decencia que requiere semejante acto”²². Una vez trasladado el obispo a su palacio, empezaría la fiesta habitual. Para ello, el cabildo dispuso que

de sus propios mande hacer los cohetes necesarios, con media docena de ruedas, y otra media de montantes, y un castillo, o árbol, lo que más bien estuviere, y bien conviene, para que se quemé la noche del recibimiento y todo lo que esto costare según el concierto que hiciere, con el artífice de estos fuegos lo pague el Mayor-domo de propios.²³

Del mismo modo, se determinó lidiar por tres días en la plaza pública, con la advertencia de que se buscaran “los toros que sean buenos, para el regocijo de la gente”²⁴. La entrada se verificó el 23 de julio de 1656, por lo que los dos cabildos de la ciudad convinieron actuar siguiendo el modelo establecido con la llegada de Palafox: representantes de ambos cuerpos encontrarían a Escobar y Llamas en Amozoc, y de ahí vendrían en procesión hasta llegar al convento de la Santísima Trinidad. Con estos acuerdos, sin embargo, surgió una duda por parte de los regidores angelopolitanos: ¿el obispo debía ser recibido bajo palio o no? El tema era importante por tres cuestiones. Primero, era menester definir si el palio del ayuntamiento —símbolo por excelencia del poder real en el mundo hispánico, incluso más que la corona— podía usarse en la recepción y persona del obispo, en buena medida al ser considerado una de las máximas autoridades de la *civitas*.

En segundo lugar, era fundamental fijar la costumbre para estas ceremonias, pues había contradicción con la *consuetudo* practicada hasta entonces: Gutierre Bernardo de Quirós no entró bajo palio en 1627, pero sí lo hizo Palafox en 1640. Finalmente, había que definir hasta dónde llegaba el papel simbólico que la ciudad podía asumir en las entradas episcopales, pues el palio era uno de sus símbolos más importantes, y representaba al cabildo cuando asistía a ceremonias en

22 “Modo en que se debe recibir a los Ylustrísimos Señores Obispos de este Obispado”, AGMP, f. 294 v.

23 “Modo en que se debe recibir a los Ylustrísimos Señores Obispos de este Obispado”, AGMP, f. 295.

24 “Modo en que se debe recibir a los Ylustrísimos Señores Obispos de este Obispado”, AGMP, f. 297.

cuerpo de ciudad. La consulta fue enviada al virrey duque de Albuquerque, quien asumió la cuestión y respondió al cabildo de Puebla el 20 de julio²⁵.

Tras consultar con el Real Acuerdo, el virrey decidió que se recibiera a Escobar y Llamas sin palio, pues el mismo rey había señalado ya que los obispos no debían recibir este reconocimiento de parte de las corporaciones civiles, además de que en la arquidiócesis de México los arzobispos eran recibidos sin el palio del Ayuntamiento de México²⁶. En el mandamiento formal de la ciudad de Puebla, el duque de Albuquerque estableció que el obispo Escobar y Llamas debía entrar “de Pontifical en público y previniendo el recibimiento que esta Ciudad ha acostumbrado hacer a los Señores Obispos”, pero sin palio, pues este representaba la autoridad del rey.

Según el parecer del Real Acuerdo, era menester “que entienda [la ciudad] que solo la persona de mi Virrey puede entrar debajo de Palio, porque representa la mía y no Prelado ninguno ni otra persona de ningún estado ni preeminencia ni calidad”²⁷. La decisión era clara: el palio estaba reservado al virrey, pues solo él era la personificación del rey en las Indias. Al recibirlo el 20 de julio, el cabildo respondió al virrey señalándole que seguiría sus instrucciones y que Diego Osorio de Escobar y Llamas sería recibido sin palio. Así también lo informó al cabildo eclesiástico y al mismo obispo²⁸. El mitrado agradeció la comunicación. Los canónigos no respondieron.

Tres días después, pasado el mediodía, Diego Osorio de Escobar y Llamas entró a la Puebla de los Ángeles, “conforme al uso y costumbre que ha tenido la dicha ciudad”. Los regidores y varios vecinos principales invitados para la ocasión salieron a caballo a recibir al obispo y lo encontraron en Amozoc. Ya entonces habían llegado los canónigos, que sin embargo se despedían del mitrado para regresar a la catedral y preparar la procesión que saldría de allí cuando la comitiva llegara al convento de la Santísima Trinidad. En efecto, el cabildo secular, presidido por su alcalde mayor, avanzó con los alcaldes ordinarios y los regidores “hasta llegar a la puerta del convento de Monjas de la Santísima Trinidad”, donde estaba puesto el

25 En la Ciudad de México, el palio del ayuntamiento era la marca de la realeza por excelencia, y representaba con las mazas y el escudo de armas el principal símbolo del cabildo. Solo se utilizaba para recibir a los virreyes y el Corpus Christi. Véase Alejandro Aranda Ruiz, “El otro cuerpo de la ciudad. Uso y función del escudo de armas de la ciudad de México desde la perspectiva de su cabildo secular (1523-1629)”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 44, n.º 120 (2022), <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2022.120.2771>

26 “Carta de Su Excelencia para esta Ciudad acerca de la forma de recibir a los Obispos”, en “Libro Primero de Patronatos”, AGMP, f. 301.

27 “Decreto a la Ciudad de Puebla”, en “Libro Primero de Patronatos”, AGMP, ff. 305 v.-307.

28 “Obediencia de esta Nobilísima Ciudad”, en “Libro Primero de Patronatos”, AGMP, f. 307 v.

pontifical. Mientras el obispo se revestía, llegó hasta el convento la procesión del cabildo catedralicio y las religiones de la ciudad —como había ocurrido en 1627 en la entrada de Gutierre Bernardo de Quirós—. Los canónigos estaban “revestidos” y portaban cruz alta y clero.

Una vez que el obispo “se puso en su mula revestido de Pontifical”, “los clérigos con sus sobrepellices sacaron un Palio y se puso debajo de el dicho Señor Obispo”. El alcalde mayor mandó entonces que la ciudad se detuviera y no siguiera la procesión, “para obviar inconvenientes”, y se dirigieran “a estas Casas Reales de su Ayuntamiento”²⁹. El virrey reconoció la actitud del ayuntamiento y, a pesar del desaguisado, autorizó que las fiestas tuvieran lugar como ya se había acordado.

El conflicto ocurrido en 1656 a propósito de la entrada de Diego Osorio Escobar y Llamas ilustra bien cómo la entrada episcopal podía ser lo suficientemente flexible como para adecuarse a cada ocasión, y cómo podía mostrar en el escenario de la ciudad los conflictos que subyacían al régimen de cristiandad instaurado en la monarquía de los Austrias, bajo el cobijo del patronato real. Como ha señalado Alejandro Cañeque, el siglo XVII vivió una creciente conflictividad entre el virrey y los obispos debido al problema jurisdiccional que establecía el modelo de la república cristiana, pero también porque a lo largo de aquella centuria la Iglesia católica novohispana diseñó un ideal de obispo muy similar al del virrey, por lo que el conflicto no se hizo esperar³⁰.

Visto así, el enfrentamiento de Puebla en 1656 revela al menos tres elementos que destacar: que la entrada episcopal era un festejo del obispo, pero también podía ser utilizado por las autoridades seculares para subrayar los límites del poder episcopal; la autonomía de los cuerpos eclesiásticos frente a los acuerdos tomados incluso por el virrey; y, finalmente, que el enfrentamiento entre ambas potestades no solo ocurría en la ciudad de México, sino también en otros obispados novohispanos, como la Puebla de los Ángeles. En última instancia, la decisión de continuar con la fiesta por la llegada del obispo Escobar y Llamas muestra no el fin del conflicto, sino su soterramiento en aras de la armonía que debía existir en el corazón de la ciudad, entre sus corporaciones seculares y eclesiásticas: por último, deja ver que también el ritual privilegiaba la exhibición y exaltación pública de la unidad y el consenso antes que la expresión del conflicto.

29 “Obediencia de esta Nobilísima Ciudad”, en “Libro Primero de Patronatos”, AGMP, f. 308 v.

30 Alejandro Cañeque, “Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España”, *Historia Mexicana* 51, n.º 1 (2001).

La preeminencia de los canónigos

Las entradas episcopales que siguieron a la llegada de Diego Osorio Escobar y Llamas no parecen registrar mayores novedades. En 1769 la ciudad recordó que, cuando los obispos venían “de mar en fuera”, debían escribir a ambos cabildos para informar de su llegada, y después de que los dos cuerpos hubieran acordado los preparativos y la fecha con antelación, los obispos eran recibidos “en parage en cercanías de esta ciudad”. La ciudad los recibía con mazas y los acompañaba a “las puertas de la ciudad”, donde el mitrado se revestía de pontifical y reencontraba a su cabildo, que esta vez encabezaba una procesión con las religiones de la ciudad. Desde ahí el obispo iba en mula hasta su catedral³¹.

Este modelo se siguió en 1743 con el arzobispo obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu y en 1765 con Francisco Fabián y Fuero. De hecho, parece que en este último caso la entrada fue bastante deslucida: nada se dice de ella, por ejemplo, en las actas de cabildo del capítulo catedralicio, y el ayuntamiento solo registró que encontró al obispo “hasta cuasi los umbrales de esta ciudad, defecto en que no incurriría la acreditada cortesía de Su Ilustrísima si sus comisarios se lo hubieran advertido a tiempo”. A pesar de ello, los regidores acompañaron a Fuero por la ciudad, se detuvieron en el convento de la Santísima Trinidad, y de ahí el obispo siguió “hasta palacio, sin haberse reclamado esa falta” y acompañado por los dos cabildos³². Como puede colegirse, entre mediados del siglo XVII y mediados del siglo XVIII, la entrada episcopal en Puebla siguió el modelo establecido en 1656, cuando se determinó que el obispo entrara sin el uso de palio, como ya hemos visto.

Los acuerdos, sin embargo, fueron cuestionados de nueva cuenta en 1773 y 1774, a propósito de la entrada del obispo Victoriano López Gonzalo, antiguo secretario particular de Francisco Fabián y Fuero y su sucesor en la mitra angepolitana. El debate tuvo orígenes más bien prácticos: como Gonzalo era canónigo de la catedral, ya vivía en la ciudad al ser preconizado y su entrada, y aun su presencia, no tendría como primer escenario el puerto de Veracruz. Esto produjo dos cambios importantes: una gran cantidad de correspondencia entre el obispo y el cabildo catedralicio —del cual el nuevo obispo había formado parte—, así como

31 “Recibimiento de los señores obispos”, en “Libro Primero de Patronatos”, AGMP, fondo *Libro de Patronatos*, ff. 320 v.-321.

32 “Recibimiento de los señores obispos”, AGMP, f. 320 v. Es posible también que Fuero decidiera hacer una entrada discreta y evitara, por tanto, anunciar su llegada hasta que fue inevitable que los cuerpos urbanos supieran de ella.

una nueva disposición en la entrada episcopal, pues se debió llegar a acuerdos entre ambos cabildos. Asimismo, hubo que dar espacio a nuevas ceremonias, como el juramento al patronato por parte del mitrado. En ese sentido, los cambios ocurridos en 1773-1774 dan cuenta de que los acuerdos que sustentaban las llegadas de los mitrados eran lo suficientemente flexibles como para integrar las nuevas realidades al ceremonial y la fiesta.

La primera carta de Victoriano López Gonzalo al cabildo catedral está fechada el 4 de septiembre de 1773 y en ella informa de su preconización³³. El cabildo festejó el ascenso de uno de los suyos con una solemne misa de acción de gracias y cantando un *Te Deum*, “con la mayor solemnidad”. Asimismo, se invitó a los conventos a que repicaran sus campanas e iluminaran los templos en señal de alegría³⁴. El siguiente momento en esta muy dilatada entrada episcopal fue el juramento de respeto al patronato, una medida relativamente nueva que encontramos por primera vez en Puebla y que, a decir de José María Vázquez García Peñuela, surgió en los reinos hispánicos después de 1768, cuando el regalismo exacerbado había dado paso a la teoría del vicariato regio³⁵. Cumpliendo con la nueva exigencia, López Gonzalo presentó este juramento el 4 de octubre de 1773 ante el gobernador de la ciudad, Joseph María Zevallos. De pie y *tacto pectore*, el nuevo obispo juró “no contravenir en tiempo alguno el Real Patronato, y que le cumplirá y guardará en todo y por todo como en él se contiene”³⁶.

Al informar a su cabildo que había prestado el juramento, Victoriano pidió tomar posesión de la diócesis mientras llegaban sus bulas. Se trataba de una formalidad producto del patronato: el obispo gobernaba la diócesis, para la cual había sido presentado por el rey, incluso antes de recibir sus bulas, lo que al menos en la Nueva España ocurría como norma. Siguiendo pues la costumbre, el cabildo aceptó entregar el gobierno de la diócesis a López Gonzalo, pero después de varios acuerdos se estableció que se haría formalmente en febrero, como sucedió a

.....
33 “Notisia de lo que se hizo en la Santa Yglesia de la Puebla los Ángeles en la elección y consagración de su Ilustrísimo Prelado el Señor Don Victoriano López Gonzalo. Año de 1773”, AVCMP, fondo *Papeles Curiosos*, vol. 3, f. 255 v.; “Acta de cabildo”, 5 de septiembre de 1773.

34 “Notisia de lo que se hizo”, f. 256.

35 José María Vázquez García-Peñuela, “Notas sobre el juramento de fidelidad de los obispos a la autoridad política en España”, *Ius canonicum* 40, n.º 80 (2000), <https://doi.org/10.15581/016.40.15088>

36 “Juramento de Victoriano López Gonzalo”, en “Notisia de lo que se hizo”, f. 261.

través del deán³⁷. En consecuencia, no hay registros de que se haya realizado una entrada episcopal propiamente dicha en 1773.

Después de varios meses, el 30 de enero de 1774, López Gonzalo informó que había recibido ya las bulas que lo instituían obispo. De inmediato, los canónigos celebraron la noticia “con repique de esquilas”, destacando el aspecto sonoro de la autoridad episcopal³⁸. Como ahora sí el obispo podía ser consagrado, se abrió la posibilidad de que al fin se pudiera celebrar la entrada episcopal, o al menos eso parecía a los capítulos poblanos. López Gonzalo fue consagrado por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta en el convento grande de San Francisco de México el 6 de marzo de 1774, con la presencia de representantes de los dos cabildos angelopolitanos. En un acto de pública humildad, tras recibir las felicitaciones de rigor, López Gonzalo anunció que regresaría a Puebla esa misma noche”, por escuchar “bullicio y ruidoso aplauso del vecindario”³⁹. De nueva cuenta, esta decisión de López Gonzalo, muy acorde con el modelo eclesial del obispo austero promovido por las reformas civiles y eclesiásticas del reformismo borbónico, parecía cancelar la posibilidad de hacer una entrada episcopal en forma. Empero, a pesar de las reticencias, el 15 de marzo de 1774 se celebró lo más parecido a una entrada episcopal, pero limitada solamente a la catedral.

Según el testimonio de los canónigos poblanos, aquel día a las nueve de la mañana el obispo López Gonzalo entró a la catedral con el deán y el cabildo catedralicio, la capilla catedralicia, los capellanes de coro y el acompañamiento familiar del obispo; y, “según costumbre y rito”, se cantó el *Te Deum* y una misa de acción de gracias con la mayor solemnidad⁴⁰. A este ceremonial asistieron los conventos de ambos sexos y el cabildo civil “en cuerpo de ciudad”. Inmediatamente, tocaron las esquilas a rebato y desde esa noche la catedral fue iluminada. Los regidores poblanos dieron testimonio de que el obispo iba “vestido de seda color nacar” y pudieron percatarse de que, en un altar portátil, del lado del perdón, López Gonzalo “hizo breve oración a dicha Santa Cruz, que se la dio a besar uno de los Prebendados”⁴¹.

37 “Notisia de lo que se hizo”, f. 257; “Cabildo ordinario”, 5 de octubre de 1773.

38 “Notisia de lo que se hizo”, f. 263; “Pelicano”, 30 de enero de 1774.

39 “Consagración del Ilustrísimo Señor Don Victoriano López Gonzalo, electo obispo de esta Santa Yglesia”, en “Libro Primero de Patronatos”, AGMP, f. 531v.

40 “Recibimiento de Nuestro Ilustrísimo Prelado después de su Consagración”, en “Notisia de lo que se hizo”, AVCMP, f. 278.

41 “Entrada de Su Ilustrísima”, en “Libro Primero de Patronato”, AGMP, f. 532 v.

Así, la entrada de Victoriano López Gonzalo a Puebla no solo rompió con el modelo establecido por la costumbre, sino que se expresó como un rechazo al boato ceremonial desarrollado en torno a la entrada episcopal. Digno alumno de Fabián y Fuero, todo indica que el mismo Victoriano fue quien evitó hacer una entrada festiva, lo cual exigió otros acuerdos, que se expresaron mediante nuevas y renovadas ceremonias. En primer lugar, el recato y la humildad de la entrada episcopal de López Gonzalo fueron en sí mismos un mensaje que enfatizaba la austeridad y la reforma de costumbres como norma del gobierno diocesano. Sin duda, una de las mejores ocasiones para expresar esto de manera pública y aun pedagógica era a través de la reformulación de la entrada episcopal. En segundo lugar, destaca la preeminencia que adquirió el cabildo catedralicio en la organización de la entrada y la posición secundaria que se concedió al cabildo secular en la organización de los festejos.

Es posible que ello fuera una muestra del rechazo clerical a la nueva obligación de prestar juramento al patronato, como también que expresara rencillas abiertas desde tiempo atrás. Sea como fuere, lo cierto es que los episodios que constituyen la entrada episcopal de Victoriano López Gonzalo entre 1773 y 1774 revelan la flexibilidad de los acuerdos que hacían posible la entrada episcopal a la Puebla de los Ángeles, la difícil negociación entre los cuerpos de la ciudad para recibir al mitrado y la importancia que la recepción del obispo tenía para subrayar la preeminencia del mitrado en la ciudad y la unidad de *civitas christiana* en torno a su obispo.

Conclusiones

Como deja ver el caso de Puebla de los Ángeles, la entrada del obispo fue uno de los rituales públicos más importantes de las ciudades episcopales en Nueva España, y en general en todas las Indias y aun el mundo hispánico. A través del acuerdo entre las autoridades seculares y eclesiásticas, la entrada episcopal se convirtió en una fiesta que celebró la preeminencia del mitrado como cabeza de la república cristiana y enfatizó el lugar privilegiado de la ciudad como *civitas christiana*. Al combinar el cumplimiento de los ritos ceremoniales de entrada del nuevo obispo con la fiesta pública, la entrada episcopal de los siglos XVII y XVIII fortaleció la figura episcopal y enfatizó el ideal de unidad y consenso que debía reinar entre las corporaciones urbanas, que trabajaban juntas para recibir a la cabeza de la ciudad. Esto es especialmente importante en ciudades episcopales como Puebla, pues al no ser capital del reino no había virrey u oidores que

hicieran sombra a la autoridad del mitrado. Este aspecto daba especial importancia a la figura episcopal en la Angelópolis y hacía de los dos cabildos, el eclesiástico y el secular, las máximas autoridades en la preparación de la entrada de los obispos y las fiestas asociadas a ella.

Hay finalmente tres elementos importantes que destacar. En primer lugar, que la ciudad fue el escenario público desde el cual se expresó la exaltación del obispo y la cristiandad de la urbe; como ocurre en otras fiestas del mundo hispánico, las luminarias, los cohetes, la limpieza y aun el ritual sonoro fueron aspectos fundamentales para abrir el tiempo festivo que determinaba la celebración de las ocasiones festivas. En segundo lugar, se ha podido constatar que el ceremonial de la entrada episcopal se fijó en Puebla entre 1627 y 1656, a propósito de los acuerdos entre ambos cabildos y aun la determinación virreinal en torno al palio.

El debate sobre este último revela las dificultades y los conflictos para definir el uso de los símbolos reales en las Indias y la preeminencia que podía tener el virrey para determinar el curso de los rituales públicos, verdaderos espacios de pedagogía cívica en el Antiguo Régimen novohispano. Por último, la entrada de Victoriano López Gonzalo en 1773 pone de relieve una gran transformación de la entrada episcopal, acorde con los nuevos ideales de los años del reformismo borbónico. En aquella ocasión, el antiguo canónigo de Puebla evitó el boato de la entrada, dio preeminencia al cabildo eclesiástico sobre el cabildo civil y, sin embargo, hizo partícipes a los regidores de la posesión y la consagración del obispo. Con estas medidas, es visible la transformación, así como la adecuación de este ritual en el tiempo y la pervivencia de su principal ideal: destacar a la cabeza de la ciudad cristiana en las Indias.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Puebla (AVCMP), Puebla – México.

Fondo Actas Capitulares.

Fondo Expedientes.

Fondo Papeles Curiosos.

Archivo General Municipal de Puebla (AGMP), Puebla – México.

Fondo Actas Capitulares.

Fondo Libro de Patronatos.

B. Impresos

Córdova Durana, Arturo, coord. *Testimonios palafoxianos en el cabildo angelopolitano.* Puebla: Ayuntamiento del Municipio de Puebla, 2011.

II. Fuentes secundarias

Alberro, Solange. “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”. *Historia Mexicana* 59, n.º 3 (2010): 837-875.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa. *Trabajar y velar. Reformismo en el arzobispado de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas, 1748-1765.* Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Álvarez Moctezuma, Israel. “Notas incipientes alrededor de la consagración de una *Episcopópolis*”. *Cuadernos del Seminario Nacional de Música en la Nueva España y el México Independiente*, n.º 2 (2007): 4-13.

Amador Marrero, Pablo F. “Trazos de lo efímero: la *traça* y *planta* del arco triunfal para el recibimiento del obispo Gutierre Bernardo de Quirós a la diócesis de Puebla-Tlaxcala (1627)”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n.º 117 (2020): 51-83.

Aranda Ruiz, Alejandro. “El otro cuerpo de la ciudad. Uso y función del escudo de armas de la ciudad de México desde la perspectiva de su cabildo secular (1523-1629)”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 44, n.º 120 (2022): 39-80. <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2022.120.2771>

Cañeque, Alejandro. “Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España”. *Historia Mexicana* 51, n.º 1 (2001): 5-57.

Celaya Nández, Yovana. *Alcabalas y situados: Puebla en el sistema fiscal imperial, 1632-1742.* Ciudad de México: El Colegio de México, 2010.

Cervantes Bello, Francisco Javier. *A la caza de los ángeles: la Iglesia poblana entre el fin de la monarquía y el nacimiento de la República: 1790-1825.* Ciudad de México: Ediciones de Educación y Cultura; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010.

- Galí Boadella, Montserrat.** *Estudios acerca de una ciudad episcopal. Puebla, siglos XVII al XIX.* Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, 2022.
- García Ugarte, Marta Eugenia.** “Trabajos y fatigas de mi pastoral ministerio: Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México (1766-1772)”. En *Ilustración católica: ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, coordinado por Marta Eugenia García Ugarte, 91-166. T. 1. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2019.
- Lataza, Pilar.** “Escenificación del poder episcopal en Charcas: fiestas en la entrada del arzobispo Borja (1636)”. *Taller de Letras*, número especial 1 (2012): 179-199.
- Lempérière, Annick.** *Entre Dieu et le roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècle.* París: Les Belles Lettres, 2004.
- Luque Rodrigo, Laura.** “El ceremonial de las entradas solemnes de los prelados en sus diócesis. Algunos ejemplos de Andalucía oriental”. En *Fastos y ceremonias del Barroco iberoamericano*, coordinado por María de los Ángeles Fernández Valle, Carmen López Calderón e Inmaculada Rodríguez Moya, 49-64. Santiago de Compostela y Sevilla: Andavira Editora; Universidad Pablo de Olavide, 2019.
- Medina Rubio, Arístides.** *La Iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1540-1795.* Ciudad de México: El Colegio de México, 1983.
- Menegus, Margarita, Francisco Morales y Óscar Mazín.** *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos Iglesias.* Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación; Bonilla Artiga Editores, 2010.
- Nestola, Paola.** “Poder episcopal e saques rituais na periferia do império: as solenes entradas dos bispos em terra de Otranto (ss. XVI-XVIII)”. En *Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Régime actas*, editado por Miguel Jasmins Rodrigues, 1-23. Lisboa: Instituto de Investigação Científica, 2012, Edición en CD-ROM.
- Nestola, Paola.** *Eis que o teu rei vem a ti. Arqueologia e arquetipos da cerimónia de entrada episcopal em Portugal e no império português (séculos XVI-XVIII).* Coimbra: Imprensa de la Universidad de Coimbra, 2020. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1869-2>
- Orozco Pardo, José Luis.** *Christianopolis: urbanismo y Contrarreforma en la Granada del seiscientos.* Granada: Diputación Provincial de Granada, 1985.
- Peña Espinosa, Jesús Joel.** “Diego Romano: juez y obispo al servicio del rey y la Iglesia en el orbe hispánico, 1536-1606”. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, 2018.
- Ramos, Frances.** *Identity, Ritual and Power in Colonial Puebla.* Tucson: The University of Arizona Press, 2012.

- Sánchez Mora, Alexánder.** “Las exequias episcopales en el antiguo reino de Guatemala (1751-1811). Poder eclesiástico y relaciones clientelares”. *Centroamericana* 28, n.º 2 (2018): 99-123.
- Sigaut, Nelly.** “La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España”. En *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, coordinado por Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque, 211-232. Zamora: El Colegio de Michoacán; Ciesas, 2015.
- Vázquez García-Peñuela, José María.** “Notas sobre el juramento de fidelidad de los obispos a la autoridad política en España”. *Ius Canonicum* 40, n.º 80 (2000): 439-449. <https://doi.org/10.15581/016.40.15088>
- Vilar-Payá, Luisa.** “Música, política y ceremonia en el día de la consagración de la catedral de Puebla”. *Historia Mexicana* 70, n.º 4 (2021): 1869-1915. <https://doi.org/10.24201/hm.v70i4.4245>
- Viqueira Albán, Juan Pedro.** *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Procesiones festivas de la Compañía de Jesús en Tunja, Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII

Festive Processions of the Society of Jesus in Tunja, Nuevo Reino de Granada during the 17th and 18th Centuries

Procissões festivas da Companhia de Jesus em Tunja, Nuevo Reino de Granada, séculos XVII e XVIII

DOI: 10.22380/20274688.2777

Recibido: 23 de febrero del 2024 • Aprobado: 25 de abril del 2024



Abel Fernando Martínez-Martín¹

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
abelfmartinez@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-4621-6072>

Andrés Ricardo Otálora-Cascante²

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
arotalorac@unal.edu.co • <https://orcid.org/0000-0002-0793-4602>

Resumen

Este artículo, a partir de fuentes primarias, aborda las procesiones festivas barrocas más importantes de la Compañía de Jesús en Tunja, Nuevo Reino de Granada, desde la instalación del colegio y noviciado a inicios del siglo XVII hasta el siglo XVIII. La fiesta del Nombre de Jesús, unida a la de la Circuncisión, se realizaba a inicios del año por parte de la cofradía de indios y negros. Tras la beatificación de Francisco de Borja en el siglo XVII y los milagros de un desaparecido cuadro que lo representaba en Chitagoto, jurisdicción

- 1 Investigador del Grupo de Historia de la Salud en Boyacá-UPTC de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia en Tunja. Doctor y magíster en Historia de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia en Tunja, doctor en Medicina y Cirugía de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.
- 2 Investigador del Grupo de Historia de la Salud en Boyacá-UPTC de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia en Tunja. Se encuentra vinculado a la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Doctor en Historia y magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.

de Tunja, se instituyeron la fiesta y el voto en honor al abogado y patrón jurado de los terremotos, las sequías y los partos difíciles en Santafé y Tunja. Tras la expulsión de la Compañía de Jesús, desaparecieron estas procesiones festivas barrocas.

Palabras clave: fiesta barroca, Compañía de Jesús, San Francisco de Borja, Tunja, Nuevo Reino de Granada

Abstract

This article, based on archive sources, addresses the most important Baroque festive processions of the Society of Jesus in Tunja, Nuevo Reino de Granada, from the foundation of the school and novitiate at the beginning of the 17th century until the 18th century. The feast of the Nombre de Jesús, together with the feast of the Circumcision of Christ, was held at the beginning of the year by the brotherhood of Indians and slaves. After the beatification of Francis Borgia in the 17th century and the miracles of a missing painting that represented him in Chitagoto, jurisdiction of Tunja, the feast and vow were instituted in honor of the lawyer and sworn patron of earthquakes, droughts, and difficult births in Santafé and Tunja. After the expulsion of the Society of Jesus, these Baroque festive processions disappeared.

Keywords: Baroque festive, Society of Jesus, Saint Francis Borgia, Tunja, Nuevo Reino de Granada

Resumo

Este artigo, baseado em fontes primárias, ocupa-se das procissões festivas barrocas mais importantes da Companhia de Jesus em Tunja, Nuevo Reino de Granada, desde a instalação do colégio e noviciado, no início do século XVII, até o século XVIII. A festa do Nome de Jesus, juntamente com a da Circuncisão, era realizada no começo do ano pela confraria de índios e negros. Após a beatificação de Francisco de Borja no século XVII e os milagres de um quadro desaparecido que o representava em Chitagoto, jurisdição de Tunja, foram instituídos a festa e o voto em homenagem ao advogado e padroeiro juramentado dos terremotos, das secas e dos partos difíceis em Santa Fe e Tunja. Depois da expulsão da Companhia de Jesus, estas procissões festivas barrocas desapareceram.

Palavras-chave: festa barroca, Companhia de Jesus, São Francisco de Borja, Tunja, Nuevo Reino de Granada

Introducción

Son abundantes los trabajos precedentes sobre la fiesta barroca en los antiguos territorios de la monarquía hispánica. Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez señalan: “como ninguna otra manifestación artística [la fiesta representa] los valores ideológicos y culturales de una sociedad, e igualmente se manifiesta en todas

las posibilidades creativas: arquitecturas efímeras, lienzos, esculturas, literatura, teatro, paradas, entretenimientos, músicas”³. Para Verónica Salazar, “gracias a las aportaciones de la historia cultural y de la historia política realizadas a uno y otro lado del Atlántico, este campo de investigación goza en la actualidad de enorme popularidad y un creciente desarrollo teórico”⁴. Este artículo intenta aproximarse a dos fiestas barrocas de la Compañía de Jesús, escenificadas en el siglo XVII con continuidades en el XVIII, en la ciudad de Tunja en el Nuevo Reino de Granada.

Las fiestas religiosas del calendario festivo del Nuevo Reino se constituyeron en oficiales de la monarquía, dada su principal característica de católica y defensora de la religión bajo los postulados del Concilio de Trento. La mayoría de los recursos simbólicos, rituales, artísticos y estereotipados del poder “fueron trasplantados desde la península” y fueron “permeables a las manifestaciones mestizas”⁵, como se ve en las fiestas jesuitas en Tunja. En el Nuevo Reino, como en otros territorios de la monarquía católica, las fiestas dividían el tiempo, marcaban el calendario, ayudaban a recordar los preceptos eclesiásticos y permitían fijar los valores del altar y el trono. Eran una oportunidad para que distintos estamentos de la ciudad se cohesionaran en la fiesta que se escenificaba en el espacio urbano⁶.

Sobre la inclusión de la población indígena en el sacramento de la eucaristía, el Sínodo Provincial de Santafé de 1556 la había prohibido, mientras que Trento la impulsaba. Con las Constituciones Sinodales de Santafé (1606), dirigidas por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, “los reformadores de 1606 hicieron clara su posición: era la práctica central de la Iglesia tridentina y la población indígena debía ser admitida”⁷ para luchar contra las idolatrías.

-
- 3 Inmaculada Rodríguez y Víctor Mínguez, “El proyecto *Triunfos Barrocos*: el estudio de la fiesta renacentista y barroca en el grupo IHA (Universitat Jaume I)”, *Norba. Revista de Arte*, n.º 40 (2020): 192, <https://doi.org/10.17398/2660-714X.40.185>
 - 4 Verónica Salazar, “Relatos visuales en tiempos de crisis: transferencias culturales y apropiaciones políticas en las crónicas festivas”, *Fronteras de la Historia* 26, n.º 2 (2021): 135, <https://doi.org/10.22380/20274688.1401>
 - 5 Víctor Mínguez et al., *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808)* (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I; Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2012), 144.
 - 6 Hugo Hernán Ramírez, *Una fiesta teatral en la Nueva Granada del siglo XVII* (Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2015), 12, <https://doi.org/10.31819/9783964560452>
 - 7 Juan Fernando Cobo Betancourt, “La consolidación del clero secular y la recepción del catolicismo tridentino, 1600-1654”, en *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, ed. por Jaime Mancera et al. (Bogotá: Ediciones USTA, 2015), 120, <https://doi.org/10.2307/j.ctvb6v7d7.8>

Los jesuitas fueron abanderados de los postulados tridentinos de la Contrarreforma. En ciudades y pueblos de indios, la Compañía, a través de procesiones festivas, contribuiría a la difusión de los postulados tridentinos, a la evangelización, la lucha contra las idolatrías y la organización de la sociedad en torno a las ciudades del Nuevo Mundo.

Luego del establecimiento de la Compañía en Santafé y la fundación del seminario de San Bartolomé (1604), los jesuitas se instalaron en la vecina Tunja (1611). La ciudad de los encomenderos no perdía el esplendor ni la pujanza económica, ambiente que le pareció propicio al provincial Gonzalo de Lira para establecer el noviciado de la provincia y un colegio. De aquí inició la penetración de la Compañía en territorio de frontera de los llanos del Orinoco y los márgenes de la Capitanía General de Venezuela.

Los jesuitas incorporaron los postulados tridentinos en los programas iconográficos y en el calendario festivo en el que participaban toda la ciudad y los pueblos de indios. En Tunja, una de las fiestas más importantes de la Compañía fue la del Nombre de Jesús, al iniciar el año, asociada con la fiesta de la Circuncisión, la de la primera sangre derramada por Jesús⁸. El nombre y la sangre de Cristo se unen, en sentido iconográfico, para la exaltación de la eucaristía, como se aprecia en la barroca portada de la iglesia de la Compañía en Tunja.

Antes de llegar los jesuitas, el cabildo de Tunja estableció (1575) su calendario festivo con siete fiestas: la del apóstol Santiago, la de la Inmaculada, la de san Felipe, la de san Pedro, la de san Pablo, la natividad de la Virgen y san Laureano⁹, este último jurado como abogado de la ciudad por el cabildo (1566)¹⁰.

Los jesuitas en América crecieron en número, riqueza e influencia en los primeros dos siglos, en tanto que las órdenes mendicantes sufrieron escisiones. Mientras estas últimas creaban confederaciones de provincias autónomas donde el superior se escogía periódicamente, la Compañía era gobernada por un padre

8 La Circuncisión fue establecida en el Sínodo Provincial de Santafé (1556) como fiesta de guardar el 1.º de enero. En el calendario festivo de 1819 de la Audiencia de Santafé, último del periodo colonial, la Circuncisión sigue el mismo día. Héctor Lara Romero, *Fiestas y juegos en el reino de la Nueva Granada: siglos XVI-XVIII* (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015), 26-27.

9 Lara, *Fiestas y juegos*, 43.

10 Lara, *Fiestas y juegos*, 125.

general, elegido de por vida, que residía en Roma y nombraba a los provinciales y a los rectores de los colegios¹¹.

Formados en los ejercicios espirituales de san Ignacio, los jesuitas meditaban sobre “la larga y oscura vida de Cristo en Nazaret antes de imaginar, con los ojos del espíritu, una vasta llanura [...], donde el supremo Capital General del bien es Jesucristo y en otra [...] el jefe del enemigo es Lucifer”¹². En esta guerra entre *dos estandartes*, Satanás envía un innumerable ejército de demonios a depravar y subvertir las naciones de la Tierra, mientras que Cristo confía en sus apóstoles y soldados de Dios bajo la bandera de la cruz, para llevar el Evangelio a todos los rincones del orbe. Sobre los novicios de Tunja, el jesuita José Cassani (1741) dice:

Los soldados rasos para el trabajo, y los golpes a declarar abiertamente la guerra al demonio, emprendiendo ganar terreno y conquistar aquellas tierras que tenía tiranizada su dominio, entrando valerosos soldados a pelear cuerpo a cuerpo con el enemigo común y a derribar su trono enarbolando el estandarte de la cruz.¹³

Ignacio de Loyola exhortó a los jesuitas a sostener prácticas devocionales del catolicismo medieval, y fomentó la veneración de las reliquias, la utilización de velas e imágenes sagradas, la práctica de la comunión, así como la asistencia frecuente a misas, procesiones y peregrinaciones¹⁴.

El Barroco se dio en el contexto de la renovación del poder de la Iglesia católica y la centralización del poder político¹⁵. San Ignacio forjó la Compañía con los nacientes ideales de la monarquía al servicio de una Iglesia universal. El Barroco utiliza elementos profanos en intrincados programas iconográficos: “no solo en el contenido sino en la forma de representación. Los efectos sensacionalistas del

11 David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 207.

12 Brading, *Orbe indiano*, 206-207.

13 Joseph Cassani, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América* (Madrid: en la imprenta y librería de Manuel Fernández, frente de la Cruz de la Puerta Cerrada, 1741), 26.

14 Brading, *Orbe indiano*, 207.

15 Lawrence Gowing, ed., *Historia universal del arte*, vol. 6, *Renacimiento y Barroco* (Madrid: Sarpe, 1982), 79.

teatro, con el súbito cambio de escenarios, efectos musicales y luminosos [...] escenario de un teatro religioso”¹⁶.

Las iglesias de la Contrarreforma son espaciosas, iluminadas. Pintores, escultores, arquitectos, dramaturgos y compositores sumaron fuerzas para hacerlas como un teatro en el cual “un concierto de las artes hacía sonar un prelude de las delicias de la bienaventuranza celestial futura”¹⁷.

La reafirmación de los dogmas de Trento se convirtió en misión del Barroco como arte de propaganda, de persuasión. El artista se dirigía a la emocionalidad del espectador: “la gloria del martirio, las visiones y los éxtasis de los santos, inflamados de intensa emoción y presentados con todos los recursos de un lenguaje retórico de gestos y expresiones se hicieron temas comunes para pintores y escultores”¹⁸.

Los jesuitas emplearon el Barroco para cumplir el propósito evangelizador señalado por su fundador y por Trento. La orden contrarreformista “tuvo más en cuenta los problemas iconográficos que los estilísticos, ya que se trataba de imponer unos conceptos dogmáticos en aquel momento de tensión doctrinal”¹⁹.

La iconografía jesuita sigue, al pie de la letra, los postulados de Trento, que ayudó a elaborar. Desde su centro matriz, la iglesia del *Gesù* de Roma, pasando por los templos alrededor del mundo, se replicó este modelo centralista, en el que se distinguen dos temas principales: el primero se refiere a la Compañía y alude a la vida de Jesús, en tanto que el segundo está relacionado con el combate contra la herejía, en el que se empleaban las reliquias de los mártires cristianos y de los recién beatificados y canonizados santos jesuitas²⁰.

Al primer grupo pertenece el tema del Nombre de Jesús, cuya cofradía de indios y negros era la principal del templo jesuita de Tunja. Al segundo, la fiesta de san Francisco de Borja, patrón jurado contra los temblores del Nuevo Reino, uno de cuyos nietos era el presidente de la Audiencia, en la que participaban las autoridades reales en Santafé y Tunja.

Este artículo aborda dos procesiones festivas jesuitas del colegio de la Compañía de Tunja. La primera y más importante, la del Nombre de Jesús, está asociada

16 Juan José Martín González, “Sagrario y manifestador en el retablo barroco español”, *Imafronte*, n.º 12 (1998): 34.

17 William Fleming, *Arte, música e ideas* (Ciudad de México: Interamericana, 1971), 228.

18 Gowing, *Historia universal*, 79.

19 Santiago Sebastián, *Contrarreforma y Barroco* (Madrid: Alianza Forma, 1981), 275.

20 Adrián García Mayenco, “Triunfo del nombre de Jesús. Mensaje iconográfico del ábside, cúpula y bóveda de *Il Gesù* de Roma”, *Eviterna, Revista de Arte y Cultura Independiente*, n.º 1 (2017): 3.

a su vida, y la segunda, a la del patrón de los temblores, san Francisco de Borja. Por medio de fuentes primarias, cartas anuas, crónicas de la Compañía, concilios y fuentes secundarias de historia eclesiástica, del arte, de la salud, de los desastres y de la Compañía, se reconstruyen estas dos importantes y barrocas procesiones festivas de los jesuitas en los siglos XVII y XVIII en el centro de Tunja.

Sobre todo, el nombre de Jesús

El Nombre de Jesús, fiesta patronal del templo de la Compañía en Tunja, era llevada a cabo a principio del año, el 3 de enero. Era la fiesta más importante de los jesuitas en la ciudad. La celebración quedó incluida en el calendario festivo del Nuevo Reino desde la llegada de la Compañía. La fiesta aparece dentro de los jubileos de la iglesia de la Compañía de Tunja como obligatoria de sermón, con las fiestas de Francisco de Borja, Ignacio de Loyola y Francisco Javier, según el libro de la sacristía de 1717²¹.

La exaltación de la infancia de Jesús, y la relación creada entre la primera sangre derramada, obtenida al practicarle la circuncisión, con la futura sangre derramada en la pasión de Cristo es un tema originado en el arte barroco de la Península²² que se extendió rápidamente a América:

El arte cristiano se deleitó proyectando sobre la infancia inocente de Jesús la sombra de la cruz. El contraste entre la feliz despreocupación de un niño y el horror del sacrificio al cual estaba predestinado fue concebido para conmover los corazones.²³

Único vestigio de esta fiesta procesional jesuita y de la cofradía del Nombre de Jesús en el templo de la Compañía en Tunja, que demuestra su importancia, es la portada del templo que, con la torre, se realizaron cuando la iglesia del colegio

21 “Libro de la iglesia y sacristía de este Colegio de Tunja desde el 8 de enero de 1717”, Biblioteca Nacional de Colombia (BN), Bogotá, *Fondo Antiguo*, sala Manuscritos, VFDU1-1342 (RM 105), ff. 119-126.

22 Juan Ricardo Rey Márquez, “Colección de objetos testimoniales. Imágenes de la Pasión en dos cofradías neogranadinas I. El Niño de la Pasión”, *Cuadernos de Curaduría del Museo Nacional de Colombia*, n.º 4 (2006): 4.

23 Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, t. 1, *Iconografía de la Biblia*, vol. 2, *Nuevo Testamento* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996), 45.

salió a la calle a inicios del siglo XVIII. En la barroca portada tunjana aparece la clave del programa iconográfico jesuita desaparecido del interior, relacionado con el nombre de Jesús, en medio de la portada, encima del cual, en nicho abovedado, está un *Salvator Mundi* niño con uvas y haces de trigo, meditación plástica sobre el misterio eucarístico y el triunfo del Nombre de Jesús (figura 1).



Figura 1. Portada y detalle de la parte superior con la clave del programa iconográfico jesuita. Iglesia de la Compañía de Jesús de Tunja, ca. 1717

Fuente: fotografías de Luis Antonio Buitrago Bello, 2022.

El Nombre de Jesús sintetiza el momento en el cual el niño recibe su nombre, que coincide con la fiesta de la Circuncisión y con el nombre adoptado por Ignacio de Loyola para la Compañía:

La asociación del Nombre de Jesús con su sangre en la Circuncisión fue el hecho central de la predicación jesuita, como se señala en el libro *Imago primi saeculi* [...]: “Este día el nombre de Cristo ha sido asociado a su sangre; por ese motivo, nosotros los jesuitas, debemos estar dispuestos a dar nuestra sangre por este nombre”.²⁴

24 García Mayenco, “Triunfo”, 4. En el *Gesú*, el programa iconográfico del Triunfo del Nombre de Jesús, “que une las capillas y la refiere al crucero, parece ilustrar la creencia jesuítica de que la gracia divina es más eficaz por medio de la colaboración del hombre en la tierra”. El programa iconográfico y la dedicación del templo rematan en el fresco de la bóveda con el *Triunfo del nombre de Jesús*. Véase Sebastián, *Contrarreforma*, 276.

En las *Anuas* y en la *Historia* de Mercado se destaca la fiesta como la más animada y concurrida de Tunja. La cofradía del Niño Jesús, integrada por indios y negros²⁵, celebraba el día de la Circuncisión el 2 de enero²⁶, aunque en el calendario figura el 1.º, el octavo día después de la Navidad y, al día siguiente, el 3, se conmemoraba el Nombre de Jesús.

La cofradía fue instituida por el provincial Gonzalo de Lira (1613), quien nombró al padre Juan Manuel, que hablaba la lengua muisca e impuso a los cofrades acudir a la capilla del colegio los domingos para aprender la doctrina; confesaba a menudo a los cofrades indios y negros y estableció que al menos cinco veces al año comulgaran en las fiestas. A la cofradía pertenecieron indios e indias de los arrabales de Tunja, que trabajaban en las casas encomenderas y eran moradores de pueblos vecinos. “Con estas confesiones y comuniones se ha visto una gran reformatión de costumbres en los indios y en los negros [...] ya no se embriagan”, sostiene Mercado²⁷.

Para la fiesta de la primera sangre, los cofrades adornaban la iglesia y sobre la calle, donde estaban el colegio y el noviciado, disponían arcos de ramas con flores con muchas aves, otros animales y los danzantes que llevaban la imagen del patrón, un Niño Jesús de bulto.

Se ubicaban altares en la calle, que nacía en la esquina suroccidental de la plaza Mayor e inicio de la Calle Real. En los altares se disponía el Santísimo Sacramento, al mejor estilo tridentino, que acompañaba la solemne y festiva procesión. Los cofrades cantaban villancicos y lanzaban alabanzas al nombre de Jesús, patrón de la cofradía y del templo²⁸.

25 Sobre las cofradías en Tunja, véase Abel Martínez y Andrés Otálora, “Una tradición de larga duración: la Semana Santa en Tunja”, *Historia y Espacio* 17, n.º 57 (2021), <https://doi.org/10.25100/hye.v17i17.10907>

26 A partir del siglo IV, en Europa se desarrolló una obsesión penitencial y la formación del calendario litúrgico. Así, se determinaron días de ayuno y la festividad de la Circuncisión del Señor a ocho días de la Navidad, de manera que se estableció una relación entre el ritmo de la vida humana, la expiación y santificación en el año litúrgico y la pureza del individuo que participa en los ritos colectivos. Véase Claude Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma* (Madrid: Siglo XXI, 1996): 55-56.

27 Pedro de Mercado, *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, t. 1 (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957), 371-372.

28 Mercado, *Historia de la provincia*, 392.

La anua de 1642 a 1652 relata la fiesta del Niño Jesús como de las más lucidas de los partidos de Indias²⁹. La fiesta de los indios el día de la Circuncisión “es la más majestuosa en aparatos de iglesia y de públicos adornos en nuestra calle (por donde da vuelta la procesión)”³⁰. La mejor descripción de esta fiesta barroca, tridentina y jesuita tunjana está en las anuas:

El día que los congregantes celebran con mayor solemnidad es el de la Circuncisión del Señor; ese día, en el cual se recuerda la institución de la Eucaristía, es de admirar el cuidado con que organizan en las plazas altares, adornados maravillosamente, lo mismo que las calles que se visten de flores y las fachadas con ramas y matas frescas.³¹

En el altiplano de los Andes orientales, enero es el mes más soleado, caluroso y seco del año. La ciudad de Tunja, ubicada a 2800 m s. n. m., batida por los vientos, sobre una meseta árida, era el lugar donde los jesuitas se dedicaban a recrear, en el siglo XVII, una selva tropical con plantas y animales, en alabanza a la unión de dos fiestas: la de la Circuncisión, que enlazaban con la eucaristía, y al día siguiente la del Nombre de Jesús y de la Compañía, parte del programa barroco escenificado en estas fiestas y tierras que incluye elementos naturales autóctonos:

Para que sea más vívido el ambiente de selva, en las ramas colocan aves y animales silvestres; y ciertamente logran recrear la amenidad de la selva, logrando que la gente se una al espectáculo y que también los habitantes de los pueblos circunvecinos vengan a ver la selva instalada y a asistir a la sagrada rogativa.³²

Para las procesiones festivas, los jesuitas contrataban músicos de los pueblos de indios o traían de las encomiendas “músicos que canten, por la mañana y por la tarde, los cantos penitenciales de la liturgia y motetes apropiados durante

29 José del Rey Fajardo, *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en la Tunja colonial (1611-1767)*, t. 1 (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 314.

30 José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez, eds., *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1638 a 1660* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco, 2014), 300.

31 José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez, eds., *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1684 a 1698* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 131.

32 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas... 1684-1690*, 131.

la celebración de la misa”³³. Cuando los jesuitas, a mediados del siglo XVII, cambiaron la doctrina de Duitama por la de Tópaga, vital para su extensión hacia los llanos, se construyó una bella iglesia. Frecuentemente, indios cantores y músicos de Tópaga iban a Tunja para realzar las festividades jesuitas³⁴.

La cofradía del Niño Jesús era la de mayor culto y la más popular en Tunja y sus alrededores, porque a fines del XVII no solo podían pertenecer los indios, literalmente diezmados por la catástrofe demográfica³⁵ y los esclavos; también podían ser cofrades los criollos. Tenían una capilla propia³⁶, en la cual la “imagen colocada sobre el altar tiene sus vestidos entretejidos con oro y plata. El altar está dotado de abundantes ornamentos”³⁷.

La fiesta del Nombre de Jesús, la Inmaculada y la sangre derramada

Las fiestas de inicio del año celebradas por la Compañía en Tunja y Santafé, ubicadas entre la Navidad y los Reyes Magos, sirvieron para enfrentamientos teológicos y físicos con otras órdenes religiosas del Nuevo Reino. De hecho, la otra imagen que era parte central del programa iconográfico de los jesuitas en los templos de las dos ciudades neogranadinas era la de la Inmaculada Concepción, creencia debatida y generalmente aceptada en el ámbito católico a partir del siglo XVIII, que será declarada dogma de fe en 1854.

José Manuel Pacheco escribe que en 1615 se hizo la defensa de la Inmaculada Concepción en Sevilla, donde se celebraron fiestas en su honor. Noticia y fiesta llegaron a Cartagena de Indias con la flota de galeones que arribó en 1616. En

33 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas... 1684-1690*, 131.

34 Juan Manuel Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. 1, 1567-1654 (Bogotá: Editorial San Juan Eudes, 1959), 328-330.

35 Véase Abel Martínez y Andrés Otálora, “La peste que dejó despobladas las casas y yermas las ciudades en el Nuevo Reino de Granada, 1633”, *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 15, n.º 34 (2023), <https://doi.org/10.15446/historelo.v15n34.102425>

36 En Santafé y Tunja existieron pequeños altares como capillas laterales con devociones particulares, disposición válida hasta el Concilio Vaticano II que prohibió celebrar en las capillas. Véase Lina Beltrán, “Influencia del templo en la vida cultural de Bogotá, siglos XVII-XVIII”, en *Iglesia de San Ignacio Bogotá*, t. 2, *Retablos, capillas y altares*, ed. por Benjamín Villegas y Adriana Aldana (Bogotá: Villegas Editores, 2019), 25.

37 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas... 1684-1690*, 130.

Santafé pusieron carteles en las calles que decían: “Alabado sea el Santísimo Sacramento y la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora, concebida sin pecado original”³⁸.

El 8 de diciembre de 1616, en la fiesta de la Inmaculada, predicaron en la catedral de Santafé los jesuitas Santillán y Lira, lo que desató un enfrentamiento con los dominicos. La Real Audiencia intervino prohibiendo los sermones sobre la concepción inmaculada de la Virgen. El 1.º de enero de 1617, Lira predicó en la Compañía³⁹. Ese mismo día se predicó en la iglesia franciscana de Tunja en honor de la Inmaculada, evento que terminó en una pelea a puños entre franciscanos y dominicos. Posteriormente, los jesuitas predicaron sobre la Inmaculada en el convento concepcionista e intervinieron en la polémica.

El día de la Circuncisión de 1617 se llevó a cabo la fiesta del Nombre de Jesús en la iglesia de la Compañía, con presencia de franciscanos, agustinos y del beneficiado de la iglesia matriz. Mientras todos se encontraban en el coro, se presentó una confusión y uno de los franciscanos empezó a cantar las coplas concepcionistas de Manuel Cid: “todo el mundo en general/ a voces, reina escogida,/ diga que sois concebida/sin pecado original”⁴⁰, lo que ocasionó una nueva pelea a puños entre franciscanos y agustinos, que sirvió a los dominicos de Santafé para decir que “en la Compañía se derramaba sangre, más no de la Compañía, como en Tunja”⁴¹.

El presidente de la Real Audiencia, Juan de Borja, remitió al rey un informe sobre las desavenencias entre franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos, así como los hechos en Santafé, Tunja y Cartagena por los enfrentamientos⁴² teológicos a puños.

En 1618, el arzobispo Arias de Ugarte recibió una real cedula de Felipe III para que no se predicara públicamente contra la Inmaculada, con un decreto de Paulo V en el mismo sentido. En julio de 1618 se hizo una fiesta de desagravio a la Limpia Concepción por los hechos ocurridos en la fiesta central de la Compañía⁴³.

38 Pacheco, *Los jesuitas*, 545.

39 Pacheco, *Los jesuitas*, 545-547.

40 Juan Manuel Pacheco, *Historia extensa de Colombia*, vol. 13, *Historia eclesiástica*, t. 2, *La consolidación de la Iglesia, siglo XVII* (Bogotá: Lerner, 1975), 58.

41 Pacheco, *Los jesuitas*, 548-549.

42 Pacheco, *Los jesuitas*, 551-552.

43 Pacheco, *Los jesuitas*, 553.

Las fiestas en honor del patrón de los temblores, las sequías y los partos difíciles

Las fiestas de la Circuncisión y de Francisco de Borja, beatificado en 1624, en enero y octubre respectivamente, fueron institucionalizadas en el Concilio Provincial de Santafé de 1625, en el cual se estableció el calendario festivo religioso que debía seguirse en el Nuevo Reino de Granada⁴⁴.

Las anuas de 1638 a 1643 relacionan lo sucedido con el tercer general de la Compañía Francisco de Borja⁴⁵, quien fue designado patrón del reino, beato y luego santo jesuita, socorrido en caso de temblores⁴⁶ y sequías, y era abogado de los

44 Arquidiócesis de Santafé, “Concilio Provincial de Santafé, celebrado en el año de 1625”, en *La legislación de la Arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, ed. por Juan Fernando Cobo Betancourt y Natalie Cobo (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018), 473, 477.

45 Francisco de Borja (1510-1572). Hijo del tercer duque de Gandía y de Juana de Aragón, nieta de Fernando el Católico. Tuvo una sólida formación humanística para servir en la corte de Carlos V. Terminó estudios de filosofía en el palacio de su tío, el arzobispo Juan de Aragón. El emperador lo nombró marqués de Lombay. Grande de España, se casó con Leonor de Castro, dama de la emperatriz. A la muerte de la emperatriz Isabel de Portugal (1539) en Toledo, el emperador le encargó trasladar el cadáver a Granada y sepultarla en la capilla real. Al ver el cadáver putrefacto de la emperatriz, exclamó exaltado: “Nunca más servir a quien puede morir”, por lo que decidió hacerse religioso si moría primero su esposa. Al volver a Toledo, Carlos V lo nombró virrey de Cataluña y comendador de la Orden de Santiago. Al morir su padre, fue el cuarto duque de Gandía, y al morir la marquesa, Francisco, con 36 años, ingresó a la Compañía de Jesús recién fundada y se doctoró en Teología. Luego de hacer dejación de su título nobiliario y sus posesiones en cabeza de su primogénito, marchó a Roma (1550) y recibió órdenes sacerdotales (1551). Regresó a España huyendo del nombramiento de cardenal. En 1565 murió el segundo general de la Compañía y Borja se convirtió en general, cargó que desempeño hasta su muerte (1572). Beatificado (1624) y canonizado (1671), se le representa barbado, con la calavera de la emperatriz en una mano y un crucifijo que mira, en la otra. Véase Juan Carmona, *Iconografía de los santos* (Madrid: Akal, 2017), 163-164.

46 Francisco de Borja fue designado *patrón contra los temblores* en Nápoles, el 10 de octubre de 1695, luego del terremoto que ocurriera en esa ciudad en 1694. Véase Rogelio Altez, “Historias de milagros y temblores: fe y eficacia simbólica en Hispanoamérica, siglos XVI-XVIII”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 35 (2017): 198, <https://doi.org/10.14198/RHM2017.35.06>. En la villa de Medellín del Virreinato de Nueva Granada, en 1730 el cabildo lo propuso como patrono contra temblores, borrascas y tempestades, y se comprometió a celebrar su fiesta anualmente. En Málaga, España, fue nombrado copatrono, protector ante los temblores, tras el catastrófico terremoto de Lisboa de 1755. Véase Juan Carlos Jurado, “Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX”, *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, n.º 5 (2004): 27.

partos difíciles, tanto en el Nuevo Reino como en la gobernación de Popayán⁴⁷. Al beato se le hizo una solemne fiesta con motivo de la promulgación de la bula de su beatificación y, además, por ser su nieto el presidente de la Audiencia.

Fueron nueve días de fiesta eclesiástica solemne con una procesión de velas encendidas con su imagen, festividades que las anuas califican de “reales y suntuosas”. En la capital del reino se celebraron fiestas civiles con mascaradas, juegos de cañas y toros. No menos solemnes fueron las fiestas de Tunja que “duraron ocho días y a las misas y sermones se unieron las corridas de toros, carreras de caballos y juegos pirotécnicos”⁴⁸.

Al tercer y “gran general de la Compañía”, fundador de las misiones en Indias, le hicieron grandes festejos seculares y eclesiásticos, en recuerdo de las dos facetas de su vida. En Tunja, durante nueve días se celebraron solemnes vísperas, misas con música, sermones y “una procesión de mucho concurso que con velas encendidas en las manos acompañaba la imagen de este grande de entrambas cortes de la de Madrid y la del cielo”⁴⁹. En lo secular, de noche, “hicieron fuegos artificiales, se encendieron luminarias, pasearon la plaza y calles con vistosas máscaras. De día jugaron toros y corrieron a caballo”⁵⁰.

El voto del Nuevo Reino al patrón se efectuó el 1.º de octubre en Santafé y Tunja, desde la época en que el fallecido duque de Gandía fue beato, mientras su nieto era el presidente de la Real Audiencia de Santafé. En Tunja, para que no se arruinaran los edificios con los temblores y murieran los vecinos, tomaron por “patrón y abogado contra los temblores [...] hicieron voto de hacerle fiesta y de guardarla todos los años en reconocimiento de que para el dicho efecto lo elegían por su abogado”⁵¹.

Era obligación de las autoridades eclesiásticas, que designaba el arzobispo, acudir al templo de la Compañía “a rendir culto a san Francisco [de Borja] que tutelaba

47 Juan Eusebio Nieremberg, *Vida del santo padre, y gran siervo de Dios el B. Francisco de Borja, tercer general de la Compañía de Jesús ... Van añadidas sus obras, que no estaban impresas antes* (Madrid: por María de Quiñones, 1644), 351.

48 Pacheco, *Historia extensa*, 347.

49 Mercado, *Historia de la provincia*, 380.

50 Mercado, *Historia de la provincia*, 380.

51 Mercado, *Historia de la provincia*, 380.

la ciudad contra los terremotos en virtud del voto al que todos estaban obligados”⁵². La anua registra la llegada de la pintura de Borja a Tunja desde Chitagoto⁵³.

Mercado y Nieremberg refieren que un encomendero residente en Tunja, Sebastián de Moxica Buitron⁵⁴, puso un cuadro del beato Francisco de Borja que le vendió un indio para la iglesia de su encomienda de Chitagoto; la imagen sudaba y el sudor tenía efectos taumátúrgicos: “frecuentemente sudaba, y habiéndose hecho no pocas experiencias siempre se reconoció que era milagroso el sudor y se veía en los efectos, pues lo recogían en algodones y aplicándolos a varias enfermedades cobraban los dolientes la salud”⁵⁵. Trento y los jesuitas insistían en que las imágenes de los santos se debían venerar y debía dárseles sagrado uso.

Se instituyó una cofradía del santo jesuita en el pueblo. Los devotos reportaron que, antes de una desgracia o un desastre natural, el rostro pálido del santo se volvía más pálido, lo que interpretaban como presagio de mal augurio. Además, percibían movimientos en el cuadro al abrirse y cerrarse la mano del beato que tenía el crucifijo⁵⁶.

El arzobispo de Santafé mandó a hacer averiguaciones de los milagros, en particular los de mayo de 1627, relacionados con el sudor de la imagen, descubierto por el hijo del encomendero. Al arreglar el altar, él vio en la pintura unas menudas gotas que cubrían la frente, las mejillas, la nariz, las manos, el vestido y el crucifijo, que el santo tenía en su mano izquierda, del cual manaban abundantes gotas⁵⁷.

Las informaciones recogidas por el arzobispo incluyen milagros realizados a indios y mulatos de Chitagoto y Sátiva⁵⁸. En Santafé, las informaciones sobre el milagroso cuadro que sudaba tuvieron gran acogida, en especial por parte del nieto

52 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas... 1684-1690*, 162.

53 Cacicazgo sujeto a Duitama, situado al nororiente, al margen izquierdo del cañón del Chicamocha, territorio que hoy hace parte de los municipios de Paz de Río y Sativasur. Véase Angy Ramírez, “Formas de acceso a recursos del cacicazgo de Chitagoto, área muisca (1555-1602)”, *Fronteras de la Historia*, n.º 25 (2020): 176, <https://doi.org/10.22380/20274688.835>

54 Nieremberg, *Vida del santo padre*, 348.

55 Mercado, *Historia de la provincia*, 382.

56 María Constanza Villalobos y Adrián Contreras-Guerrero, “Sudor, llanto y malos augurios: el cuadro de san Francisco de Borja de Chitagoto (Nueva Granada)”, en *En las sombras del Barroco. Una mirada introspectiva*, ed. por Adrián Contreras-Guerrero et al. (Sevilla: Andavira, 2023), 68-69.

57 Nieremberg, *Vida del santo padre*, 348.

58 Nieremberg, *Vida del santo padre*, 349.

del beato, presidente de la Audiencia, quien a pesar de los milagros falleció veinte días después de llegar la información a Santafé, en febrero de 1628⁵⁹.

Al morir el encomendero Moxica, su última voluntad fue que el cuadro de Borja fuera llevado al colegio de la Compañía en Tunja, de donde salieron los jesuitas en procesión al pueblo, guiados por el rector. En Chitagoto cantaron dos misas. Al cantar, el doctrinero de Sátiva notó que “empezó a variar colores la imagen destilando gran copia de sudor”⁶⁰.

El cuadro fue trasladado a Tunja con gran despliegue, incluidas paradas en varios pueblos de indios. Cerca de Duitama, que fue doctrina jesuita, salieron a recibir el cuadro con pendones y chirimías, y la procesión se detuvo allí tres días. Cargado en andas, el cuadro fue llevado a Tuta, donde le imploraron que trajera las lluvias y acabara con la sequía que agobiaba a la población⁶¹.

Cerca de Tunja, la gente salió a recibir la imagen, unos a caballo, otros a pie: “A una legua de distancia pusieron los alcaldes y personas de más estimación la imagen sobre sus hombros”, y caminaron hasta la entrada de la ciudad donde pusieron el cuadro de Borja sobre andas ricamente aderezadas con joyas. Los sacerdotes, tomándolo en hombros, lo llevaron “a boca de noche con gran copia de luces que la esclarecían” a la iglesia del convento franciscano de la Magdalena, donde fue ubicado en un rico altar y le dieron la bienvenida con música. Lo mismo hicieron las monjas de Santa Clara, en cuyo convento estuvo luego la imagen, que velaron una noche con oraciones y “músicas angélicas”⁶².

Al día siguiente, la víspera, se llevó la imagen en solemnísima procesión a la iglesia mayor de Santiago, donde la recibió el vicario, y los miembros del cabildo secular “gustaron de que se celebrase la fiesta del santo como patrón”. Un jesuita y el provincial franciscano hicieron la prédica. En la tarde, la imagen fue llevada al convento concepcionista, donde le hicieron un altar “con grande copia de luces y le cantaron angélicamente muchos motetes”⁶³.

En religiosa procesión, el lienzo milagroso llegó a la iglesia jesuita y fue ubicado en el altar de las reliquias: “Aquí quedó la imagen debajo de sus velos; y apenas

59 Nieremberg, *Vida del santo padre*, 349.

60 Mercado, *Historia de la provincia*, 382.

61 Mercado, *Historia de la provincia*, 382.

62 Mercado, *Historia de la provincia*, 383.

63 Mercado, *Historia de la provincia*, 383.

ha habido día en que la devoción del pueblo no le haya visitado, dicho misas, encendido luces y hecho novenas y ofrecido votos”⁶⁴ (figura 2).



Figura 2. Plano de la ciudad de Tunja de 1623. La iglesia y la plaza Mayor marcan el centro del mapa de repartición de parroquias de 1623, sobre el que se reconstruyen los recorridos de la fiesta del Nombre de Jesús (rojo) por la calle del colegio de la Compañía, y la recepción en la ciudad del cuadro de Francisco de Borja (verde). Se numeran el templo de la Compañía (1), la iglesia mayor de Santiago (2), el real convento de Santa Clara (3), la ermita de Las Nieves (4), en el límite norte de la ciudad, el convento franciscano de la Magdalena (5) y el convento concepcionista (6). Fuente: Curia Arzobispal de Tunja, con modificaciones de elaboración propia.

Se hizo un tabernáculo que se dispuso en un lugar principal de la iglesia, y a su lado ubicaron las esculturas de los jóvenes jesuitas Stanislao Kotska y Luis Gonzaga⁶⁵. Con la llegada del milagroso cuadro a Tunja aumentaron los ejercicios espirituales y las actividades de las cofradías de la Anunciata y del Niño Jesús del colegio, la romería y la fiesta anual del santo⁶⁶. Las anuas precisan que la

64 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas... 1638-1643*, 112-113.

65 Mercado, *Historia de la provincia*, 383.

66 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas... 1638-1643*, 108-113.

festividad no se celebraba en todos los colegios de la provincia, y era característica particular de los colegios de Tunja y Santafé, “en los que se celebra con misa solemne, panegírico y oraciones de petición”⁶⁷. A continuación, se hace referencia a la procesión organizada en Tunja por el clero:

que va del templo de Santiago Apóstol hasta el nuestro y a la cual asiste todo el clero, el magistrado urbano y muchísimos de los nobles de la Ciudad. El clero de Tunja, que es el que organiza la procesión, lo hace con toda solemnidad y, después de una oración en el sitio de salida, se dirigen ordenadamente a nuestro templo.⁶⁸

Y se continúa con la procesión más solemne, en la capital virreinal:

se celebra con mayor solemnidad, porque a la procesión que se organiza desde la Catedral hasta nuestra Iglesia, asiste el clero, el cabildo metropolitano y el Arzobispo, además del Magistrado de la ciudad, el regio Senado y toda la nobleza. Celebra la misa uno de los Canónigos prebendarios que llega a nuestro templo revestido de capa.⁶⁹

Durante el siglo XVII, el cabildo de Tunja continuó con la fiesta de san Laureano, primer patrono de la ciudad. No obstante, en septiembre de 1649 reconoció la obligación de celebrar la fiesta del abogado contra los temblores: “Esta ciudad tiene elegido por patrón y abogado al santo San Francisco de Borja de la Compañía de Jesús, para que por su intercesión y patrocinio nuestro se sirva librar a esta ciudad de los temblores”⁷⁰.

Fue especial el caso de un arcipreste⁷¹, a finales del siglo XVII, quien no quiso ir al templo en procesión a rendir el voto al santo de la Compañía, por lo cual la noche de vigilia, antes de la fiesta del patrono contra los sismos, se presentó un temblor en Tunja que hizo al arrepentido arcipreste exclamar: “San Francisco de Borja perdonadme que no solo iré a la procesión, sino que cantaré la misa y haré

67 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas...* 1684-1690, 157.

68 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas...* 1684-1690, 157.

69 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas...* 1684-1690, 157.

70 Lara, *Fiestas y juegos*, 133.

71 Título de un sacerdote que, designado por el obispo, tiene poder para visitar un grupo de parroquias (N. de los A.).

cuando fuerédes servido”⁷². Al día siguiente, el arcipreste se presentó en el templo y dio cuantiosa limosna para el patrón de Tunja contra los temblores. La anua refiere que Pamplona, ciudad ubicada en la provincia de Tunja, no hizo el voto, y por tanto sufrió devastadores terremotos⁷³.

Mercado agrega que en el pueblo de indios de Siachoque, cerca de Tunja, hubo un temblor el 23 de abril de 1643. El corregidor de Tunja y su esposa llevaron un cuadro del santo a la iglesia del pueblo, ante el que se arrodillaron durante la celebración de una misa. El cura que oficiaba notó “una celestial fragancia” en el momento de la consagración y advirtió que salía “un sudor de la mano en que tenía el santo la imagen del crucifijo y que las gotas de sudor formaban una cruz”. El domingo se le hizo al santo una fiesta muy ostentosa⁷⁴.

Francisco de Borja era recomendado por los jesuitas del colegio de Tunja como santo patrón y abogado en el caso de los partos complicados. Las mujeres “apretadas con muy dificultosos partos y con mucho riesgo de perder la vida” se encomendaban a san Francisco de Borja, en fechas anteriores a su beatificación⁷⁵, para pedir la divina protección, recurriendo al poder taumatúrgico del santo jesuita.

Otro libro del jesuita Mercado, escrito para el hospital de San Juan de Dios de Santafé, *Recetas del Espíritu para enfermos del cuerpo* (1680), propone invocar a san Francisco de Borja a los que padecen gota, pues “toleró este mal y lo tenía por amigo, porque afligía al cuerpo, su enemigo”, y a los que tienen problemas dentales, pues el santo “vino a perder las muelas [...] con muchos dolores”⁷⁶.

La iglesia de la Compañía de Tunja perdió gran parte de su mobiliario y su programa iconográfico tras la expulsión de los jesuitas en 1767. Los hospitalarios de San Juan de Dios fueron encargados de los bienes y la iglesia. En las visitas de la administración hospitalaria (1778 -1822) aparece un cuadro viejo de san Francisco de Borja, en sitial dorado en el altar del cuadro de gran formato la *Visión de Storta*,

72 Mercado, *Historia de la provincia*, 381.

73 Del Rey y Gutiérrez, *Cartas anuas... 1684-1690*, 162. Se refiere al terremoto de Pamplona, ocurrido el 16 de enero de 1644. Para más información sobre este movimiento telúrico, véase Rogelio Altez, “Un huerfanito de leyenda: crítica historiográfica sobre lo que nunca ocurrió con el sismo de Pamplona, Nueva Granada, en 1644”, *Temas Americanistas*, n.º 44 (2020), <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2020.i44.01>

74 Mercado, *Historia de la provincia*, 381.

75 Mercado, *Historia de la provincia*, 381.

76 Pedro de Mercado, *Recetas del espíritu para enfermos del cuerpo*, ed. por Estela Restrepo (Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia; Programa de Apoyo al Desarrollo de Archivos Iberoamericanos ADAI, 2006), 144.

tras el desplome de la nave norte donde estaba originalmente. En el inventario aparece la escultura del Niño Jesús (de una vara de alta), que también pasó de un lugar central inicial a uno lateral⁷⁷.

En el inventario de la iglesia de San Agustín, convertida en iglesia del hospital San Juan de Dios, de 1832, a donde los hospitalarios llevaron imágenes de la Compañía, la escultura del Niño Jesús aparece en el altar mayor con imágenes hospitalarias, agustinas y jesuitas. El cuadro de Borja tenía un altar a los pies de la iglesia de una sola nave. A partir de aquí, el paradero de los titulares de las fiestas jesuitas más importantes de Tunja, el Niño Jesús y san Francisco de Borja, como el de muchas otras imágenes que estuvieron en los templos de la Compañía y de San Agustín, sigue siendo incierto⁷⁸.

Los votos a san Francisco de Borja fueron renovados en Santafé el 24 de octubre de 1743, a causa de nuevos temblores. Se acordó que todos los años harían procesiones en honor de la “divina Majestad que nos libertó de la gran ruina”. Tras el terremoto de Lisboa (1755), el 14 de octubre de 1765, se destaca que, según lo acostumbrado, se realizó la procesión al lograr Santafé tranquilidad y sosiego por “los terremotos con que a sido amenasada”. Se reiteraron los votos al santo patrón de los temblores en 1766 y 1767⁷⁹, y ya durante la Primera República, en 1814, la capital siguió celebrando rogativas y procesiones en honor al abogado contra los temblores⁸⁰.

A pesar de ser una celebridad jesuita, san Francisco de Borja “no extendió su patronato ante terremotos más allá del Nuevo Reino de Granada en Hispanoamérica, aunque al presente continúe siendo el abogado ante los temblores en Colombia, en una demostración más de la nacionalización de los rituales anteriores a la nación”⁸¹.

77 Abel Martínez y Andrés Otálora, “El Triunfo del Nombre de Jesús. El desaparecido programa iconográfico de la iglesia de la Compañía de Tunja”, *Ucoarte. Revista de Teoría e Historia del Arte*, n.º 11 (2022), 55-60.

78 Abel Martínez y Andrés Otálora, “De esta ciudad terrena. La iglesia y el convento de San Agustín de Tunja”, *Fronteras de la Historia* 26, n.º 2 (2021): 50-51, <https://doi.org/10.21071/ucoarte.v11i.14553>

79 Altez, “Historias de milagros y temblores”, 198.

80 Jurado, “Terremotos, pestes”, 33.

81 Altez, “Historias de milagros y temblores”, 198.

Reflexión final

En ciudades y pueblos de indios del Nuevo Reino, la Compañía, con sus procesiones festivas, difundió los postulados de Trento, la Contrarreforma, la evangelización y la lucha contra la idolatría, en el marco de la monarquía católica.

La principal fiesta barroca jesuita de Tunja del siglo XVII fue la que unió la Circuncisión, la Eucaristía y el Nombre de Jesús, cuya cofradía era de indios y negros. Vestigio de esta fiesta jesuita y de la cofradía en el templo de la Compañía de Tunja es la barroca portada con la clave del programa iconográfico desaparecido del interior, relacionado con la Eucaristía, Trento y el triunfo del Nombre de Jesús. En estas fiestas barrocas, en las que participan los estamentos urbanos en el escenario público, se incluye el uso de elementos de la fauna y la flora neogranadinas.

San Francisco de Borja fue patrón contra los temblores de Tunja y Santafé, años antes de que lo fuera de Nápoles, a fines del siglo XVII, y de Málaga y Medellín, a mediados del XVIII, y continuó en Santafé, en los albores de la Independencia, lo que pudo estar relacionado con la presencia de algunos de sus nietos en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII, y con la misma importancia de la familia Borja, que representa la unión de la monarquía y la Compañía de Jesús. El santo jesuita, además de proteger contra temblores y sequías, desempeñó una importante actividad taumatúrgica, impulsada por los jesuitas. Su condición de abogado de los partos difíciles en el Nuevo Reino pasó, tras la expulsión de la Compañía, a la medieval Santa Librada.

En la actualidad, tanto el cuadro sudoroso del patrón de los temblores como la escultura de la cofradía del Niño Jesús se encuentran en paradero desconocido, como desaparecieron también las barrocas procesiones festivas.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivo

Biblioteca Nacional de Colombia (BN), Bogotá – Colombia.

Fondo Antiguo, sala Manuscritos.

B. Impresos

- Arquidiócesis de Santafé.** “Concilio Provincial de Santafé, celebrado en el año de 1625”. En *La legislación de la Arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, editado por Juan Fernando Cobo Betancourt y Natalie Cobo, 289-791. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018.
- Cassani, Joseph.** *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América*. Madrid: en la Imprenta y librería de Manuel Fernández, frente a la Cruz de la Puerta Cerrada, 1741.
- Del Rey Fajardo, José y Alberto Gutiérrez, eds.** *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1638 a 1660*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco, 2014.
- Del Rey Fajardo, José y Alberto Gutiérrez, eds.** *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1684 a 1698*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Mercado, Pedro de.** *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. T. 1. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957.
- Mercado, Pedro de.** *Recetas del espíritu para enfermos del cuerpo*. Edición de Estela Restrepo. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia; Programa de Apoyo al Desarrollo de Archivos Iberoamericanos (ADAI), 2006.
- Nieremberg, Juan Eusebio.** *Vida del santo padre, y gran siervo de Dios el B. Francisco de Borja, tercero general de la Compañía de Jesús ... Van añadidas sus obras, que no estaban impresas antes*. Madrid: por María de Quiñones, 1644.

II. Fuentes secundarias

- Altez, Rogelio.** “Historias de milagros y temblores: fe y eficacia simbólica en Hispanoamérica, siglos XVI-XVIII”. *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 35 (2017): 178-213. <https://doi.org/10.14198/RHM2017.35.06>
- Altez, Rogelio.** “Un huerfanito de leyenda: crítica historiográfica sobre lo que nunca ocurrió con el sismo de Pamplona, Nueva Granada, en 1644”. *Temas Americanistas*, n.º 44 (2020): 12-44. <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2020.i44.01>
- Beltrán, Lina.** “Influencia del templo en la vida cultural de Bogotá, siglos XVII-XVIII”. En *Iglesia de San Ignacio Bogotá*. T. 2, *Retablos, capillas y altares*, editado por Benjamín Villegas y Adriana Aldana, 22-27. Bogotá: Villegas Editores, 2019.

- Brading, David A.** *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Carmona, Juan.** *Iconografía de los santos*. Madrid: Akal, 2017.
- Carozzi, Claude.** *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando.** “La consolidación del clero secular y la recepción del catolicismo tridentino, 1600-1654”. En *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, editado por Jaime Mancera, Carlos Mario Alzate y Fabián Leonardo Benavides, 101-132. Bogotá: Ediciones USTA, 2015, <https://doi.org/10.2307/j.ctvb6v7d7.8>
- Del Rey Fajardo, José.** *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en la Tunja colonial (1611-1767)*. T. 1. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Fleming, William.** *Arte, música e ideas*. Ciudad de México: Interamericana, 1971.
- García Mayenco, Adrián.** “Triunfo del nombre de Jesús. Mensaje iconográfico del ábside, cúpula y bóveda de *Il Gesù* de Roma”. *Eviterna, Revista de Arte y Cultura Independiente*, n.º 1 (2017): 1-9.
- Gowing, Lawrence, ed.** *Historia universal del arte*. Vol. 6., *Renacimiento y Barroco*. Madrid: Sarpe, 1982.
- Jurado, Juan Carlos.** “Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX”. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, n.º 5 (2004): 13-45.
- Lara Romero, Héctor.** *Fiestas y juegos en el reino de la Nueva Granada: siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015.
- Martín González, Juan José.** “Sagrario y manifestador en el retablo barroco español”. *Imafronte*, n.º 12 (1998): 25-50.
- Martínez, Abel y Andrés Otálora.** “De esta ciudad terrena. La iglesia y el convento de San Agustín de Tunja”. *Fronteras de la Historia* 26, n.º 2 (2021): 38-62. <https://doi.org/10.22380/20274688.1384>
- Martínez, Abel y Andrés Otálora.** “Una tradición de larga duración: la Semana Santa en Tunja”. *Historia y Espacio* 17, n.º 57 (2021): 75-114. <https://doi.org/10.25100/hye.v17i17.10907>
- Martínez, Abel y Andrés Otálora.** “El Triunfo del Nombre de Jesús. El desaparecido programa iconográfico de la iglesia de la Compañía de Tunja”. *Ucoarte. Revista de Teoría e Historia del Arte*, n.º 11 (2022): 43-66. <https://doi.org/10.21071/ucoarte.v11i.14553>
- Martínez, Abel y Andrés Otálora.** “La peste que dejó despobladas las casas y yermas las ciudades en el Nuevo Reino de Granada, 1633”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 15, n.º 34 (2023): 205-239. <https://doi.org/10.15446/historelo.v15n34.102425>

- Mínguez, Víctor, Inmaculada Rodríguez Moya, Pablo González Tornel y Juan Chiva Beltrán.** *La fiesta barroca: los virreinos americanos (1560-1808)*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I; Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2012.
- Pacheco, Juan Manuel.** *Los jesuitas en Colombia*. T. 1, 1567-1654. Bogotá: Editorial San Juan Eudes, 1959.
- Pacheco, Juan Manuel.** *Historia extensa de Colombia*. Vol. 13, *Historia eclesiástica*, t. 2, *La consolidación de la Iglesia, siglo XVII*. Bogotá: Lerner, 1975.
- Ramírez, Angy.** “Formas de acceso a recursos del cacicazgo de Chitagoto, área muisca (1555-1602)”. *Fronteras de la Historia*, n.º 25 (2020): 172-207. <https://doi.org/10.22380/20274688.835>
- Ramírez, Hugo Hernán.** *Una fiesta teatral en la Nueva Granada del siglo XVII*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2015. <https://doi.org/10.31819/9783964560452>
- Réau, Louis.** *Iconografía del arte cristiano*. T. 1, *Iconografía de la Biblia*, vol. 2, *Nuevo Testamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996.
- Rey Márquez, Juan Ricardo.** “Colección de objetos testimoniales. Imágenes de la Pasión en dos cofradías neogranadinas. I. El Niño de la Pasión”. *Cuadernos de Curaduría del Museo Nacional de Colombia*, n.º 4 (2006): 1-11.
- Rodríguez, Inmaculada y Víctor Mínguez.** “El proyecto *Triunfos Barrocos*: el estudio de la fiesta renacentista y barroca en el grupo IHA (Universitat Jaume I)”. *Norba. Revista de Arte*, n.º 40 (2020): 185-202. <https://doi.org/10.17398/2660-714X.40.185>
- Salazar, Verónica.** “Relatos visuales en tiempos de crisis: transferencias culturales y apropiaciones políticas en las crónicas festivas”. *Fronteras de la Historia* 26, n.º 2 (2021): 116-139. <https://doi.org/10.22380/20274688.1401>
- Sebastián, Santiago.** *Contrarreforma y Barroco*. Madrid: Alianza Forma, 1981.
- Villalobos, María Constanza y Adrián Contreras-Guerrero.** “Sudor, llanto y malos augurios: el cuadro de san Francisco de Borja de Chitagoto (Nueva Granada)”. En *En las sombras del Barroco. Una mirada introspectiva*, editado por Adrián Contreras-Guerrero, Ángel Justo-Estebarán y Fernando Quiles, 53-79. Sevilla: Andavira, 2023.

¿Por quién redoblan las campanas? Fiesta y tragedia: las campanas y su papel simbólico en los conflictos de independencia en España y América (1808-1825)¹

For Whom Do the Bells Toll? Feast and Tragedy: Bells and Their Symbolic Role in the Conflicts of Independence in Spain and America (1808-1825)

Por quem os sinos dobram? Festa e tragédia: os sinos e o seu papel simbólico nos conflitos de independência na Espanha e na América (1808-1825)

DOI: 10.22380/20274688.2802

Recibido: 13 de marzo del 2024 • Aprobado: 20 de junio del 2024.



Justo Cuño Bonito²

Universidad Pablo de Olavide

jcubon@upo.es • <https://orcid.org/0000-0003-3035-3336/>

Resumen

En las sociedades del siglo XIX, no solo se representaba y reconocía lo que era visto, sino también lo que se escuchaba, y el tañido, repique, toque a rebato, doble o redoble, convocaban, prevenían, retraían o acompañaban tanto la alegría como la tristeza de todo el cuerpo social. El objetivo del artículo es comprender de qué manera los diferentes actores en conflicto adoptaron patrones simbólicos fácilmente reconocibles por la población para ganarse su apoyo y movilizarla a favor de la causa propia o en contra de la causa de los adversarios. Metodológicamente, se adopta un enfoque hermenéutico-interpretativo, basado en la comprensión y exégesis de fuentes primarias vinculadas al desarrollo investigativo. Se analizan las fuentes en busca de esa significación de los actos humanos que explica la resignificación simbólica de la campana en los conflictos de independencia en la Península y en América. Los resultados alcanzados establecen que las festividades religiosas, de gremio o barriales estaban

- 1 Researcher ID: E-8046-2017 / Scopus Author ID: 56105846000. Título del proyecto: "EDGES Entangling Indigenous Knowledges in Universities". Marie Skłodowska-Curie Project: 101130077 Horizon Europe (Horizon).
- 2 Profesor de Historia de América de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España. Doctor en Historia de América.

planificadas y perfectamente estructuradas, a diferencia de las celebraciones posteriores a una batalla, que respondían más a una estudiada improvisación en la cual, eso sí, siempre quedaba claro el nuevo/viejo orden social.

Palabras clave: campanas, independencia, fiestas, celebraciones, festejos, Nueva Granada, España, Perú

Abstract

In nineteenth-century societies, it was not only what was seen that was represented and recognized, but also what was heard. The ringing, pealing, tolling, and double ringing of bells summoned, prevented, retracted, or accompanied both the joy and the sadness of the entire social body. The objectives of this research are to understand how the various actors in the conflict adopted easily recognizable symbolic patterns among the population to gain their support and mobilize them in favour of their cause or against the cause of their adversaries. Methodologically, a hermeneutic-interpretative approach is adopted, focusing on the understanding and interpretation of primary sources linked to the research. The sources are analysed to uncover the significance of human acts that explain the symbolic resignification of the bell in the peninsular and American independence conflicts. The results obtained from this research establish that religious, guild, or neighbourhood festivities were planned and perfectly structured, in contrast to the celebrations following a battle, which tended to be more improvisational, although the new/old social order was always clear.

Keywords: bells, independence, festivals, celebrations, festivities, New Granada, Spain, Peru

Resumo

Nas sociedades do século XIX, não apenas se representava e reconhecia o que era visto, mas também o que era ouvido, o toque, o repique, o dobre ou redobre, convocavam, avisavam, retraíam ou acompanhavam tanto a alegria como a tristeza de todo o corpo social. O objetivo do artigo é compreender como os diferentes atores do conflito adotaram padrões simbólicos facilmente reconhecíveis pela população a fim de obter o apoio dela e mobilizá-la a favor da causa própria ou contra a causa dos adversários. Metodologicamente, adota-se uma abordagem hermenêutica-interpretativa, baseada na compreensão e exegese de fontes primárias vinculadas ao desenvolvimento da pesquisa. As fontes são analisadas em busca daquela significação dos atos humanos que explica a resignificação simbólica do sino nos conflitos de independência na península e na América. Os resultados atingidos estabelecem que as festividades religiosas, de grêmios ou de bairros eram planificadas e perfeitamente estruturadas, diferentemente das celebrações após uma batalha, que respondiam mais a uma improvisação estudada na qual, mesmo assim, ficava sempre clara a nova/velha ordem social.

Palavras-chave: sinos, independência, festas, celebrações, festejo, Nova Granada, Espanha, Peru

Introducción

Las sociedades humanas son organismos en permanente construcción con divergentes configuraciones. Su esencia es dinámica, cambiante y siempre atenta a los vaivenes sociales, políticos y económicos que transforman constantemente su devenir, y en este proceso la fiesta es un componente fundamental de su reafirmación identitaria. Bajo la apariencia mutante de las sociedades, se revelan identidades que pugnan por permanecer inalterables y se oponen al cambio, y transmiten de generación en generación un conjunto de usos y costumbres que las singularizan e identifican el cuerpo social³.

El origen del comportamiento y de la identidad social se situó en el territorio. Por ello, en la época de la Ilustración, Raynal⁴, Robertson⁵ o Hipólito Unanue⁶ relacionaron clima, costumbres e identidad; y Hegel⁷ en su *Volkgeist*, su espíritu del pueblo, agrupó acontecimientos nacionales en unidades orgánicas inteligibles que tenían siempre como punto de referencia el territorio. También Hipólito Taine⁸ redujo las causas naturales históricas a tres fundamentos naturales: raza, medio y momento; y Ángel Ganivet, en su *Idearium español*, utilizó, en vez del *Volkgeist* hegeliano, el “espíritu del territorio”⁹. Un territorio, un momento, unas costumbres y unas festividades para afirmar ese espíritu identitario: “la sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social”¹⁰. Y qué mejor que estudiarlo a través de una de sus manifestaciones más visibles, la fiesta, en uno de sus momentos más significativos: las celebraciones después de una victoria, de una batalla, de un acontecimiento bélico durante la guerra de Independencia americana. Y en todas, un componente fundamental: las campanas

-
- 3 Luis Díaz González-Viana, *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la “invención” de la cultura popular* (Gipuzkoa: Sedoa Editorial, 1999), 23 y ss.
 - 4 Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements, du commerce des européens dans les deux Indes* (Ámsterdam: Chez Gosse, Fils., 1770), 8 y ss.
 - 5 William Robertson, *The History of America* (Nueva York: Samuel Campbell, 1798), 455.
 - 6 Hipólito Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial, el hombre* (Lima: Imprenta Real de los Huérfanos y D. Guillermo del Río, 1806), 1 y ss.
 - 7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985), 185.
 - 8 Hipólito Taine, *Historia de la literatura inglesa*, vol. 1 (Madrid: La España Moderna, 1905), 11.
 - 9 Ángel Ganivet, *Idearium español* (Granada: Tip. Lit. Vda. e Hijos de Sabatel, 1897), 50.
 - 10 Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Madrid: Amorrortu; Murguía, 1968), 84.

que repicaban, que redoblaban, que tocaban a rebato, bandeo o tañidos, pero que estaban siempre presentes, dirigían las acciones colectivas y encaminaban a los grupos al espacio de celebración que ya todos conocían.

Este trabajo se inserta, por tanto, en el debate en torno al uso del imaginario y lo simbólico en el conflicto de independencia americano y se pregunta de qué manera los diferentes actores en pugna adoptaron patrones simbólicos fácilmente reconocibles entre la población para ganarse su apoyo y movilizarla a favor de su causa o en contra de la causa de los adversarios. En este contexto simbólico, el problema que plantea esta investigación es fundamental, ya que muestra que el símbolo, fundamento de la percepción del ser humano, permite significar el mundo de forma ambivalente, dotando de diferentes significaciones a un mismo símbolo, una capacidad específicamente humana¹¹. El símbolo se convierte en lenguaje y este se encuentra necesariamente inserto en significaciones ideológicas con un contenido cultural, porque es social y dialéctico, y expresa, por tanto, intereses concretos de grupos específicos¹².

Metodológicamente, se adopta un enfoque hermenéutico-interpretativo, a partir de la comprensión e interpretación de fuentes primarias vinculadas al desarrollo investigativo¹³. Se analizan las fuentes en busca de esa significación de los actos humanos que explica la resignificación simbólica de la campana en el conflicto de independencia peninsular y americano. Con ese propósito, se estudian los discursos analizando el sentido, en busca, como indicó Dilthey, de “comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió”¹⁴. Por ello, se aborda el conjunto de las manifestaciones presentes en las fuentes como producto de una realidad en la cual la experiencia del autor forma parte de una construcción sociohistórica que es

11 Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1967), 27; y Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975), 38. Véase también Eva Aladro, “Metáforas e iconos para transmitir información”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, n.º 12 (2007).

12 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* (Ciudad de México: Juan Pablos, 2009), 56.

13 José Luis Bernabeu Rico y Antoni Joan Colom Cañellas, “El paradigma crítico-hermenéutico y el paradigma tecnológico”, en *Teoría e instituciones contemporáneas de la educación*, coord. por Antoni Joan Colom Cañellas et al. (Barcelona: Ariel, 2005); Claudia Barrero et al., “La hermenéutica en el desarrollo de la investigación educativa en el siglo XXI”, *Revista de la Facultad de Educación* 25, n.º 57 (2011), <https://doi.org/10.21500/01212753.1436>

14 Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica* (Madrid: Ediciones Istmo, 2000), 73.

necesario develar¹⁵. Para este análisis hermenéutico interpretativo, se consideran fuentes primarias como las memorias del conde de Toreno, en el caso del conflicto de independencia contra Francia; las de Andrés García Camba y Jerónimo Espejo, para el análisis del conflicto de independencia en el Perú; además de fuentes hemerográficas, como *El Argos de Buenos Aires*, la *Gaceta de Madrid* y la *Gaceta del Gobierno del Perú*, y documentos del Archivo General de Indias (Cuba 709, 717 y 889A) y el catálogo *Conde de Cartagena* de la Real Academia de la Historia de España.

La originalidad de la investigación viene dada, además, por los escasos trabajos que han analizado cómo en las sociedades hispana y americana las campanas se erigían como un componente simbólico fundamental para estructurar, cohesionar y movilizar a las sociedades. Con excepción del artículo de Anne Staples, publicado en 1977, otro de José Luis Alonso Ponga de 1997, uno de David Carbajal de 2009 y otro más reciente de Joseba Louzao de 2018 (para la España contemporánea), no se encuentra ningún otro trabajo de relevancia sobre el tema. Además, las investigaciones de Staples y Carbajal se centran en la sacralización del espacio y del tiempo, vinculada a las campanas, y no en cómo durante la Independencia el espacio sacro se vio transformado en un espacio bélico y se utilizó la resignificación de las campanas para aglutinar a la sociedad en torno a una misma causa¹⁶.

Se plantea como hipótesis que en la victoria bélica se intuye un nuevo orden social que reafirma la nueva hegemonía de la identidad triunfante, al tiempo que se muestra el ocaso del antiguo grupo u orden social. Aunque en el cambio del Antiguo al nuevo Régimen las sociedades transforman los espacios festivos, no los modifican radicalmente, sino solo en los aspectos adecuados para que el nuevo grupo consolide su posición hegemónica. Una vez conseguida esta consolidación, se asientan las manifestaciones que, como la fiesta, incidirán en esta hegemonía y mostrarán, mezclando elementos nuevos y antiguos, que esta nace de la tradición, pero se sustenta en la construcción de señas identitarias que serán reencriptadas

15 Yaremis da Trinidad Hidalgo y Yenisey López Cruz, “La hermenéutica en el pensamiento de Wilhelm Dilthey”, *Griot: Revista de Filosofía* 11, n.º 1 (2005), <https://doi.org/10.31977/grifi.v11i1.625>

16 Anne Staples, “El abuso de las campanas en el siglo pasado”, *Historia Mexicana* 27, n.º 2 (1977); José Luis Alonso Ponga, “Refuerzo de identidad, fragmentación temporal y delimitación espacial a través de las campanas: el caso de la provincia de León”, en *Las campanas: cultura de un sonido milenaria: actas del I Congreso Nacional*, coord. por Francisco José Guerrero Carot y Eloy Gómez Pellón (Santander: Fundación Marcelino Botín, 1997), 90; David Carbajal López, “Campanas, religión y buen gobierno en Orizaba, 1762-1834”, *Secuencia*, n.º 77 (2010); y Joseba Louzao Villar, “El sonido de las campanas: una aproximación al paisaje sonoro católico en la España contemporánea”, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n.º 25 (2018), <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i77.1114>

y rutinizadas para hacerlas reconocibles por todo el grupo social¹⁷, en contraste con otros conflictos bélicos en los cuales, en vez de reutilizar el símbolo, este fue prohibido. En Rusia o en los países balcánicos, los bolcheviques y los otomanos silenciaron las campanas por ser estas el símbolo visible del dominio sociopolítico de la Iglesia¹⁸. En las celebraciones bélicas se utilizarán símbolos reconocibles, pero que avalen los cambios y las permanencias que se darán a lo largo del proceso de independencia, mezclando lo real con lo imaginario para representar el poder y construir su identidad histórica¹⁹. Así, la ritualidad no solo avalaba la preeminencia de un poder lejano, sino que los representantes de este nuevo poder hacían visible su hegemonía en las ceremonias sagradas o profanas, metabolizando el mensaje del nuevo/viejo poder para mostrar visualmente los cambios políticos y que el público “se halle inteligenciado de tan interesante noticia”²⁰.

De este modo, las fiestas fueron instrumentos de la memoria colectiva concebidos para servir a la reconstrucción constante de esa identidad nacional siempre cambiante, siempre necesitada de reafirmación y de consolidación. Los espacios públicos ocuparon un lugar clave para reproducir ese orden social que adquiriría nuevos símbolos, los cuales se adueñaban de los espacios tradicionales de festejo para consolidar una nueva conciencia que no era más que la misma, del mismo grupo, con la misma lengua, con las mismas costumbres, espacios y religión, pero hegemonizada por una nueva élite²¹.

Todos estos actos tenían lugar en espacios claramente definidos, porque si lo celebrado era importante, igualmente lo era el lugar donde se hacía, de modo que el diseño de la ciudad y sus espacios de celebración eran válidos tanto para las

17 Margarita Boladeras, *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1993).

18 Richard L. Hernández, “Sacred Sound and Sacred Substance: Church Bells and the Auditory Culture of the Russian Village during the Bolshevik *Velikii Perelom*”, *The American Historical Review*, n.º 109 (2004); Benjamin Braude, introducción a *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. por Benjamin Braude (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2014), 4, <https://doi.org/10.1515/9781685850753>

19 Pablo Ortemberg, *Rituales del poder en Lima (1732-1828): de la monarquía a la República* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2014), 19.

20 Ortemberg, *Rituales del poder en Lima*, 24-32.

21 Javier Ocampo López, *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia* (Bogotá: Planeta Colombiana, 1999), 183-192.

expresiones festivas de la nueva como de la antigua élite²²: el espacio público era la gran escena donde se legitimaba el poder de las viejas élites y donde las nuevas élites intentaban enlazar su nuevo poder con las viejas tradiciones. El espacio era, sin embargo, tanto el lugar de la legitimación como de la subversión del orden establecido. El espacio urbano tenía una jerarquización reconocida por todos los grupos, por lo que apropiarse de los lugares principales adquiriría la connotación de una doble imposición, una doble victoria para el nuevo grupo: por una parte, establecía un mensaje nuevo, y por otra parte, adueñarse del espacio urbano más privilegiado permitía construir una representación de la nueva hegemonía reapropiada. En el espacio en el que antes se representaba al rey, después se representaría la victoria sobre este y habría de presentarse la imagen de unos próceres que simbolizaban un renovado cuerpo social²³. Mucho importaba que los lenguajes, los gestos, los modos y las ceremonias se pareciesen, porque la sociedad debía reconocerse en esos signos que enlazaban lo antiguo con lo nuevo. Allí, cada cuerpo, cada clase, tenía un papel preciso en esta representación que era “el gran teatro del mundo”²⁴.

José Bonaparte y las campanas que tocaron a muerto

En el Santander de 1808, tras los sucesos del 2 de mayo en Madrid y la violenta represión del general Murat, la situación era en extremo tensa: los franceses eran percibidos como una amenaza y cualquier situación, por irrelevante que pareciera, podría provocar un nuevo estallido social. Una leve riña entre un francés vecindado en la ciudad, Pablo Carreyron, y el padre de un niño al que este había reprendido atrajo a una multitud que, enardecida, pidió a gritos que se prendiese

-
- 22 Annick Lampérière, “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”, en *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, por Annick Lampérière y Françoise-Xavier Guerra (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- 23 Fernando Checa Cremades, “Alegorías elocuentes: la imagen del poder en la España del Barroco”, en *Figuras e imágenes del Barroco. Estudios sobre el Barroco español y sobre la obra de Alonso Cano*, ed. por Fundación Argentaria (Madrid: Fundación Argentaria; Visor, 1999).
- 24 José Manuel Nieto Soria, *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (1400-1520)* (Madrid: Kykinson, 1999); María Pilar Monteagudo Robledo, “La ciudad, escenario de la fiesta política en el Antiguo Régimen”, en *La fiesta en el mundo hispánico*, coord. por Annick Lampérière y Françoise-Xavier Guerra (Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004); Antonio Garrido, *El mundo festivo en España y América* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2005); Justo Cuño Bonito, “Ritos y fiestas en la conformación del orden social en Quito en las épocas colonial y republicana (1573-1875)”, *Revista de Indias* 73, n.º 259 (2013), <https://doi.org/10.3989/revindias.2013.22>

a los franceses. Era 26 de mayo, fiesta de la Ascensión, pero no fue por esta festividad que tocaron a rebato las campanas, sino porque el pueblo había tomado las calles y las campanas acompañaban los gritos de “Viva Fernando VII” y “Muera Napoleón” y el estruendo de los tambores tocando a generala. Las campanas se convirtieron en un elemento central de la protesta, y el obispo de Santander, que había dado orden de tocar a rebato, asumió la presidencia de la junta, encargada del gobierno de la ciudad y de resistir a la ocupación francesa. Los franceses, con razón, ya adivinaban que en el levantamiento del pueblo tenían una parte fundamental los clérigos, los frailes y, por supuesto, las campanas²⁵.

Esas campanas también acompañaron al nuevo rey José, hermano de Napoleón, durante su entrada en Madrid, pero no como él hubiese deseado. Desde la frontera con Francia, a partir del 9 de julio de 1808, José fue recorriendo el territorio conquistado hasta llegar a Madrid. Tras cada jornada, descansaba en una localidad donde era recibido fríamente, sin celebraciones y sin el pueblo, sino solo por unas autoridades que hilvanaban torpes y rutinarios discursos motivados por la ocupación francesa. José quiso corresponderles y, afablemente, contestar en un torpe castellano, mezclado con acento y vocablos italianos, lo cual, en vez de lograr complicidad, mereció risas y burlas. El 20 de julio llegó a Madrid, a donde entró por Chamartín; a las seis y media de la tarde fue pasando por la puerta de Recoletos, la calle de Alcalá y la plaza Mayor hasta el palacio real. Aunque el ejército francés había ordenado colgar y adornar las casas, pocos vecinos atendieron el mandato. El nuevo rey transitó los lugares más emblemáticos de la capital de un imperio en clara decadencia con un nutrido cortejo de infantería y caballería, junto con jefes y oficiales del Estado Mayor francés y algunos españoles aliados a las fuerzas de ocupación. El silencio de la marcha solo fue interrumpido por algunos vivas de franceses establecidos en Madrid y el estruendo de artillería al paso de la comitiva. Apenas algún osado se atrevió a gritar “Viva Fernando VII”, lo que motivó un breve revuelo. Las campanas también estaban, como siempre, presentes, pero en esta ocasión no tañían a fiesta, sino que “doblaron á manera de día de difuntos”²⁶.

Todo lo contrario sucedió en Madrid tras la victoria de Bailén el 19 de julio. Nuevamente, las tropas españolas ocuparon la capital y los 8000 hombres que atravesaron la puerta de Atocha a las seis de la mañana del 13 de agosto fueron recibidos con un enorme júbilo. Este se transformó en incontenible frenesí el 23,

25 José María Queipo de Llano Ruiz de Saravia, conde de Toreno, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España* (1835-1837; Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008), 171.

26 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 278.

cuando atravesó la misma puerta el general Francisco Javier Castaños con sus tropas de la reserva de Andalucía, que había triunfado en dicha batalla. Pasaron los soldados adornados con los despojos del enemigo, bajo un arco sencillo, pero majestuoso construido para la ocasión, erigido por la villa de Madrid junto a sus casas consistoriales. Numerosos festejos se dieron por la llegada del ejército y a todos se sobrepuso la proclamación de Fernando VII como el legítimo soberano, mientras que algunos, los más temerosos, o los más cabales, o los más sensatos, pedían que, en vez de tanto bullicio y de tanta fiesta, se preparase mejor el ejército y se persiguiese con mayor eficiencia y contundencia al enemigo²⁷. De nada sirvió que el nuevo rey, para congraciarse con el pueblo, intentase acercarse a este impulsando la celebración de numerosas fiestas y recuperando festejos prohibidos. A tal efecto, desde 1811 promovió banquetes y saraos, y restableció los bailes de máscaras y las fiestas de toros, que habían sido prohibidos por el extremo recelo del antiguo gobierno. Los toros eran un espectáculo denostado fuera de España, donde se le tachaba de “feroz y bárbaro”, pero aun así José quiso restablecerlo para intentar conseguir el afecto del pueblo. Sin embargo, todo fue en vano. El propio Napoleón criticó esta actitud de su hermano: “Si mi hermano no puede apaciguar la España con 400 000 franceses ¿cómo presume conseguirlo por otra vía?”²⁸.

Y parecía que tenía razón, porque la guerra aún continuó cinco largos años más, y en todos los avances de los ejércitos españoles las victorias fueron celebradas con repiques de campanas, fiestas y convites. En algunos casos, incluso en exceso, como en Mondoñedo, provincia de Lugo, donde, tras entrar triunfante, el coronel de artillería José Worster se entregó con su ejército a todo tipo de fiestas y convites. El general francés Maurice Mathieu decidió entonces tomar Mondoñedo, aprovechando la circunstancia, se apoderó de nuevo de la ciudad y dispersó la división de Worster, pese a ser esta superior en número²⁹. En otros casos, la ritualidad y los festejos reconocieron la hegemonía francesa: el 23 de enero de 1810 el mariscal Víctor entró en Córdoba y tras él llegó el rey José. Diputaciones de la ciudad lo recibieron y celebraron, y ese clero, que en otras partes había sido hostil, le agasajó y cantó un *Te Deum*, y se celebraron fiestas públicas por el triunfo francés, lo que causó la admiración de José, quien reconoció que había sido tratado en Córdoba mejor que en cualquier otra parte de España³⁰. Con ese precedente,

27 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 355.

28 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 950.

29 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 511.

30 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 647.

cuando el general francés Sebastiani entró en Murcia el 23 de abril de 1810, creyó que, dominado gran parte del territorio, la población celebraría a los franceses, no como un ejército de ocupación, sino de liberación. Pero se equivocaba. En Murcia, los vecinos principales huyeron antes de que Sebastiani tomase la ciudad y, desairado, el día 24 en la catedral tomó preso a un canónigo, interrumpió los divinos oficios y obligó al cabildo eclesiástico a que se le presentase en el palacio episcopal. Le recriminó no haberle cumplimentado en la iglesia e insultó a los canónigos ordenándoles que le entregaran todos los fondos en el plazo de dos horas. Cuando el cabildo le solicitó que al menos le diera cuatro horas, el general le respondió que “un conquistador no deshace lo que una vez manda”³¹.

De este modo, cuando los franceses fueron retirándose progresivamente del territorio, el alivio fue generalizado: el 11 de agosto de 1812 José salió de Madrid y un día más tarde entraron en la capital los aliados ingleses y varios jefes de guerrillas, entre ellos, Juan Martín, el Empecinado, y Juan Palarea. Las campanas comenzaron a repicar por toda la ciudad y al poco tiempo entró también, por la puerta de San Vicente, el comandante en jefe del ejército británico, *lord* Wellington. Una comisión del ayuntamiento salió a recibir al general inglés y lo llevó a la casa de la villa. Allí, desde el balcón principal, Wellington recibió junto al Empecinado la estruendosa aclamación de una multitud enfervorecida. Mientras tanto, las tropas también entraron en la capital en medio de vivas, pasando entre unas casas perfectamente engalanadas para la ocasión; en medio de la miseria que rodeaba al pueblo, se hicieron los mayores sacrificios para agasajar a unos libertadores que fueron aclamados durante varios días por unos vecinos que también festejaban entre ellos abrazándose por su recobrada independencia. En medio de las celebraciones fue proclamada la Constitución de Cádiz, con una numerosísima asistencia que pronunció en voz alta el juramento el día 14 como muestra no solo de su apego a la misma ley fundamental, sino también a la causa de la patria y de su independencia. Carlos María Isidro, nombrado gobernador de Madrid, juró la Constitución, junto con Miguel de Álava, en la parroquia de Santa María de la Almudena. Carlos pronunció un encendido discurso en apoyo de la Constitución que, según expuso públicamente, defendería aun a costa de su última gota de sangre³².

De igual modo, en la isla de San Fernando, el 24 de agosto de 1812, las tropas francesas levantaron el sitio después de más de dos años y medio. El repique general de las campanas, los cohetes, las luminarias y los festejos fueron acompañados

31 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 696.

32 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 1133-1134.

por las manifestaciones de júbilo de la población; las Cortes suspendieron sus sesiones ese día. El 24 de diciembre llegó Wellington a Cádiz, donde fue recibido por la Regencia, las Cortes, los grandes de España que allí se encontraban y los vecinos. Se sucedieron los convites y bailes suntuosos a los que concurrió “lo más florido y bello de la población”. Enojada por haber sido relegada, parte de la población a la que no se tuvo en cuenta en los bailes organizados escribió una carta anónima a la condesa-duquesa de Benavente que presidía el festejo. En la carta se anunciaba que la cena estaba envenenada, lo que, lejos de provocar desasosiego, dio lugar a chanzas y bromas. Durante las celebraciones se hicieron honores solemnes con que fue distinguido *lord* Wellington, quien fue recibido en las Cortes y se le concedió asiento entre los mismos diputados. El 30 de diciembre, Wellington pronunció un discurso en castellano, sencillo pero enérgico, al que respondió el presidente de las Cortes, Francisco Císcar, en un tono ostentoso que él creyó propio de un momento de tanta solemnidad³³.

Las campanas que redoblaron en la independencia de la Nueva Granada

El conflicto de independencia americano se dio entre avances y retrocesos, entre campanas que tocaron a rebato y otras que, doblando quedamente, tañeron a muerte.

Al sur del continente, la Junta de Buenos Aires tomó decisivamente la iniciativa de conseguir la independencia política con respecto al poder español. La primera junta, constituida el 25 de mayo de 1810, fue presidida por Cornelio Saavedra, y se compuso de militares, abogados y comerciantes, entre los que destacó Juan José Castelli, quien asumiría el mando de las tropas de la Junta en la guerra contra los ejércitos realistas³⁴. El imparable avance de Castelli le llevó a pretender ocupar todo el Alto Perú y Lima, para lo que contó con el apoyo del intendente de La Paz, Domingo Tristán. El Miércoles Santo de 1811 Castelli hizo su entrada en La Paz: pública, solemnemente, entre las mayores aclamaciones, y seguida de fiestas, regocijos, bailes y borracheras que duraron toda la Semana Santa, para espanto de los muy católicos paceños y horror de los realistas que vieron todas las diversiones

33 Queipo de Llano Ruiz de Saravia, *Historia del levantamiento*, 1175-1176.

34 Noemí Goldman, “Revolución, nación y constitución en el Río de la Plata: léxicos, discursos y prácticas políticas (1810-1830)”, *Anuario del IEHS Prof. Juan Grosso*, n.º 12 (1997).

por la liberación de la ciudad como “impropias y ajenas a la santidad de esos días”. Algo, de cualquier modo, muy lógico, considerando que el secretario de Castelli, Bernardo de Montegudo, había puesto en la diana a la Iglesia por considerarla contraria al partido de la independencia. Desde la entrada de Castelli hasta su salida, la ciudad fue teatro de escenas que sorprendieron a los seguidores del partido realista, al tiempo que el palacio episcopal se convirtió en la sede principal de festejos, celebraciones y saraos varios, a los cuales acudió la población para rendir obediencia a Castelli. Entre ellos, el propio Domingo Tristán, que asumió un destacado papel agasajando a Castelli, pese a ser Tristán el jefe superior, representante de la autoridad real³⁵.

Al norte, cinco años más tarde, en 1816, en la Nueva Granada, tras las proclamación de independencia de la mayor parte de las provincias que conformaban el virreinato, la expedición de Pablo Morillo avanzaba en la reconquista de todo el territorio³⁶. A principios de abril de 1816, ya se encontraban tomadas por las fuerzas realistas las provincias de Cartagena, Antioquia, Pamplona, Socorro y Tunja, y amenazaban a las de Cundinamarca, Neiva, Casanare y Popayán. En Pasto, tras la batalla de la cuchilla del Tambo, Juan de Sámano había ocupado aquellos territorios. Esto le serviría al propio general en jefe del ejército expedicionario, Pablo Morillo, para nombrar a Sámano como gobernador de Santafé y preparar el relevo del mando del virreinato al virrey Francisco de Montalvo para otorgárselo al propio Juan de Sámano, más conforme con la ideología absolutista de Morillo. Este viajaba, además, con órdenes para sustituir en sus responsabilidades a todos los que hubieran sido nombrados por el Consejo de Regencia, institución que había estado bajo el pernicioso influjo, según los absolutistas, de la malhadada Constitución de 1812:

.....
 35 Andrés García Camba, *Memorias del general García Camba para la historia de las armas españolas en el Perú (1809-1821)*, t. 1 (Madrid: América, 1916), 86-87.

36 Justo Cuño Bonito, *El retorno del rey. El restablecimiento del régimen colonial en Cartagena de Indias (1815-1821)* (Castellón: Universitat Jaume I, 2008), 41 y ss.; Justo Cuño Bonito, “Esperando a nunca jamás: el inicio del fin de la dominación española en la Nueva Granada 1794-1810”, en *Jamás ha llovido reyes el cielo: de independencias, revoluciones y liberalismos en Iberoamérica*, ed. por Ivana Frasquet (Quito: Corporación Editora Nacional; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, 2013), 145; Justo Cuño Bonito, “La construcción política de una compleja realidad social: conflictos, negociaciones y acuerdos en la base del primer constitucionalismo americano, 1811-1815”, en *Tiempo de política, tiempo de constitución: la monarquía hispánica entre la revolución y la reacción (1780-1840)*, coord. por Ivana Frasquet y Encarnación García (Granada: Comares, 2018).

además de que la plaza de Cartagena, con el gobernador que tiene no necesita de la presencia del virrey, me consta de que el general Montalvo no desea seguir en el destino que tiene, y no parece puede haber otro que lo reemplace mejor que D. Juan Sámano, nombrándolo virrey de la Nueva Granada. En ello ganan los intereses de S. M. porque Sámano es un buen soldado, virtuoso, inflexible, temido por los malos y alabado por los buenos.³⁷

Sea como fuere, el ejército expedicionario siguió avanzando en su reconquista, y era recibido por los pueblos con el mismo fervor con el que parecían despreciar a los republicanos. En opinión del patriota Fernández Madrid, “la falta de sistema y energía en el gobierno; el defecto de orden y regularidad en todas las medidas; las continuas y escandalosas disputas políticas; la guerra civil; los malos sucesos ocasionados por tantas causas, y las seducciones de innumerables desafectos, españoles y americanos, combinados con los que tienen un interés decidido en haber resistencia a la libertad”³⁸, habían dilapidado tan profundamente el apoyo popular que los pueblos se manifestaban enervados con tantos conflictos civiles como los que había causado la independencia, y recibían al ejército expedicionario con gran entusiasmo y repique de campanas.

El propio general Morillo fue avanzando al frente de su ejército y desde Bucaramanga llegó al Socorro, a Zipaquirá y entró finalmente en Santafé. Allí se reunió con los generales La Torre y Calzada, quienes, vencedores en la batalla de Cachirí el 22 de febrero de ese mismo año de 1816 ya esperaban a Morillo en la capital.

A la llegada de Morillo a Zipaquirá se organizó un gran baile, “en el cual a cada momento las damas mandaban parar la música para recitar versos en honor del jefe y de su ejército expedicionario”³⁹. A Santafé llegó Morillo un día antes de lo previsto y dio órdenes al ejército para que lo siguiera a una legua de distancia, haciéndose acompañar solo por su guardia personal compuesta por su segundo, el almirante Pascual Enrile, su mayordomo y un ordenanza. Se atavió con un levitón que le cubría casi todo el cuerpo y parte de la cabeza, con la intención de no ser

37 “Oficio del general Pablo Morillo, enviado desde Santa Fe en 31 de agosto de 1816 al ministro de guerra, revelando los méritos de Sámano”, Real Academia de la Historia (RAH), Madrid, España, catálogo *Conde de Cartagena*, sig. 9/7665, leg. 22, a, ff. 71-71 v.

38 La obra de García del Río fue publicada en los números 76 y siguientes del *Semanario de la Provincia de Cartagena*, a partir de diciembre de 1848. En Manuel Ezequiel Corrales, *Documentos para la historia de la provincia de Cartagena de Indias* (Cartagena de Indias: Imprenta de Medardo Rivas, 1883), 368.

39 Antonio Rodríguez Villa, *El teniente general don Pablo Morillo. Primer conde de Cartagena, marqués de la Puerta (1778-1837)*, t. 1 (Madrid: Biblioteca Ayacucho; Editorial América, 1920), 185.

reconocido, y se puso un sombrero ancho de paja sin insignia que le ocultaba el rostro. Cuando los vieron llegar, algunos vecinos de la capital les preguntaron por el general Morillo, y este les contestó que el general venía por detrás.

La entrada a Bogotá y las calles de la ciudad habían sido engalanadas con arcos triunfales, banderas españolas y colgaduras. Morillo entró sin saludar, ocupó la casa destinada al general en jefe y se encerró en ella. Al poco tiempo, cuando los vecinos ya sabían que el general se encontraba allí, una comisión de notables acudió para cumplimentarlo. Morillo los recibió cortésmente, vestido de gran uniforme y les dijo con el rostro serio:

Señores, no se extrañen ustedes de mi proceder. Un general español no puede asociarse a la alegría fingida o verdadera, de una capital en cuyas calles temía yo que resbalase mi caballo en la sangre fresca aún de los soldados de S. M., que en ella hace pocos días cayeron a impulsos del plomo traidor de los insurgentes parapetados en vuestras casas.⁴⁰

Morillo se negó a dar fiesta alguna en el cabildo de la ciudad, y a las señoras de la alta sociedad bogotana que acudieron en grupo a suplicar el perdón para sus deudos les hizo llegar una carta. En ella les informó que en la isla de Margarita, donde primero recaló la expedición tras salir de España, había cometido el error de perdonar y que estos perdonados, en cuanto el expedicionario abandonó la isla, volvieron a tomar las armas y, “más sanguinarios que nunca”, pasaron a cuchillo a los oficiales y soldados que allí había dejado Morillo. En la carta les explicaba que esos soldados acuchillados también tenían

madres, esposas e hijos que hoy maldecirán mil veces al general imprevisor que tuvo la candidez de creer en las promesas fementidas de aquellos miserables [...]. Señoras, yo siento mucho el dolor que veo pintado en vuestros rostros [...], pero no puedo perdonar cuando no lo permite la salud de la patria.⁴¹

Solo exceptuó a algunos pocos sin responsabilidad en el levantamiento en contra de la dominación española y, tras recibir su juramento, les perdonó la vida y los dejó en libertad. Camilo Torres, Manuel Rodríguez Torices, Jorge Tadeo Lozano,

40 Rodríguez Villa, *El teniente general*, 187.

41 Robert L. Scheina, *Latin America's Wars: The Age of the Caudillo, 1791-1899* (Washington D. C.: Potomac Books, 20003), 129.

José Joaquín Camacho, Miguel de Pombo y Francisco José de Caldas fueron involuntarios protagonistas del dramático festejo de su ejecución pública en la plazuela de San Francisco en octubre de 1816, mientras las campanas, siempre las campanas, tocaban a duelo⁴².

A ninguno de ellos les llegó el indulto emitido en Madrid con motivo de la boda del rey con la infanta de Portugal, María Isabel Francisca, y la de su hermano don Carlos con otra infanta de Portugal, María Francisca de Asís. El indulto, expedido el 20 de junio de 1817, fue publicado por la *Gaceta de Madrid*, en tanto que la ciudad de Cartagena se preparaba para el enlace real; las celebraciones quedaron fijadas los días 25, 26 y 27 de mayo de 1817. El día 25 por la noche se encendió una iluminación general en toda la ciudad, así como un árbol de fuego artificial en la esquina de la catedral. Los vecinos y los estantes adornaron sus balcones y ventanas y los dejaron iluminados. A la mañana siguiente concurren a la catedral todas las corporaciones y los habitantes del barrio para que pudiesen dar gracias a Dios por el enlace. Tras la visita a la catedral, todos pasaron a cumplimentar al virrey, quien recibió en nombre del rey los homenajes debidos. Por la noche se organizó un baile con refresco en palacio y otro general en la plaza de la Inquisición. Los actos continuaron con una velada que se prolongó hasta las doce de la noche y la población tuvo permiso para toda clase de “diversiones públicas honestas”, que se repitieron al día siguiente, también con baile general y velada, y concluyeron al tercer día con las mismas diversiones, bailes y refrescos en el palacio del virrey, de nuevo con una velada general⁴³.

Mientras tanto, en la ciudad de Cartagena, a finales de 1816, los soldados del expedicionario acantonados en la plaza y los habitantes de la ciudad se preparaban para recibir la Navidad. Las autoridades creyeron conveniente velar porque la tradición, nexo fundamental entre la sociedad civil, el rey y la religión, se siguiese manteniendo. El gobernador de la plaza, Gabriel de Torres, recordó que en esos días se veneraba la venida del Salvador y, por tanto, “el más alto misterio de la religión de nuestros padres”, y que en sustitución de los villancicos y las pastorelas tradicionales se había impuesto la corrupción de las costumbres, profanándose la casa de Dios y la religión con muñecos “con el feo nombre de marijuanas que manejados con resortes hacen movimientos obscenos aún durante el tremendo

42 Arturo Abella, *El florero de Lorente* (Medellín: Bedout, 1968), 28; Antonio Ballesteros Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal* (Madrid: Editorial Salvat, 1918), 98.

43 “Celebraciones en Cartagena de Indias por los enlaces reales de Fernando VII y del infante Don Carlos”, 25 de mayo de 1817, AGI, *Papeles de Cuba*, 717.

sacrificio de la misa⁴⁴. Por ello, se impuso pena de prisión para los que tocaran instrumentos rústicos prohibidos, cantaran canciones profanas y manejaran muñecos obscenos. A mediados del siglo XX y no muy distante de Cartagena, en la localidad de Sabanalarga, las marijuanas aún ocupaban un lugar central en las fiestas de Pascua o Navidad; eran “muñecas de madera colgadas de la punta de un palo que al moverlas al son de los tambores producían ruidos para acompañar la mezcla de instrumentos⁴⁵”.

En Cartagena, el gobernador y el virrey mantuvieron festejos que, como el carnaval, la población requería y demandaba como distracciones después de la dura etapa acontecida en los terribles años que habían precedido; sin embargo, reglamentaron todos los festejos por creer acreditado lo muy perjudicial que resultaría para el pueblo la costumbre que se había puesto de moda de “tirar huevos, arroz, grageas, confites y aguas de todas clases” desde el 20 de enero hasta los días de carnaval. Se impusieron multas a los que contravinieran la medida, con la advertencia de que se permitiría cualquier “diversión honesta a las personas de ambos sexos en los días de carnaval con tal de que lleven las caras descubiertas, sin máscaras ni lienzos⁴⁶”.

A veces, las campanas ni tocaron a fiesta ni doblaron por los muertos; en vez de ello, intentaron mediar en los conflictos e imponer la paz, como la campana que suena en los combates pugilísticos después de algún *round*.

En 1818, Manuel Tacón, alcalde ordinario del pueblo de Tolú, ordenó al alcalde pedáneo de San José de Tolú Viejo, Florentino Flores, que apresara al indio Juan Bautista Rebolledo. Este, junto a otro vecino de la misma localidad, Manuel Carpintero, había intentado herir al capitán de San José de Tolú, Silverio Ribera, cuando hacía su ronda de cobro de tributos. El capitán hizo sonar su tambor para que los naturales acudieran al pago y, al tocar, escuchó con claridad a Rebolledo y Carpintero decir: “¡Estos escándalos de caja los causa el capitán de mierda!”, y salieron detrás de Ribera armados con machetes sin poder darle caza. Tras apresar a Juan Bautista Rebolledo, el alcalde Miguel Tacón se encontró con una multitud armada con machetes, palos, lanzas y piedras, comandada por Manuel Dolores Rebolledo, hermano del apresado Juan Bautista, quien le dijo a Tacón que tenía

44 Abella, *El florero de Llorente*, 98.

45 Arístides Manotas, *Memorias sobre el pasado de Sabanalarga* (Barranquilla: Talleres Tipográficos Blas Movilla, 1954), 36.

46 “Reglamentación de los festejos por parte del gobernador de Cartagena Gabriel de Torres y del virrey Francisco de Montalvo”, 9 de junio de 1820, AGI, *Papeles de Cuba*, 717.

que entregarle a su hermano “por bien o por mal”, a lo que Tacón contestó que no lo entregaría “por bien, ni por mal”. En una primera escaramuza, Tacón y sus acompañantes lograron defenderse del ataque, pero, tras reorganizarse, Manuel Dolores se presentó de nuevo con más de doscientos indios armados con “lanzas, machetes, piedras y tizones encendidos llevados por mujeres que también iban y un indio viejo”. Tras la arremetida de la multitud que tiró la puerta y una ventana, Tacón soltó a Juan Bautista y la multitud se disolvió de momento. Sin embargo, al poco tiempo otro grupo de indios volvió a acometer al alcalde Tacón, comandados por Manuel Esteban Rebolledo y Juan de la Cruz Mendoza:

“¡Arrepechen [...] acá pendejos ya es tiempo, arrepechen!!” y encontraron a Tacón escondido en la casa de María Concepción Sánchez. El cura, que había mediado con éxito en el anterior tumulto, también intentó apaciguar los ánimos en esta ocasión y mandó tocar las campanas para sacar el santísimo sacramento y aplacar los ánimos. Sin embargo, los asaltantes protestaron “qué campana ni qué carajo, que vayan a rezar las mujeres que nosotros vamos a buscar a Tacón”. Y al encontrar a Tacón lo sacaron a empellones “¡Aquí está este puñeta, acá muchachos! [...] dale en esa mano con que castiga a los indios [...] ¡Mátalo! ¡Ya está muerto!”.

De nada valieron en esta ocasión las campanas: al entrar en Tolú, el cuerpo de cien soldados enviados desde Cartagena encontró el cadáver de Tacón a las afueras del pueblo, amarrado por pies y manos y por la mitad del cuerpo a una caña gruesa: la cabeza se encontraba desfigurada por las cuchilladas y la lengua había sido arrancada de raíz. La mano derecha había sido cortada y solo pendía de la piel, en tanto que los ojos habían sido punzados, los muslos, cortados y los pies, rajados⁴⁷.

Las campanas de Cartagena, al final de la dominación española en la Nueva Granada, se convirtieron en un elemento fundamental que fue contemplado incluso en las capitulaciones firmadas entre el ejército colombiano y el español. El 3 de octubre de 1821 iniciaron las negociaciones del tratado de capitulación que debía ser firmado entre el ejército patriota sitiador de la plaza de Cartagena y los realistas que aún defendían la ciudad. Las proposiciones de capitulación realizadas por Gabriel de Torres, gobernador comandante de la plaza, al jefe de las tropas sitiadoras por parte de la República de Colombia, general Mariano Montilla, constaron de dieciséis iniciativas que fueron aprobadas. La primera de las propuestas que

47 “Tumulto en Tolú a consecuencia del cobro de impuestos decretado por el Ejército Expedicionario”, 9 de julio de 1818, AGI, *Papeles de Cuba*, 889A.

consideraron los defensores estipuló que “El pueblo no será saqueado ni sus campanas tomadas por los sitiadores”, algo en lo que todos estuvieron de acuerdo⁴⁸.

Desaparecido ya el poder español sobre el virreinato, era el momento de asentar una nueva/vieja ideología que asegurase la dominación simbólica de las nuevas/viejas élites. En la plaza Mayor, en honor de Santander, se celebró una ceremonia vistosa que pretendió no solo representar el nuevo poder constituido, sino vincularlo con un lejano pasado precolombino. El general Santander, presidente de la República, ofreció un gran baile con motivo de la unión entre Venezuela y la Nueva Granada. Los cohetes atrajeron a todos los que se habían reunido en el baile hacia el balcón principal del palacio. Pudieron presenciar cómo aparecía un carro triunfal, tirado por un joven encadenado, con manto real y corona de oro que representaba a Fernando VII. En el carro iba un joven indio con una diadema de cartón pintada con brillantes colores y adornada con plumas. El joven estaba ataviado con un manto escarlata y el cetro de los incas, y era escoltado por una tropa de indios armados con arcos y flechas que recitaban unos versos de una canción nacional que aludía a “Montezuma y al descubrimiento de la América del Sur”. Santander invitó al indio y a sus acompañantes a entrar al salón “donde bailaron la danza india de marri-marri, retirándose después”⁴⁹.

Las campanas que tañeron la liberación del Perú

El desembarco del general San Martín en Paracas en 1820 y la proclamación de la independencia en Huaura el 27 de noviembre de ese año abrían Perú a la conquista de los ejércitos patriotas. Diferentes territorios al norte del virreinato fueron, progresivamente, declarando su independencia⁵⁰. Sin embargo, la llegada de San Martín no solo fue vista con entusiasmo. Algunos peruanos recelaron de los supuestos libertadores rioplatenses, colombianos y chilenos ante el caos económico que había provocado el conflicto de independencia y terminaron por asimilarlos

48 “Capitulaciones efectuadas por el gobernador comandante general español de la plaza de Cartagena de Indias al general comandante en jefe de las tropas de la República de Colombia”, 20-21 de septiembre de 1821, AGI, *Papeles de Cuba*, 709.

49 Richard Vowell, *Memorias de un oficial de la legión británica: campañas y cruceros durante la guerra de emancipación* (Madrid: Ayacucho, 1916), 187.

50 Jerónimo Espejo, *Apuntes históricos sobre la expedición libertadora del Perú en 1820*, t. 26 (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971), 116.

con ejércitos de ocupación⁵¹. La definitiva proclamación de independencia, realizada en Lima el 28 de julio de 1821, fue llevada a cabo pese a que una parte de la élite limeña parecía querer continuar defendiendo la causa realista. Bien por propio convencimiento, o bien porque percibían que San Martín era una amenaza al no obedecerle, la élite peruana no recibió de buen grado que el general “auxiliar” se proclamase jefe supremo y se diera a la tarea de engrandecer su fortuna particular “sobre la ruina de las fortunas del país y de la libertad peruana”. La conducta de San Martín fue comparada con la de los “jefes de hordas de bárbaros” que llegan al territorio, no para auxiliar a su población, sino para dominarla, saquear abiertamente sus tesoreras y escapar con los caudales para ir a disfrutar de una vida relajada y cómoda en Europa, dejando el Perú expuesto a la reconquista de los españoles.

Para el que fuera posteriormente presidente de la Argentina, Domingo Faustino Sarmiento, San Martín fue un “militar europeo, extraviado en un continente que nunca comprendió”⁵², y quizá por ello quiso hacerse emperador del Perú. En la plazuela de los Desamparados de Lima reunió a un grupo de “muchachos y gentuza pagada por él para que lo proclamasen Emperador”. Desde lo alto del tablado de música que fue erigido para la ocasión, se repitió el canto de un yaraví en el que acababa el estribillo gritando vivas al emperador San Martín. Este correspondió, como buen emperador, otorgando un empleo importante al que había compuesto la canción y pensiones vitalicias a las personas que cantaron, sus padres, entre otros, y ordenó que la canción fuese impresa y circulada. Bernardo de Monteagudo, auditor de guerra de San Martín, nombrado al frente de los ministerios de Guerra, Marina y, más tarde, también de los de Gobierno y Relaciones Exteriores, solicitó al Consejo de Estado que se coronase a San Martín. Entre tanto jolgorio, la exorbitante deuda que había adquirido todo el Perú, causada tanto por San Martín como por un Bolívar empeñado en que la nación entera se “anarquizase y envileciese [...] para dominarla con este engaño y hacer de ella su propiedad”⁵³, conllevaba la ruina: el tesoro exhausto, el comercio abatido, el crédito público vilipendiado y muerto, la dignidad ajada, los campos sin cultivo, la población sin aumento, los representantes políticos seducidos y la libertad de imprenta amenazada.

51 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, t. 1 (Lima: El Comercio, 2005), 159.

52 Jorge Luis Borges, *El informe de Brodie* (Caracas: Ayacucho, 1953), 87.

53 P. Pruvonena, *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido esta*, t. 1 (París: Librería de Garnier Hermanos, 1858), 481.

El pueblo, sin fe en el porvenir, gemía y lloraba con la situación presente. En medio de este caos, fue común que se publicasen bandos en los que se afirmaba la felicidad general que gozaban los territorios bajo la égida de San Martín y Bolívar, solo pretendiendo ocultar su dominación entre “repiques de campanas que vuelven sordas á las gentes”; pero el pueblo

oye sin conmoverse el sonido de las campanas que le anuncian el mayor de los acontecimientos, corre y llega á ver esas que llaman diversiones públicas por simple curiosidad, como mira un drama, como escucha una ópera —por distracción; porque no tiene otra cosa que hacer; porque ya en su pecho no queda fuego alguno; y si acaso le asalta alguna impresión, se desvanece con la última explosión de los fuegos artificiales.⁵⁴

En las postrimerías de la dominación española en América, ante la división realista entre constitucionalistas y absolutistas, y después de que Fernando VII recobrase el poder absoluto y eliminara cualquier recuerdo del trienio liberal, se decretó que en los dominios de Su Majestad se procediese a jurar fidelidad al monarca absoluto. El gobernador intendente de Puno era un viejo conocido del rey, Tadeo Joaquín Gárate, que había sido uno de los 69 firmantes del llamado *Manifiesto de los persas*, documento elaborado en abril de 1814 en Madrid y que condenaba contundentemente la Constitución gaditana y la época de gobierno liberal. Siguiendo las órdenes previstas para la real jura, el domingo 21 de febrero de 1824 se reunió a las comunidades y a sus dirigentes y se iluminó la ciudad durante tres noches. Se construyó un carro triunfal en el que se sacó el busto de Fernando VII, y el cabildo salió de la casa consistorial a la iglesia matriz donde se dieron gracias al Todopoderoso por la restauración del rey y se cantó una misa solemne.

Tras la misa, salió el paseo en triunfo de la iglesia, donde se había preparado el carro triunfal adornado con tapices, franjas, rapacejos y flores delicadas y escogidas, y todo se acompañó de sonetos que hacían referencia a la restitución de la soberanía del rey. El busto de Fernando VII fue puesto en medio de un círculo, sobre un cojín púrpura, mientras dos leones de plata maciza sostenían la real corona y el cetro de oro puro con la espalda guarnecida de laurel. Todo fue cubierto por un pabellón construido sobre cuatro columnas y algunas de las hijas de las familias más importantes hicieron de ninfas tirando del carro mediante cintas. El carro hizo su recorrido entre los vivas y las aclamaciones de vecinos de todas clases,

.....
⁵⁴ Pruvonena, *Memorias y documentos*, 31.

acompañado por un constante repique general de campanas y frecuentes descargas de artillería. Los bailes en la plaza y las aguas olorosas derramadas por las señoras se completaron con las monedas de plata que Tadeo Gárate fue arrojando al paso de la comitiva, “sin cesar en todo el paseo desde que se principió hasta el fin de su conclusión, expresando á voces altas viva el REY, viva el SOBERANO con el mayor júbilo y alegría”. La comitiva atravesó calles tapizadas y arcos triunfales hasta llegar a la iglesia de la parroquia de San Juan. Allí esperaba el real busto con “palio, capa pluvial y acompañamiento”.

Tras un solemne *Te Deum*, el busto regresó en su carro a la plaza mayor y fue puesto bajo dosel de terciopelo. Ante este, la tropa prestó juramento de fidelidad y se le hicieron los honores reales. Una gran guardia permaneció junto al busto hasta las diez de la noche, en medio de “aclamaciones, demostraciones de vecinos, niños, mujeres (especialmente la casta indígena) e iluminación de calles y plazas”. Con respecto de la jura, Gárate señaló que “no se há conducido menos por notoriedad el juez Real subdelegado oficiante, que de júbilo está ya poco menos que frenético, y no halla expresiones capaz de manifestar lo grandioso y heróico de tan famosa y deseada obra en los corazones de todo fiel vasallo á su Soberano”⁵⁵.

Al poco tiempo, cuatro meses después, tenía lugar la gran victoria patriota de Junín (6 de agosto de 1824) que resultó ser el claro precedente de la victoria de Ayacucho. En el norte de Perú, en Trujillo, se asentaba el grueso del ejército patriota y su cuartel general, y por ello fue la ciudad que celebró de manera más intensa este decisivo triunfo.

La confirmación de la victoria del ejército libertador provocó el entusiasmo de todo el vecindario, de emigrados y de extranjeros: constantes repiques de campanas, salvas de artillería y fuegos artificiales se alternaron con los decididos e incesantes vivas de la multitud. Las calles fueron engalanadas con las banderas de Colombia y de Perú como testimonio de los “perpetuos e indisolubles lazos que unirán para siempre ambas repúblicas”, en tanto que monedas y joyas se arrojaron desde tiendas y ventanas para enardecer aún más al pueblo y elevar la felicidad hasta el paroxismo. Las calles se iluminaron con jeroglíficos que conmemoraban la fecha y la victoria, y se exhibieron retratos de héroes de Colombia adornados por trofeos militares: “el bello secso se adelantó en expresar su regocijo con danzas y música en casas particulares y saliendo de ellas al compaz de los instrumentos por la plaza mayor y las calles”. El prefecto organizó un festejo multitudinario, que

55 “Continúan los documentos remitidos por el Intendente de Pancarcolla en el Perú”, *Gaceta de Madrid* (Madrid), n.º 138, 30 de octubre, 1824, 555.

consistió en un animado baile y un ambigú en el que brindó “por la salud de Simón Bolívar y la de los ínclitos bravos guerreros que bajo sus órdenes sepultaron en los campos de Junín a los opresores del Perú”. El jueves 19 de agosto por la noche el presidente de la Corte Superior de Justicia, el ciudadano Manuel Lorenzo Vidaurre, dio un espléndido banquete republicano en su casa y además un baile. En la mesa del comedor puso el retrato de Simón Bolívar flanqueado por las banderas de Colombia y Perú. Pidió a todos que tomasen un vaso de vino en la mano y dijo:

Señor ¡Pero qué oigo! ¡La voz de la victoria!!! Yo me agito, me inquieto, corro precipitado y grito: manes de los Incas, el Perú es libre, turbad por un momento vuestro sosiego, venid a dar gracias al inmortal Bolívar. Señor: así auguraba el prócsimo Domingo: el martes el suceso eccedió el pronóstico ¿Cuándo las grandes acciones de los semidioses pudieron sujetarse al miserable cálculo de los mortales? Providencia divina tú has de crear un hombre nuevo que forme el elojio de nuestro redentor. Un mérito sin igual necesita un talento sin igual para el aplauso... Vírgenes puras, castas esposas, sacerdotes santos, bravos militares, fieles ciudadanos, unid el corazón con el espíritu y en el delirio, en el estasis en el frenesí en el entusiasmo, en la locura de una gratitud inmensa prorrumpamos estas palabras: viva Bolívar, viva Bolívar y perezcamos todos porque Bolívar viva.

Enseguida, arrojó contra el suelo su copa, después de haber bebido, y dijo que la copa que había servido a ese brindis ya no podía tener otro destino. Durante más de diez minutos se vociferaron vivas en la sala y se dispuso que las fiestas y los convites seguirían el domingo: “en el pueblo habrá grandes fiestas con invitación del general Domingo Tristán, el coronel Hipólito Bouchar y el vicario Manuel Córdoba: allí haremos resonar las tumbas de los Incas que rodean aquel pueblo con las glorias del supremo Dictador y demás bravos vencedores de Junín”⁵⁶.

Una vez recibida en Buenos Aires la noticia de la victoria de Junín, a finales de septiembre, el 1.º de octubre de 1824 se publicó un número extraordinario de *El Argos de Buenos Aires*. Repiques de campanas y grandes muestras de alegría por toda la ciudad acompañaron la noticia recibida del cuartel general libertador que afirmaba la terrible humillación del ejército español en las llanuras de Junín⁵⁷, y otro tanto sucedió cuando en enero de 1825 tuvieron constancia del resultado de

56 “Trujillo”, *Gaceta del Gobierno del Perú* (Lima), n.º 36, t. 6, 21 de agosto, 1824, 4.

57 “Buenos Aires”, *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal* (Buenos Aires), n.º 79 (extraordinario), 1.º de octubre, 1824, 361.

la batalla de Ayacucho. De nuevo en Buenos Aires, los repiques de campanas, las salvas, las músicas y los fuegos artificiales, los gritos y vivas, las iluminaciones y el “entusiasmo patriótico” estuvieron presentes en las celebraciones de la victoria más importante de todo el largo conflicto de independencia. La noticia del triunfo de Huamanguilla había llegado a conocerse en Buenos Aires a primera hora de la noche remitida desde Lima:

VIVA LA PATIA [sic]

(Dígase viva, viva, viva la Patria.)

El Ejército Libertador al mando del general Sucre ha derrotado completamente al ejército español el 9 del presente en los campos de Guamanguilla. El general La Serna que lo mandaba ha sido herido y se halla prisionero con los generales Valdez, Carratalá y demás oficiales y tropa [...] el general Canterac que quedó mandando el campo después de haber sido herido el general La Serna, capituló con el general Sucre estipulado expresamente que la fortaleza del Callao se entregaría al Ejército Libertador.⁵⁸

Finalizaba la dominación española en América y las tropas realistas abandonaban el territorio americano, mas no así las campanas que repicando y tañendo, doblando o resonando, permanecen aún para acompañar la simbología de los actos festivos y conmemorativos.

A modo de conclusión

La investigación defiende la hipótesis de que las significaciones atribuidas a las campanas variaban notoriamente, según se tratase de celebraciones religiosas o de festejos bélicos. Así, las festividades religiosas, de tabla, de gremios, de cofradías, de precepto, en las de corte o en las barriales, estaban constreñidas a un momento definido o a un precepto y sistema reconocidos y reconocibles. Sin embargo, las celebraciones después de una batalla no solían tener este carácter planificado; respondían más a una estudiada improvisación en la cual, eso sí, siempre quedaba claro el nuevo/viejo orden social. En este sentido, la celebración de la victoria, aunque cuidadosamente improvisada, también definía espacios públicos

58 “AMÉRICA. Perú. Buenos Ayres. Enero 21 de 1825”, *El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal* (Buenos Aires), n.º 114, 24 de enero, 1825, 25.

que eran espacios mentales colectivos ordenados por la lógica del grupo que los ocupaba. En estos espacios y en estas celebraciones, el grupo adoptaba una inteligencia distinta a la simple suma de los individuos que lo conformaban, y mostraba caracteres propios difícilmente visibles en las festividades más reglamentadas⁵⁹. Sin embargo, se demuestra que esta celebración comparte con la celebración tabulada esa finalidad de cohesionar a la sociedad y la adscripción al grupo, así como de avalar a las instituciones o a las autoridades que debían situarse en la cúspide social, como también las doctrinas y los valores que habrían de guiar a un grupo social en el que las élites se encargarían de resignificar los símbolos que refrendarían su hegemonía.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivo

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla – España.

Sección Papeles de Cuba.

Real Academia de la Historia (RAH), Madrid – España.

Catálogo Conde de Cartagena.

B. Impresos

Corrales, Manuel Ezequiel. *Documentos para la historia de la provincia de Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias: Imprenta de Medardo Rivas, 1883.

Espejo, Jerónimo. *Apuntes históricos sobre la Expedición Libertadora del Perú en 1820*. T. 26. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971.

Ganivet, Ángel. *Idearium español*. Granada: Tip. Lit. Vda. e Hijos de Sabatel, 1897.

García Camba, Andrés. *Memorias del general García Camba para la historia de las armas españolas en el Perú (1809-1821)*. T. 1. Madrid: América, 1916.

⁵⁹ James Surowiecki, *Cien mejor que uno: la sabiduría de la multitud o por qué la mayoría es más inteligente que la minoría* (Barcelona: Ediciones Urano, 2005), 20.

- Pruvonen, P.** *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta*. T. 1. París: Librería de Garnier Hermanos, 1858.
- Queipo de Llano Ruiz de Saravia, José María, conde de Toreno.** *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*. 1835-1837. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- Raynal, Guillaume-Thomas.** *Histoire philosophique et politique des établissements, du commerce des européens dans les deux Indes*. Ámsterdam: Chez Gosse, Fils., 1770.
- Robertson, William.** *The History of America*. Nueva York: Samuel Campbell, 1798.
- Rodríguez Villa, Antonio.** *El teniente general don Pablo Morillo. Primer conde de Cartagena, marqués de la Puerta (1778-1837)*. T. 1. Madrid: Biblioteca Ayacucho; Editorial América, 1920.
- Unanue, Hipólito.** *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial, el hombre*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos y D. Guillermo del Río, 1806.
- Vowell, Richard.** *Memorias de un oficial de la legión británica: campañas y cruceros durante la guerra de emancipación*. Madrid: Ayacucho, 1916.

C. Diarios y periódicos

- El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal* (Buenos Aires), n.º 79 (extraordinario), 1.º de octubre, 1824.
- El Argos de Buenos Aires y Avisador Universal* (Buenos Aires), n.º 114, 24 de enero, 1825.
- Gaceta de Madrid* (Madrid) n.º 138, 30 de octubre, 1824.
- Gaceta del Gobierno del Perú* (Lima), n.º 36, t. 6, 21 de agosto, 1824.

II. Fuentes secundarias

- Abella, Arturo.** *El florero de Llorente*. Medellín: Bedout, 1968.
- Aladro, Eva.** “Metáforas e iconos para transmitir información”. *Cuadernos de Información y Comunicación*, n.º 12 (2007): 49-57.
- Alonso Ponga, José Luis.** “Refuerzo de identidad, fragmentación temporal y delimitación espacial a través de las campanas: el caso de la provincia de León”. En *Las campanas: cultura de un sonido milenario: actas del I Congreso Nacional*, coordinado por Francisco José Guerrero Carot y Eloy Gómez Pellón, 87-112. Santander: Fundación Marcelino Botín, 1997.

- Ballesteros Beretta, Antonio.** *Historia de España y su influencia en la historia universal*. Madrid: Editorial Salvat, 1918.
- Barrero, Claudia, Liliana Bohórquez y Martha Patricia Mejía.** “La hermenéutica en el desarrollo de la investigación educativa en el siglo XXI”. *Revista de la Facultad de Educación* 25, n.º 57 (2011): 101-120. <https://doi.org/10.21500/01212753.1436>
- Basadre, Jorge.** *Historia de la República del Perú*. T. 1. Lima: El Comercio, 2005.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann.** *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu; Murguía, 1968.
- Bernabeu Rico, José Luis y Antoni Joan Colom Cañellas.** “El paradigma crítico-hermenéutico y el paradigma tecnológico”. En *Teoría e instituciones contemporáneas de la educación*, coordinado por Antoni Joan Colom, 163-182. Madrid: Ariel, 2005.
- Boladeras, Margarita.** *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1993.
- Borges, Jorge Luis.** *El Informe de Brodie*. Caracas: Ayacucho, 1953.
- Braude Benjamin.** Introducción a *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, editado por Benjamin Braude, 1-51. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2014. <https://doi.org/10.1515/9781685850753>
- Carbajal López, David.** “Campanas, religión y buen gobierno en Orizaba, 1762-1834”. *Secuencia*, n.º 77 (2010): 14-37. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i77.1114>
- Cassirer, Ernst.** *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Cassirer, Ernst.** *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Checa Cremades, Fernando.** “Alegorías elocuentes: la imagen del poder en la España del Barroco”. En *Figuras e imágenes del Barroco. Estudios sobre el Barroco español y sobre la obra de Alonso Cano*, editado por la Fundación Argentaria, 49-78. Madrid: Fundación Argentaria; Visor, 1999.
- Cuño Bonito, Justo.** *El retorno del rey. El restablecimiento del régimen colonial en Cartagena de Indias (1815-1821)*. Castellón: Universitat Jaume I, 2008.
- Cuño Bonito, Justo.** “Esperando a nunca jamás: el inicio del fin de la dominación española en la Nueva Granada 1794-1810”. En *Jamás ha llovido reyes el cielo: de independencias, revoluciones y liberalismos en Iberoamérica*, editado por Ivana Frasset, 145-168. Quito: Corporación Editora Nacional; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, 2013.
- Cuño Bonito, Justo.** “Ritos y fiestas en la conformación del orden social en Quito en las épocas colonial y republicana (1573-1875)”. *Revista de Indias* 73, n.º 259 (2013): 663-692. <https://doi.org/10.3989/revindias.2013.22>

- Cuño Bonito, Justo.** “La construcción política de una compleja realidad social: conflictos, negociaciones y acuerdos en la base del primer constitucionalismo americano, 1811-1815”. En *Tiempo de política, tiempo de constitución: la monarquía hispánica entre la revolución y la reacción (1780-1840)*, editado por Ivana Frasset y Encarnación García, 27-54. Granada: Comares, 2018.
- Da Trinitate Hidalgo, Yaremis y Yenisey López Cruz.** “La hermenéutica en el pensamiento de Wilhelm Dilthey”. *Griot: Revista de Filosofía* 11, n.º 1 (2005): 326-341. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v11i1.625>
- Díaz González-Viana, Luis.** *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la “invención” de la cultura popular*. Gipuzkoa: Sedoa Editorial, 1999.
- Dilthey, Wilhelm.** *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- Garrido, Antonio.** *El mundo festivo en España y América*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2005.
- Goldman, Noemí.** “Revolución, nación y constitución en el Río de la Plata: léxicos, discursos y prácticas políticas (1810-1830)”. *Anuario del IEHS Prof. Juan Grosso*, n.º 12 (1997): 101-107.
- Gramsci, Antonio.** *Cuadernos de la cárcel. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Ciudad de México: Juan Pablos, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Hernández, Richard L.** “Sacred Sound and Sacred Substance: Church Bells and the Auditory Culture of the Russian Village during the Bolshevik *Velikii Perelom*”. *The American Historical Review*, n.º 109 (2004): 1475-1504. <https://doi.org/10.1086/530933>
- Lampérière, Annick.** “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”. En *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, editado por Annick Lampérière y Françoise-Xavier Guerra, 54-79. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Louzao Villar, Joseba.** “El sonido de las campanas: una aproximación al paisaje sonoro católico en la España contemporánea”. *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n.º 25 (2018): 149-171.
- Manotas, Arístides.** *Memorias sobre el pasado de Sabanalarga*. Barranquilla: Talleres Tipográficos Blas Movilla, 1954.
- Monteagudo, María Pilar.** “La ciudad, escenario de la fiesta política en el Antiguo Régimen”. En *La fiesta en el mundo hispánico*, coordinado por Palma Martínez-Burgos García y Alfredo Rodríguez, 321-350. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.
- Nieto Soria, José Manuel.** *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (1400-1520)*. Madrid: Kykinson, 1999.

- Ocampo López, Javier.** *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana, 1999.
- Ortemberg, Pablo.** *Rituales del poder en Lima (1732-1828): de la monarquía a la República*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.
- Scheina, Robert L.** *Latin America's Wars: The Age of the Caudillo, 1791-1899*. Washington D. C.: Potomac Books, 2003.
- Staples, Anne.** "El abuso de las campanas en el siglo pasado". *Historia Mexicana* 27, n.º 2 (1977): 177-193.
- Surowiecki, James.** *Cien mejor que uno: la sabiduría de la multitud o por qué la mayoría es más inteligente que la minoría*. Barcelona: Ediciones Urano, 2005.
- Taine, Hipólito.** *Historia de la literatura inglesa*. Vol. 1. Madrid: La España Moderna, 1905.

Festejos por la Tregua de Niza en la Nueva España: *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén* (1539)

Celebrations for the Truce of Nice in New Spain: The Conquest of Rhodes and The Conquest of Jerusalem (1539)

Festas pela Trégua de Nice na Nova Espanha: A conquista de Rodas e A conquista de Jerusalém (1539)

DOI: 10.22380/20274688.2794

Recibido: 9 de marzo del 2024 • Aprobado: 27 de mayo del 2024



Beatriz Aracil Varón¹

Universidad de Alicante, España

beatriz.aracil@ua.es • <https://orcid.org/0000-0002-4982-1817>

Resumen

La Tregua de Niza, firmada entre Carlos V y el rey de Francia en mayo de 1538, fue celebrada en Nueva España meses más tarde con fastos que incluyeron representaciones de “moros y cristianos”, entre las que destacan *La conquista de Rodas* (en la ciudad de México) y *La conquista de Jerusalén* (en Tlaxcala). La elección de los temas de ambas obras (justificada por el contexto de nueva cruzada contra el turco) y el desarrollo de sus puestas en escena fueron una demostración de poder y de fidelidad al imperio por parte de las élites novohispanas. Pero tanto esas obras como los festejos que las albergaron reflejaron asimismo los conflictos surgidos entre las dos máximas figuras del virreinato: el conquistador Hernán Cortés y el representante del poder real, Antonio de Mendoza.

Palabras clave: festejos novohispanos, teatro mexicano del siglo XVI, Hernán Cortés, Carlos V, moros y cristianos

- 1 Doctora en Filología Hispánica, especialista en Literatura Hispanoamericana Virreinal y profesora titular de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Alicante, España. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la crónica de Indias y el teatro novohispano de los siglos XVI y XVII. En la actualidad es directora del Centro de Estudios Literarios Iberoamericanos Mario Benedetti.

Abstract

The Truce of Nice, signed between Charles V and the King of France in May 1538, was celebrated in New Spain months later with festivities that included “Moors and Christians” performances, most notably *The Conquest of Rhodes* (in Mexico City) and *The Conquest of Jerusalem* (in Tlaxcala). The themes of these plays, chosen within the context of the new crusade against the Turks, and their staging were demonstrations of power and loyalty to the empire by the Novo-Hispanic elites. However, both the plays and the festivities in which they were featured also reflected the conflicts between the two main figures of the viceroyalty: the conquistador Hernán Cortés and the representative of royal authority, Antonio de Mendoza.

Keywords: Novo-Hispanic festivities, 16th-century Mexican theatre, Hernán Cortés, Charles V, Moors and Christians

Resumo

A Trégua de Nice, assinada entre Carlos V e o rei de França em maio de 1538, foi celebrada na Nova Espanha meses depois com festas que incluíram representações de “mouros e cristãos”, entre as quais se destaca *A conquista de Rodas* (na cidade do México) e *A conquista de Jerusalém* (em Tlaxcala). A escolha dos temas de ambas as obras (justificada pelo contexto da nova cruzada contra o turco) e o desenvolvimento da sua encenação foram uma demonstração de poder e fidelidade ao império por parte das elites do vice-reino. Mas tanto essas obras como as celebrações que as acolheram também ecoaram os conflitos entre as duas maiores figuras da Nova Espanha: o conquistador Hernán Cortés e o representante do poder real, Antonio de Mendoza.

Palavras-chave: festas na Nova Espanha, teatro mexicano do século XVI, Hernán Cortés, Carlos V, mouros e cristãos

Introducción

En mayo de 1538, el papa Paulo III logró que el emperador Carlos y Francisco I de Francia firmaran en Niza una tregua de diez años. El tratado, con el que se daba fin a la tercera de las guerras que enfrentaron a ambas Coronas durante los reinados de estos dos monarcas², era un requisito indispensable para los propósitos

-
- Los dos reyes europeos se enfrentaron en cuatro ocasiones. La primera de estas guerras, declarada por Francia en 1521, finalizó con el triunfo español en la batalla de Pavía y la captura de Francisco I. Con el apoyo del papa Clemente VII, el rey francés inició en 1526 un segundo enfrentamiento, durante el cual tuvo lugar el Saco de Roma (6 de mayo de 1527), que finalizó con la Paz de las Damas (firmada en Cambray el 29 de junio de 1529). Tras la que nos ocupa, comenzada con la invasión de Francia por parte de las tropas españolas en 1536, aún tendría lugar una última guerra, que declaró Francia en 1542 (rompiendo el Tratado de Niza) y concluyó con la Paz de Crépy de 1544.

del sumo pontífice y del propio Carlos V, que en febrero de ese mismo año habían constituido la Santa Liga, no solo con el objetivo de defender las tierras italianas del ataque del Imperio turco, sino también como un proyecto de cruzada que aspiraba incluso a la conquista de Constantinopla³. Las amistosas relaciones entre Francia y Solimán el Magnífico, que habían provocado este último enfrentamiento con el Imperio español, parecían ser entonces el único obstáculo de ese ambicioso proyecto, de manera que la Tregua de Niza se interpretó como un paso previo imprescindible para mantener esa *pax christiana*⁴ que implicaría a su vez el triunfo sobre el turco.

A la firma del tratado, que los dos reyes realizaron por separado, le sucedió un verdadero encuentro entre ambos, favorecido en este caso por Leonor de Austria (hermana de Carlos y esposa de Francisco), que tuvo lugar en Aigües Mortes en el mes de julio. A pesar de los recelos iniciales del emperador, aquellos días fueron —como señala Manuel Fernández Álvarez— no “de negociaciones, sino de fiestas y banquetes”⁵, de regalos y muestras de afecto; un verdadero respiro en medio de las hostilidades.

La noticia de estos acontecimientos debió llegar a Nueva España en enero de 1539, tal como consta en el “Testimonio de los acuerdos que tomó el ayuntamiento de la ciudad de Antequera [Oaxaca] para festejar la paz concertada entre España y Francia”, documento que comienza transcribiendo una carta del virrey Mendoza:

Muy virtuosos señores.- En los navíos que últimamente en este mes de enero llegaron a esta Nueva España, entre otras cosas me hizo su majestad saber el asiento concordia e amistad que entre él y el rey de Francia se asentó, y lo que después en la vista de entrambos pasó, de que tanto bien ha redundado a la cristiandad.⁶

-
- 3 Sobre la constitución de la Santa Liga y el fracaso de dicho proyecto, véanse, entre otros, los trabajos de Manuel Fernández Álvarez, *La España del emperador Carlos V* (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), 641-645 y *Carlos V, el César y el hombre* (Madrid: Espasa-Calpe, 2000), 569-587; y de María José Rodríguez Salgado, “¿Carolus Africanus?: el emperador y el turco”, en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. 1, coord. por José Martínez Millán e Ignacio Javier Ezquerro Revilla (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001), 508-514.
 - 4 Sobre el concepto español de *pax cristiana*, véase la introducción de Ramón Menéndez Pidal a Fernández Álvarez, *La España*.
 - 5 Fernández Álvarez, *Carlos V*, 566.
 - 6 “Testimonio de los acuerdos que tomó el ayuntamiento de la ciudad de Antequera para festejar la paz concertada entre España y Francia. Antequera, 11 de febrero de 1539”, en *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, t. 3, ed. por Francisco del Paso y Troncoso (Ciudad de México: Antigua Librería Robledo, 1939), 243-244. La información de este documento coincide además con el testimonio

En los meses siguientes, se desarrollaron fiestas “repentinas”⁷ que incluyeron danzas, juegos de cañas, toros y, por supuesto, representaciones de “moros y cristianos”⁸, tal como era propio de los fastos cortesanos peninsulares, sobre todo desde el siglo XV, cuando este tipo de festejos, en los que la ciudad agasajaba a sus reyes, adquirieron un importante papel social y político⁹, y cuando, como parte de estos, los espectáculos que recreaban enfrentamientos entre cristianos e infieles empezaron a contar con una trama argumental que reafirmaba a un tiempo la adhesión a la Corona y la defensa de la religión cristiana.

Las paces que —según el propio virrey— tanto bien habían “redundado a la cristiandad” fueron el pretexto para idear en las ciudades novohispanas argumentos propios de este tipo de escenificaciones que reavivaban el espíritu de cruzada, sobre los cuales tenemos información más o menos pormenorizada. Así, en el mes de febrero, en la citada ciudad oaxaqueña, el ayuntamiento organizó con este motivo “toros y juego de cañas y mandaron hacer en la plaza de Santa Catalina de esta ciudad una fortaleza de madera donde hubiese moros y cristianos que la

.....
de fray Toribio de Benavente Motolinía, quien afirma que “las nuevas vinieron a esta tierra antes de cuaresma pocos días”. *Historia de los indios de Nueva España*, ed. por Georges Baudot (Madrid: Castalia, 1985), 203.

- 7 Asumimos aquí la terminología establecida por Hugo Hernán Ramírez, quien a su vez se basa en la distinción que había realizado a inicios del siglo XVII fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana*, entre fiestas *solemnes* (insertas en el calendario litúrgico) y *repentinas*, esto es, “las que los emperadores, reyes y señores mandan celebrar, en las repúblicas, por algunas particulares razones y causas; conviene a saber, por alguna victoria militar, que ha tenido de sus enemigos o por haberse casado”. Citado en Hugo Hernán Ramírez, *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores* (Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2009), 29.
- 8 Sobre este tipo de espectáculos y su evolución en la Península hasta el siglo XVI, véanse, entre otros, Joan Oleza, “Las transformaciones del fasto medieval”, en *Teatro y espectáculo en la Edad Media*, ed. por Luis Quirante Santacruz (Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil Albert; Diputación de Alicante; Ajuntament d’Elx, 1992); y los trabajos de Teresa Ferrer, *La práctica escénica cortesana: de la época del emperador a la de Felipe III* (Londres; Valencia: Tamesis Books Limited; Institució Valenciana d’Estudis i Investigació, 1991), 19-47, y *Nobleza y espectáculo teatral (1535-1622)* (Valencia: UNED; Universidad de Sevilla; Universidad de Valencia, 1993), 39-44, y Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos* (Ciudad de México: SEP Setentas, 1972), 17-65.
- 9 Recordemos que el fasto medieval tenía “por objetivo la celebración magnífica de un hecho trascendental para la vida de un pueblo o de su príncipe, y por efecto expresar los vínculos de toda una comunidad, reunida, organizada y solidaria en la fiesta” (Oleza, “Las transformaciones”, 61). Sobre los elementos que constituían estas fiestas civiles, que fueron trasladadas al contexto novohispano desde fechas tempranas, véase Octavio Rivera, “Recursos teatrales en el fasto y la representación teatral en Nueva España en el siglo XVI” (tesis doctoral, El Colegio de México, 2006), 161-165.

combatiesen”¹⁰. Pocas semanas después, en la ciudad de México, el cabildo colaboró en los festejos organizados por “el virrey don Antonio de Mendoza y el marqués del Valle y la real audiencia y ciertos caballeros conquistadores”¹¹, que acordaron recrear la conquista de Rodas, isla cuya toma por Solimán el Magnífico en 1522 había supuesto un duro golpe para los dominios cristianos en el Mediterráneo oriental¹². En Tlaxcala, los nobles indígenas, que “quisieron primero ver lo que los españoles y los mexicanos hacían”, decidieron esperar a la solemne festividad del Corpus Christi para representar la conquista de Jerusalén. Guiados sin duda por los misioneros franciscanos, ofrecieron, como en la capital novohispana, un argumento proyectado hacia el futuro¹³, en esta ocasión vinculado al originario espíritu de cruzada que había movido las grandes expediciones a Tierra Santa entre 1099 y 1254, aunque en esta imaginaria cruzada sería el propio emperador Carlos V el encargado de emprender

-
- 10 “Testimonio de los acuerdos”, 244. Fiestas repentinas muy similares debieron tener lugar en la Península unos meses antes. Así, por ejemplo, en las actas del Concejo de Caravaca (Murcia), reunido el 15 de agosto para tratar este asunto, el archivero Francisco Fernández García localizó el acuerdo por el que dicho concejo recibió “la noticia de que el emperador Carlos regresaba a España tras haber firmado un tratado de paz con el rey Francisco I de Francia, que establecía una tregua de diez años entre ambos reinos, [...] con gran satisfacción y júbilo ya que la población se encontraba extenuada con tanta contribución y servicio” y decidió “elaborar un completo programa de actos, tanto civiles como religiosos”, entre los que se incluyeron juegos de toros, cañas y fiesta de moros y cristianos. Francisco Fernández García, “20 de agosto y 2 de septiembre de 1538: toros y moros. Celebración de la Paz de Niza”, *El Noroeste*, 14 de agosto, 2013, <https://elnoroestedigital.com/20-de-agosto-y-2-de-septiembre-de-1538-toros-y-moros-celebracion-de-la-paz-de-niza-2/>
- 11 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. por Luis Sáinz de Medrano (Madrid: Planeta, 1992), 841.
- 12 Véase Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, t. 2 (Ciudad de México: FCE, 1976), 24. Sobre el dominio cristiano de la isla de Rodas hasta 1522, véase Juan A. Magaz Van Ness, “Rodas 1309-1523. La defensa del cristianismo en el Mediterráneo oriental”, en *La Orden de Malta, la mar y la Armada*, ed. por el Instituto de Historia y Cultura Naval (Madrid: Instituto de Historia y Cultura Naval, 2000), <https://armada.defensa.gob.es/archivo/mardigitalrevistas/cuadernosihcn/37cuaderno/cap03.pdf>
- 13 Así lo expresa el principal cronista de esta puesta en escena, el ya citado fray Toribio Motolinía, cuando aclara que “determinaron de representar la conquista de Jerusalén, el cual pronóstico cumplía Dios en nuestros días”, *Historia*, 203. En la Península también contamos con ejemplos de espectáculos cuyos argumentos recrearon imaginarios triunfos de los cristianos, como ocurrió en la Navidad de 1493 cuando el condestable Miguel Lucas de Iranzo, junto a más de doscientos caballeros, representó una fingida victoria sobre el rey de Marruecos. Véase Beatriz Aracil, “Primeras adaptaciones del fasto peninsular al contexto novohispano: la representación de *La conquista de Jerusalén* (Tlaxcala, 1539)”, en *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*, ed. por Miguel Zugasti y Ana Zúñiga (Castellón: Universitat Jaume I, 2021), 19-22.

tan anhelado proyecto junto a su recién aliado, el rey de Francia, y a Fernando I de Hungría, miembro, como Carlos, de la Santa Liga¹⁴.

El presente trabajo se centra en estas dos últimas representaciones, *La conquista de Rodas* llevada a cabo en la ciudad de México y *La conquista de Jerusalén* puesta en escena en Tlaxcala, así como en los festejos que sirvieron de marco a estas. Observaremos cómo la elección de ambos temas, justificada por el contexto de nueva cruzada contra el turco, y el desarrollo de sus puestas en escena sirvieron (aunque de distinto modo) para mostrar en estas obras la proyección del poder político y religioso del Imperio español en la Nueva España y para exaltar a la élite dominante organizadora del evento. Asimismo, plantearemos de qué modo estos festejos, y específicamente las dos obras que nos ocupan, pudieron reflejar los conflictos de poder que marcaron la realidad novohispana en esos años de conformación del primer virreinato americano; conflictos que tuvieron como protagonistas al conquistador Hernán Cortés y al virrey Antonio de Mendoza, pero también a la única figura que podía dirimir entre ambos: el mismísimo emperador Carlos.

Los festejos de 1539 en México y Tlaxcala según las fuentes documentales

Las fiestas celebradas en la ciudad de México hacia el mes de marzo de 1539, en las que se representó *La conquista de Rodas*, fueron consignadas en las *Actas del Cabildo* de la ciudad¹⁵ e incluso en alguna fuente indígena como el *Códice Aubin*¹⁶, y descritas tanto por fray Bartolomé de las Casas en la *Apologética historia sumaria*¹⁷ como por Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*¹⁸, donde señala además que, dada su importancia, “destas grandes fiestas hobo dos coronistas que lo escribieron segund y de la manera que pasó, y

14 Por esos años, la Corona de Hungría estaba partida entre Fernando I de Habsburgo y Juan I de Zápolya, quien, para mantenerse en el poder frente a los Habsburgo, pidió protección al rey otomano.

15 “Jueves 27 de marzo de 1539 años”, en Ignacio Bejarano, ed., *Actas del Cabildo de la ciudad de México*, t. 3 (México: Aguilar, 1889), 165.

16 Véanse la traducción del fragmento y la explicación del dibujo que lo acompaña realizadas por Fernando Horcasitas en *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna* (Ciudad de México: UNAM, 1974), 501.

17 Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, vol. 1 (Madrid: BAE, 1958), 214.

18 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 840-850. Bernal sitúa los festejos en 1538, probablemente por su vinculación con el hecho histórico que los motiva, pero los documentos, como hemos visto, dan la

quiénes fueron los capitanes y gran maestre de Rodas, y aun lo enviaron a Castilla para que en el Real Consejo de Indias se viese”¹⁹.

A pesar de los intentos de Bartolomé de Las Casas por destacar el papel de un buen número de indígenas como músicos, artesanos en la elaboración de los decorados e incluso actores en la representación misma de *La conquista de Rodas*, los festejos fueron sobre todo una muestra de ostentación por parte de la élite española. Según Bernal Díaz, un caballero romano llamado Luis de León organizó juegos e invenciones, “como se solían hacer en Roma cuando entraban triunfando los cónsules y capitanes que habían vencido batallas”²⁰; entre el selecto público reunido en la plaza del Zócalo en aquellos días había “muchas señoras, mujeres de conquistadores” que portaban “riquezas [...] de carmesí y sedas y damascos y oro y plata y pedrería”²¹; se hicieron “dos solemnísimos banquetes” que tuvieron como anfitriones al marqués del Valle y al virrey Mendoza²²; y no faltaron los juegos de cañas, toros, disfraces y muchas farsas²³.

Por lo que se refiere en concreto a la puesta en escena de *La conquista de Rodas*, que tuvo como protagonista al propio Hernán Cortés, del testimonio de los cronistas se deduce que la palabra debió ceder casi íntegramente su papel a la espectacular puesta en escena: Bernal Díaz y Las Casas coinciden en referirse a la minuciosa construcción del decorado que configuraba la ciudad de Rodas en madera, “con sus torres e almenas y troneras, y cubos y cavas, y alrededor cercada”²⁴, y en que, rodeando la isla daban vueltas “cuatro navíos con sus masteles y trinquetes y mesanas y velas”²⁵ que “navegaron por la plaza como si fueran por agua, yendo

.....
razón a Las Casas al fecharlos en 1539. Véase Beatriz Aracil, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI* (Roma: Bulzoni, 1999), 197-200.

- 19 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 847. Ramírez ha llamado la atención sobre la existencia de estas dos relaciones, hoy perdidas, que no solo nos hablan del esplendor de estos festejos, sino también de la necesidad de exaltar las ciudades novohispanas a través de la descripción de celebraciones que obedecían a modelos y temas europeos. Ramírez, *Fiesta, espectáculo*, 147.
- 20 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 841.
- 21 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 843.
- 22 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 844-846.
- 23 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 846.
- 24 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 842. Las Casas nos da una idea de la envergadura de esta construcción efímera al explicar que, “cuando se hacía la ciudad y los dichos edificios, andaban cincuenta mil hombres oficiales [indios]”. *Apologética*, 214. Sobre este tipo de construcciones en los festejos novohispanos, véase Rivera, “Recursos teatrales”, 208-210.
- 25 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 842.

por tierra”²⁶. Aunque estos navíos mostraron su artillería, esta debió servir solo a una demostración del poderío cristiano, porque, si la memoria de Bernal no falla, en realidad lo que se representó no fue una hipotética conquista por parte de la armada española. La escena inició al parecer con la isla ya en poder de “cient comendadores” cristianos, recorriéndola “muchos dellos a caballo a la jineta, con sus lanzas y adargas [...] y otros a pie con sus arcabuces” liderados por el “Maestro de Rodas” (Hernán Cortés). Lo que se escenificó entonces fue el enfrentamiento entre estos y unos turcos que poco tenían que ver con el poderoso Solimán y que, en cambio, sí podrían equipararse a vulgares bandidos, fácilmente expulsados por los cristianos:

estaban [los turcos] en celada para hacer un salto y llevar ciertos pastores con sus ganados que pacían en una fuente [...]. Ya que se llevaban los turcos los ganados y pastores, salen los comendadores y tienen una batalla entre los unos y los otros, que les quitaron la presa del ganado, y vienen otros escuadrones de turcos por otra parte sobre Rodas y tienen otras batallas con los comendadores, y prendieron muchos de los turcos.²⁷

Sobre los festejos que tuvieron lugar en Tlaxcala el día del Corpus Christi de ese año, la fuente principal (más detallada que las referidas a los de la capital) es la *Historia de los indios de la Nueva España* de fray Toribio de Benavente, Motolinía, quien incorpora, en el capítulo 15 de la primera parte de la obra, la relación de dichos festejos como una carta exenta dirigida por “un fraile” a su prelado fray Antonio de Ciudad Rodrigo²⁸. Tanto si ese anónimo fraile fue en realidad el propio Motolinía como si la relación corrió a cargo de alguno de sus compañeros del convento franciscano de Tlaxcala, lo cierto es que este documento revela el papel esencial que desempeñaron los misioneros seráficos en el desarrollo de dichos festejos (y del resto de los organizados por esos años en la ciudad indígena).

La representación, siguiendo uno de los modelos habituales de las escenificaciones de “moros y cristianos” como eran los asaltos a castillos, fue concebida como simulacro de una gran batalla cuyo argumento pudo ser seguido por el numeroso

26 Las Casas, *Apologética*, 214. Sobre los festejos acuáticos en la ciudad de México durante el siglo XVI, véase Juan Chiva Beltrán, “Fiestas acuáticas en el Virreinato de la Nueva España”, en *El rey festivo: palacios, jardines, mares y ríos como escenarios cortesanos (siglos XVI-XIX)*, ed. por Inmaculada Rodríguez Moya (Valencia: Universitat de València, 2019), 257-261.

27 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 843.

28 Véase Motolinía, *Historia*, 202-215.

público asistente gracias a la lectura de las cartas que los personajes principales se enviaban entre sí y a los parlamentos que los ángeles dirigieron a los ejércitos en sus intervenciones sobrenaturales. En el amplio escenario preparado en la plaza principal de la ciudad, se reunió un gran número de “señores y principales” tlaxcaltecas para representar al ejército español, capitaneado por don Antonio Pimentel, conde de Benavente (a quien Motolinía dedica su *Historia*), y al de Nueva España, capitaneado por el virrey don Antonio de Mendoza, poniendo cerco a una Jerusalén dominada por el Soldán (Hernán Cortés). En enfrentamientos sucesivos, el ejército español y el náhuatl combatieron a los “moros y judíos” que se habían apoderado de Tierra Santa, pero no lograron rendirlos hasta que se unió a ellos el emperador Carlos y el papa los apoyó con sus oraciones. La última ofensiva, en la que Carlos V dirigió al ejército español, encabezado por Santiago apóstol, y al náhuatl, con san Hipólito a la cabeza, supuso el triunfo definitivo sobre los moros que, instados por el arcángel San Miguel, mostraron su obediencia al emperador, se convirtieron a la nueva fe y pidieron el bautismo.

Finalizada esta impresionante puesta en escena con ese bautismo (real, por parte de un sacerdote) de “muchos Turcos o Indios adultos que de industria tenían para bautizar”, la procesión prosiguió recorriendo arcos triunfales y “capillas con sus altares y retablos”, situados en distintos puntos de la ciudad hasta llegar al patio del convento franciscano, en el que había “tres montañas contrahechas muy al natural con sus peñones, en las cuales se representaron tres autos muy buenos”: *La tentación del Señor, La predicación de san Francisco a las aves y El sacrificio de Abraham*. “Y con esto volvió la procesión a la Iglesia”²⁹.

De acuerdo con los datos comentados, las puestas en escena de *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén* pueden verse como claros ejemplos del traslado al contexto novohispano de la tradición de “moros y cristianos”, tal como esta se integra en el fasto cortesano. Un fasto que —como nos recuerda Joan Oleza— “busca perpetuarse en la memoria, instalarse en la fama, de ahí la importancia de la desmesura, las exigencias de la invención, el despilfarro de recursos”³⁰. Dicho acontecimiento tiene lugar en la plaza Mayor de la ciudad, espacio público por excelencia, con una indudable finalidad lúdica, pero también como una forma de exaltación de la minoría dominante³¹, aunque, en un caso, dicha minoría la constituyan

29 Motolinía, *Historia*, 213-215.

30 Oleza, “Las transformaciones”, 61.

31 Como apunta Óscar Armando García Gutiérrez, el “uso de las plazas principales de México y Tlaxcala, en incipiente traza, evidencia la clara intención por resignificar el espacio público como un área de

“conquistadores y burócratas” españoles y, en otro, la nobleza tlaxcalteca. Es esa élite la que asume los papeles principales en la representación y los encarna ataviada con los más lujosos trajes³². Y es asimismo la que traslada al conjunto de la población un mensaje de lealtad a la Corona³³.

Ahora bien, en el contexto tlaxcalteca, necesariamente marcado por el proceso de evangelización de la población indígena emprendido por la orden franciscana, todos esos rasgos se subordinan a su vez a un propósito religioso que se hace más evidente desde el momento en que se decide trasladar la celebración del festejo al día del Corpus Christi. Esa elección no se debe solamente a la voluntad de “la hacer más solemne” que señala Motolinía³⁴, sino también (y de manera especial) a la carga simbólica de una fiesta del calendario litúrgico específicamente destinada a reafirmar la fe católica que empezaba a adquirir singular relevancia también en el territorio novohispano.

En definitiva, nos encontramos ante dos grandes espectáculos, concebidos como parte de unos festejos más amplios con los que se pretende celebrar el mismo hecho histórico, que comparten los rasgos propios de la tradición de “moros y cristianos” y una temática aparentemente similar, pero que muestran asimismo marcadas diferencias respecto a sus organizadores, los actores y el público al que van dirigidos, y los propósitos esenciales de su puesta en escena ante ese público. Todas estas diferencias afectan a su vez la imagen que habrían proyectado ambas obras del Imperio español en relación con la propia realidad novohispana.

.....
concentración de los poderes civiles y religiosos”. “México y Tlaxcala (1539): escenificaciones imperiales de la Conquista”, en *La metrópoli como espectáculo: la Ciudad de México, escenario de las artes*, ed. por Gustavo Curiel (Ciudad de México: UNAM, 2013), 105.

32 En México, Bernal Díaz del Castillo habla de “cient comendadores con sus ricas encomiendas todas de oro y perlas”. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 842, mientras que en Tlaxcala los señores “sacaron sobre sí lo mejor que todos tenían de plumajes ricos, divisas y rodela”. Motolinía, *Historia*, 204-205.

33 Como apunta Octavio Rivera, el tipo de fiesta pública que inician estos festejos en el contexto novohispano tiene fundamentalmente un propósito político: “subrayar el poder real, promover una identidad nacional y, en el virreinato, además, enfatizar el poder del Estado y la Iglesia, a través de sus representantes”. Rivera, “Recursos teatrales”, 158.

34 Motolinía, *Historia*, 203.

La exaltación del Imperio español en el contexto novohispano

Hemos señalado ya que las paces entre Carlos y el rey de Francia fueron interpretadas en Nueva España en estrecha vinculación con el espíritu de cruzada que alentó la política imperial en esas décadas. Imaginar una próxima conquista de Rodas o de Jerusalén fue un modo de mostrar el poder de ese imperio que, debido a la lucha contra el turco, se proyectaba también sobre el Mediterráneo. Al proponer como tema para su representación la conquista de Tierra Santa, los franciscanos de Tlaxcala recrearon una utopía que se había convertido en lugar común para el cristianismo desde que la ciudad de Jerusalén cayera por primera vez en poder del Imperio turco en el año 1078 y que tenía plena vigencia en el contexto político español de las primeras décadas del siglo XVI³⁵. Sin embargo, imaginar a Carlos V “determinado de tomar a Jerusalén y a todos los otros lugares santos, o morir sobre esta demanda”³⁶ excedía los objetivos de la Santa Liga y del propio emperador. Hay que recordar, en este sentido, que Carlos V fue ante todo un hombre de Estado que aunó la defensa del cristianismo y sus intereses políticos. Ello explica que su propósito no fuera tanto invadir el territorio turco como defender a los reinos cristianos de la amenaza enemiga, y también que, al decidirse a emprender ofensivas contra los infieles, no escogiera como objetivo Tierra Santa,

35 Pensemos en los sueños de cruzada del cardenal Cisneros hacia 1506 o en el mesianismo mostrado por Alfonso de Valdés tras el triunfo de Carlos V en la batalla de Pavía de 1525. Véase Marcel Bataillon, *Erasmus y España* (Ciudad de México: FCE, 1986), 52-53 y 226-230; recordemos asimismo los escritos de Cristóbal Colón, quien apuntó ya en el diario del primer viaje: “protesté a Vuestras Altezas que toda la ganancia de esta mi empresa se gastase en la conquista de Jerusalén, y Vuestras Altezas se rieron y dijeron que les placía, y que sin esto tenían aquella gana”. Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, ed. por Ignacio B. Anzoátegui (Madrid: Espasa-Calpe, 1991), 113, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmch70d3>

36 Motolinía, *Historia*, 209. Sobre las esperanzas escatológicas de los franciscanos en la Nueva España del siglo XVI, siguen siendo de especial interés los trabajos de Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa Calpe, 1983) y *La pugna franciscana por México* (Ciudad de México: Alianza; Conaculta: 1990); Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana* 26, n.º 1 (1976), <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2801>; y John Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (Ciudad de México: UNAM, 1972).

sino lugares estratégicos para el dominio en el Mediterráneo como Túnez, Argel o la propia Constantinopla³⁷.

Por estos motivos, resultaba más acorde con la política del emperador el tema abordado por los conquistadores españoles en los festejos de la capital novohispana: la pérdida de Rodas en 1522 había supuesto un marcado debilitamiento del poderío cristiano en el Mediterráneo oriental y la oportunidad para Solimán de iniciar la operación militar en Hungría, que había acabado con la derrota y muerte de Luis II en 1526. Con su recuperación, los Estados cristianos habrían logrado dominar de nuevo un importante espacio estratégico.

Rodas, sin embargo, no era solo uno de los más recientes enclaves del Mediterráneo arrebatado por los turcos. Era también una isla y, como tal, evocaba la configuración de la ciudad de México, rodeada por la laguna. En este sentido, los barcos que parecían navegar “a la vela por mitad de la plaza” en aquella representación debieron centrar la atención de actores y espectadores, españoles e indígenas, y evocar en ellos el triunfo todavía reciente sobre Tenochtitlan, de manera muy semejante a como lo hacían ya por entonces los trece bergantines utilizados en dicho asedio, que Cortés había definido como “la llave de toda la guerra”³⁸ y que habían quedado en las atarazanas de la ciudad “*ad perpetuam Rei memoriam*, puestos por su orden”³⁹. Los imponentes navíos construidos para la puesta en escena de 1539, con “su artillería y trompetería”⁴⁰, simbolizaron el poder del imperio, también proyectado hacia el contexto novohispano; y quizá, como los bergantines verdaderos, sirvieron asimismo para advertir a la población indígena que cualquier intento de sublevación sería fácilmente sofocado, como había ocurrido en escena con la incursión turca.

En *La conquista de Jerusalén*, la alusión a la caída de Tenochtitlan es ya explícita, pero adquiere un significado muy diferente, vinculado al papel de la Nueva España, y en concreto de la población tlaxcalteca, en la conformación de ese imperio

37 En realidad, la actitud de Carlos respecto al Imperio turco tuvo muchos matices y contradicciones, incluso durante ese periodo clave que va desde la concepción de una verdadera cruzada tras la reunión con el papa en Bolonia (1530) hasta el desastre de Argel (1541). Rodríguez Salgado ha estudiado ampliamente esta evolución en la política del emperador que lo llevaría más tarde a “negociar con Solimán en 1545 y a romper con su hermano Fernando en 1550 por resistirse este último a abandonar la contienda contra el turco”. Rodríguez Salgado, “¿Carolus Africanus?”, 489.

38 Hernán Cortés, *Cartas de relación*, ed. por Ángel Delgado (Madrid: Castalia, 1993), 148.

39 Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España* (Ciudad de México: Porrúa, 1985), 323.

40 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 843.

de la cristiandad que se muestra triunfante en escena⁴¹. Dicha alusión tiene lugar hacia el final de la representación, justo antes de que “el ejército de los Nahuales” emprenda el ataque final a Jerusalén, junto a los españoles, a las órdenes de Carlos V. Es en ese momento en el que un personaje celestial anima a estos nuevos cristianos a combatir para recuperar Tierra Santa: “Dios ha oído vuestra oración, y luego vendrá en vuestro favor el abogado y patrón de la Nueva España San Hipólito, en cuyo día los Españoles con vosotros los Tlaxcaltecas ganasteis a México”⁴².

Transformar a los indígenas en cruzados defensores de la “verdadera fe”⁴³ confirmaba la idea de la rápida y probada conversión de estos al cristianismo (conseguida gracias a la labor franciscana)⁴⁴. Además, la referencia explícita al ángel de la conquista de México y, en concreto, al fundamental papel asumido en ella por los tlaxcaltecas como aliados de los españoles⁴⁵ reafirmaba esa condición de vasallos

-
- 41 Es cierto que el público tlaxcalteca que asistió a la representación debió interpretar también lo ocurrido en escena como una explicación de su propia derrota en las batallas emprendidas en 1519 contra los españoles (que antecedieron a la alianza contra el imperio de Moctezuma), ya que, al igual que entonces, en la obra el “Dios verdadero” triunfa frente a los falsos dioses. Véanse Berta Ares Queija, “‘Moros y cristianos’ en el Corpus Christi colonial”, *Antropología: Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, n.º 7 (1994): 93-94, <http://hdl.handle.net/10261/33133>, y Aracil, *El teatro evangelizador*, 299-301. No debemos olvidar que el teatro misionero en su conjunto obedece a “una función ideológica clara, la que tiene que ver con el sometimiento de los indios”. Kathleen Shelly, “El teatro en la América hispana durante el siglo XVI”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 7, n.º 1 (1982): 95. Sin embargo, nuestro interés se centra ahora en la interpretación político-religiosa que los tlaxcaltecas dieron a su propio papel en el desarrollo de la trama, ya como defensores de la fe cristiana.
- 42 Motolinía, *Historia*, 210.
- 43 Sobre las implicaciones políticas de esta presentación en escena de un ejército indígena equiparable al español y también a las órdenes del emperador, véase Ares Queija, “Moros y cristianos”, 94-95; y Aracil, *El teatro evangelizador*, 475-481.
- 44 Lizandro Arbolay ha llamado la atención sobre la necesidad de leer la descripción de estos festejos en relación con el conjunto de la *Historia* y, en concreto, los capítulos anteriores, lo que permite observar la intención, por parte de Motolinía, de mostrar “el avance espiritual que han logrado los esfuerzos evangelizadores de los franciscanos”. Lizandro Arbolay, “Las conquistas de Rodas y Jerusalén: descripción e interpretación de dos fiestas novohispanas”, *Letras Hispánicas: Revista de Literatura y de Cultura* 11, n.º 1 (2015): 49.
- 45 Como advierte Roland Baumann, el ángel “presenta específicamente a los tlaxcaltecas como los únicos artífices nativos de la conquista. Se dirige a ellos como tlaxcaltecas, no como genéricos indios cristianos”. Roland Baumann, “Expresión tlaxcalteca de autonomía y drama religioso en el siglo XVI”, en *El teatro franciscano en la Nueva España*, coord. por María Sten (Ciudad de México: UNAM; Conaculta, 2000), 199.

ejemplares de la Corona que les había valido en 1535 la obtención del título de “leal ciudad” y el escudo de armas correspondiente⁴⁶.

Conscientes de que —como explica el propio Motolinía— esa merced aún no se había hecho “con otro ninguno de indios, sino con éste, que lo merece bien porque ayudaron mucho cuando se ganó toda la tierra, a don Hernando Cortés, por su Majestad”⁴⁷, los señores y principales que hicieron el papel del ejército indígena lucieron ese escudo de armas, asimismo, en el alarde con el que salieron a escena (“Iba en la vanguardia Tlaxcallan [y] México; éstos iban muy lucidos y fueron muy mirados; llevaban el estandarte de las armas reales”)⁴⁸. Ahora bien, aunque dicho privilegio les había sido concedido porque “ayudaron [...] a don Hernando Cortés, por su Majestad”, el estandarte que acompañó en ese alarde al de los tlaxcaltecas no fue el del marqués del Valle, sino “el de su Capitán General, que era don Antonio de Mendoza, visorrey de la Nueva España”⁴⁹. En cuanto al conquistador, que en la puesta en escena de *La conquista de Rodas* había sido la figura esencial al interpretar en persona al líder de los cristianos, el Gran Maestro de los Caballeros de Rodas⁵⁰, ahora entraba a formar parte de la trama (ya no como actor, sino como personaje)⁵¹ encabezando a los vencidos infieles. En este aspecto se ha centrado especialmente la atención de la crítica en torno a esta obra.

46 Sobre los privilegios otorgados a Tlaxcala a lo largo de ese siglo, véase Charles Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI* (Ciudad de México: FCE; Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991), 219-223. El escudo ha sido estudiado pormenorizadamente por Luis Fernando Herrera Valdez en “Origen y significado del escudo de Tlaxcala”, *Potestas. Estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte*, n.º 8 (2015), <https://dx.doi.org/10.6035/Potestas.2015.8.5>

47 Motolinía, *Historia*, 195.

48 Motolinía, *Historia*, 205.

49 Motolinía, *Historia*, 205.

50 La Orden de San Juan había defendido Rodas desde inicios del siglo XIV hasta su citada caída a manos de Solimán II en 1522. El Gran Maestro era la máxima figura del poder político y religioso en ella. Véase la estructura de la orden en la isla en Magaz, “Rodas 1309-1523”, 62.

51 Según el testimonio recogido por Motolinía, todos los que intervinieron en esa puesta en escena (como en el resto de las representaciones misioneras de las que se tiene noticia) fueron indígenas, salvo el sacerdote que, como ya se ha indicado, bautizó a “muchos Turcos o Indios adultos que de industria tenían” para ello. Motolinía, *Historia*, 213.

Los festejos en su propio contexto: conflictos de poder en los inicios del virreinato

La mayor parte de los investigadores que han abordado el papel (en apariencia sorprendente) de Cortés como “Gran Soldán de Babilonia, y *tlatoani* de Jerusalén”⁵² lo han interpretado como un agravio hacia el conquistador. Autores como Fernando Horcasitas, Othón Arróniz o Helia Gloria Betancourt han visto en ello la intención de los propios indígenas, que habrían mostrado así el rencor del vencido⁵³; otros, como Adam Versényi o Berta Ares, apuntan hacia los franciscanos que organizaron el evento, quienes se habrían permitido tratar así a su antiguo protector y abogado y colocar como jefe de las tropas conquistadoras al virrey porque “su supervivencia política demandaba que se disociaran de Cortés y encontraran un medio de coexistencia con la autoridad secular del momento”⁵⁴. No faltan, sin embargo, voces que valoran positivamente este papel de adalid de los infieles, siendo quizá la más destacada a este propósito la de Carmen Corona, quien lo interpretó como un velado homenaje al conquistador, ya que los franciscanos, apoyados por los tlaxcaltecas, le asignaron el único papel que estaba “en posición de equivalencia al del emperador cristiano. El símil entre las dos imágenes de poder evidenciaría el secreto deseo de los misioneros de que Cortés fuera la suprema autoridad en la Nueva España”⁵⁵.

52 Motolinía, *Historia*, 212.

53 La postura de estos autores puede resumirse en las palabras de Horcasitas: “¿Será que el indígena hallaba satisfacción en ver derrotado a su propio conquistador por un ejército nativo? Sólo de esta manera se puede explicar el misterioso papel en que se le hace aparecer en la representación de Tlaxcala”. *El teatro náhuatl*, 508; *cfr.* Othón Arróniz, *Teatro de evangelización en Nueva España* (Ciudad de México: UNAM, 1979), 83; y Helia Gloria Betancourt, “Teatro franciscano de evangelización en Nueva España” (tesis doctoral, University of Pennsylvania, 1990), 117-119. Max Richard Harris va más allá en esta línea y afirma que los indígenas, apelando a su recién adquirida condición cristiana, habrían llegado incluso a cuestionar el derecho de los españoles sobre México derrotando en escena a los “infieles” Cortés y Alvarado. Max Richard Harris, “Reconciliaciones disfrazadas: voces indígenas en los comienzos del drama misionero franciscano en México”, en *El teatro franciscano en la Nueva España*, coord. por María Sten (Ciudad de México: UNAM; Conaculta, 2000), 256-259.

54 Adam Versényi, “En el pellejo de los aztecas: teatro evangelizador en el Nuevo Mundo”, en *El teatro franciscano en la Nueva España*, coord. por María Sten (Ciudad de México: UNAM; Conaculta, 2000), 239. *Cfr.* asimismo Ares Queija, “Moros y cristianos”, 187.

55 Carmen Corona, “El auto *La conquista de Jerusalén*: Hernán Cortés y la trasgresión de la figura”, en *El escritor y la escena*, t. 3, ed. por Ysla Campbell (Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995), 84.

Si bien no es nuestro propósito valorar detenidamente estas propuestas críticas⁵⁶, sí consideramos necesario apuntar que los argumentos aducidos en favor de una velada crítica a Cortés por parte de los indígenas resultan poco convincentes respecto a los tlaxcaltecas, quienes precisamente por entonces estaban ya forjando esa historia “deformada” de los hechos ocurridos a partir de la llegada de Cortés en 1519, que encubría las batallas iniciales contra los españoles, para insistir, en cambio, en la política de alianza posterior que permitió el triunfo sobre México-Tenochtitlan⁵⁷; además, los indígenas debieron desarrollar estos festejos bajo la estricta supervisión de los misioneros. En cuanto a los franciscanos, su estrecha relación con el marqués del Valle, ampliamente documentada⁵⁸, fue destacada por el propio Motolinía, quien dijo de él en su *Historia* que había “tanto que decir de sus proezas y ánimo invencible, que de sólo ello se podría hacer un gran libro”⁵⁹.

Así pues, quizá sea más apropiado volver a la línea interpretativa abierta por Carmen Corona y, sin llegar a afirmar que los misioneros pudieron albergar deseos de la vuelta de Cortés al poder, sí considerar que su papel en la obra como Soldán moro pudo haberse propuesto a manera de homenaje, sobre todo si admitimos que, en las representaciones de “moros y cristianos” peninsulares, encabezar a los infieles era un honor reservado a caballeros importantes y que hay testimonio del paso de dicha costumbre a Nueva España⁶⁰. Desde esta perspectiva, que incide en la equiparación en escena entre el conquistador y su rey, podrían entenderse de manera favorable las palabras con las que Cortés/Soldán admite su derrota en la obra:

como Dios del cielo me haya alumbrado, conozco que tú solo eres capitán de sus ejércitos: yo conozco que todo el mundo debe obedecer a Dios, y a ti que eres su

56 Un estudio más detenido de estas aportaciones críticas, también sobre el papel de sus capitanes Andrés de Tapia (que aparece aquí al servicio de Mendoza) y Pedro de Alvarado (como capitán general de los moros) es el de Aracil, *El teatro evangelizador*, 484-496; cfr. Ramírez, *Fiesta, espectáculo*, 159-160.

57 Véase Charles Gibson, “Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI”, *Historia Mexicana* 3, n.º 4 (1954), <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/542>. Sobre la traslación de estas ideas a los festejos tlaxcaltecas a lo largo del siglo XVI, véase Beatriz Aracil, “Conquista y conversión religiosa en el *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 92 (2020): 83-92.

58 A este respecto es fundamental el artículo de Fidel de Lejarza, “Franciscanismo de Cortés y corteianismo de los franciscanos”, *Missionalia Hispanica*, n.º 13 (1948). Cfr. asimismo Baudot, *Utopía e historia*, 253-255 y 272.

59 Motolinía, *Historia*, 328.

60 Véase Aracil, *El teatro evangelizador*, 495-496.

capitán en la tierra. Por tanto en tus manos ponemos nuestras vidas, y te rogamos que te quieras llegar cerca de esta ciudad, para que nos des tu real palabra y nos concedas las vidas, recibiéndonos con tu continua clemencia por tus naturales vasallos. Tu siervo. –El Gran Soldán de Babilonia, y *Tlatoani* de Jerusalén.⁶¹

Esas palabras, que sin duda sirvieron al mensaje edificante que los frailes pretendieron transmitir (reforzando la idea de superioridad del Dios cristiano), podrían haber remitido asimismo a la obediencia a la Corona demostrada reiteradamente por el conquistador, rubricada con esa firma, “Tu siervo”, que lo situaba finalmente como vasallo ejemplar de Carlos V.

Cabría admitir, entonces, que la intención de los frailes no habría sido desprestigiarlo, sino otorgarle un lugar significativo en una trama que mostraba en escena a las más importantes figuras del contexto novohispano. Sin embargo (o precisamente por este motivo), tampoco debemos pasar por alto un aspecto que surge en diversas aportaciones críticas sobre la cuestión: la posibilidad de entender el personaje de Cortés, y en general el desarrollo de esta obra, “a la luz del conflicto político latente durante esos años en la Nueva España, en el cual se dirimía la instauración efectiva de la jurisdicción real sobre aquellos territorios y sus gentes frente a las tendencias de tipo señorial de Cortés y, en general, de los conquistadores”⁶². Este conflicto tenía entonces como cabeza visible del poder real a Antonio de Mendoza, personaje destacado —como hemos visto— de la representación tlaxcalteca y figura clave en los festejos de la capital novohispana (aunque no interviniera en la puesta en escena de *La conquista de Rodas*).

Con el fin de observar cómo “estas fiestas y batallas teatrales también son ocasión y reflejo de festejos y combates personales” entre Cortés y Mendoza⁶³, podríamos volver a la imagen más destacada por los cronistas respecto a *La conquista de Rodas*: la de los “cuatro navíos con sus masteles y trinquetes y mesanas y velas” que, a las órdenes del Maestro, Cortés, parecían navegar “por mitad de la plaza”, porque si bien hemos comentado que dicha imagen debió evocar al público asistente la propia

61 Motolinía, *Historia*, 212.

62 Ares Queija, “Moros y cristianos”, 95. Esta línea interpretativa, iniciada por Alfonso Reyes (“Los autos sacramentales en España y América”, en *Capítulos de literatura española. Segunda serie* [Ciudad de México: El Colegio de México, 1945], 124), ha sido recogida con diversos matices, además de por los ya citados Versényi y Ares Queija, por otros autores como Jerome Williams, “El teatro de evangelización en México durante el s. XVI: reseña histórico literaria” (tesis doctoral, Universidad de Yale, 1980), 144-145, o Baumann, “Expresión tlaxcalteca”, 199-200.

63 Arbolay, “Las conquistas”, 56.

toma de Tenochtitlan, también pudo asociarse a hechos más recientes, en concreto referidos a la actividad que ocupaba de manera obsesiva por entonces al marqués del Valle: sus expediciones por el mar del Sur.

En julio de 1530, Cortés había presentado al cabildo de Veracruz sus provisiones como capitán general de Nueva España y provincia del mar del Sur. Era este el único cargo político obtenido en su reciente viaje a España⁶⁴, y el conquistador, que había mostrado su interés por explorar el Pacífico al menos desde 1522⁶⁵, estaba dispuesto a sacar el máximo partido a los derechos que le otorgaba la capitulación real para “descubrir, conquistar y poblar cualesquier isla, tierras y provincias que hay en el Mar del Sur de la Nueva España”⁶⁶. En 1532 partió la primera de las cuatro armadas que organizaría alrededor de las costas de California⁶⁷ y, en noviembre de 1535, cuando el virrey Mendoza hizo su entrada en la ciudad de México, él mismo se encontraba dirigiendo en persona la tercera de dichas exploraciones. A pesar de que, como las anteriores, la expedición fue un rotundo fracaso (y provocó nuevos pleitos con Nuño de Guzmán, gobernador entonces de Nueva Galicia)⁶⁸, en 1538 se encontraba ya planeando un nuevo viaje, esta vez capitaneado por Francisco de Ulloa, que se iniciaría en julio de 1539.

El hecho de que en marzo de ese mismo año Cortés fuera mostrado en *La conquista de Rodas* dominando un amplio mar, con esas enormes naves bajo su mando, no debió pasar desapercibido al virrey. Aunque a inicios de 1538 parecía

64 Recordemos que Cortés había regresado a Nueva España con un título nobiliario, el de marqués del Valle de Oaxaca, pero sin posibilidad de volver a la gobernación del territorio. Véase José Luis Martínez, *Hernán Cortés* (Ciudad de México: UNAM; FCE, 2003), 510-512.

65 Véase Cortés, *Cartas de relación*, 432.

66 José Luis Martínez, ed., *Documentos cortesianos*, t. 3 (Ciudad de México: UNAM; FCE, 1991), 78 (documento completo en 78-85). Esta capitulación de 1529 es reiterada en 1531 (280-281).

67 Las cuatro expediciones fueron: la dirigida por Diego Hurtado de Mendoza, que partió de Acapulco a inicios de 1532; la encabezada por Diego Becerra y Hernando de Grijalva, que zarpó de la bahía de Manzanillo en 1533; la que emprendió el propio Cortés en abril de 1535 desde Chametla, y la que salió del puerto de Acapulco en julio de 1539 bajo el mando de Francisco de Ulloa. Sobre estas expediciones son de especial interés: Miguel León-Portilla, *Hernán Cortés y la mar del Sur* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1985); José María Ortuño Sánchez-Pedreño, “Las pretensiones de Hernán Cortés en el mar del Sur. Documentos y exploraciones”, *Anales de Derecho*, n.º 22 (2004); Esteban Mira Caballos, “La expedición enviada por Hernán Cortés al mar del Sur en 1532: noticias inéditas”, *Alcántara: Revista del Seminario de Estudios Cacerieños*, n.º 70 (2009); y Alberto Santacruz, “*Informaros Heis*.” *Exploración y escritura sobre el Pacífico novohispano (1522-1543)* (Roma: Bulzoni, 2022).

68 Véase Santacruz, “*Informaros Heis*”, 49-57.

querer cooperar con el conquistador en sus descubrimientos⁶⁹, por las fechas que nos ocupan Mendoza estaba también dispuesto a emprender exploraciones propias e incluso a limitar los poderes de Cortés en el Pacífico, haciendo uso de la cédula real que le había sido concedida a este propósito tras su nombramiento⁷⁰. Precisamente en marzo de 1539, el virrey envió a fray Marcos de Niza (en este caso por tierra) a Cíbola (en el actual estado de Nuevo México) en busca de las míticas siete ciudades, lo que provocaría meses después un duro enfrentamiento con Cortés por los derechos de exploración de ambos⁷¹, pero las más ambiciosas de esas expediciones fueron las emprendidas en el Pacífico, iniciadas en 1540, cuando ya había logrado apartar definitivamente a Cortés de la carrera marítima. En este sentido, como explica Alberto Santacruz, la “progresiva monopolización que impulsará el virrey del Pacífico tendrá un punto de inflexión en agosto de 1539 —un mes después de comenzado el viaje de Ulloa—, cuando Mendoza ordena que se hagan registros de todos los navíos que salgan de los puertos del mar del Sur”⁷².

La confiscación de uno de los barcos de Ulloa y la paralización del astillero que Cortés tenía en Tehuantepec por orden del virrey supusieron una hostilidad definitivamente manifiesta, pero no fueron la única causa de una rivalidad que hubiera surgido de cualquier modo entre dos figuras tan destacadas de la sociedad novohispana y que, de hecho, había dado ya diversas muestras desde la llegada misma del virrey, primero por algunas cuestiones protocolarias⁷³ y, más tarde, por temas de mayor calado, como el cálculo de los vasallos que correspondían al marquesado⁷⁴. A esta rivalidad alude Bernal Díaz al referirse en concreto a la celebración de la tregua

69 Véase su carta a Cortés escrita en México el 14 de febrero de 1538, en Martínez, *Documentos cortesianos*, 4: 181-182. Cortés, en efecto, hablaba de él en ese tiempo como “muy mi señor y mi amigo”. “Carta de Hernán Cortés, al Consejo de Indias, acerca de la preparación de sus armadas, la dilación en la cuenta de sus vasallos y el sistema tributario del México antiguo”, 20 de septiembre de 1538, en Martínez, *Documentos cortesianos*, 4: 185.

70 Véase la “Cédula del emperador limitando los poderes de Hernán Cortés”, Barcelona, 17 de abril de 1535, en Martínez, *Documentos cortesianos*, 4: 145.

71 Como advierte Alberto Santacruz, “Cortés, que desconocía las dimensiones continentales del norte de la Nueva España, apoyaba su argumentación en una identificación equivocada de las tierras que había visitado fray Marcos”. Santacruz, “*Informaros Heis*”, 64. Por ello, en realidad este conflicto no tuvo injerencia en sus descubrimientos en la costa, pero en su resolución se vieron afectados todos los que pugnaban por el dominio del Pacífico novohispano (62-65).

72 Santacruz, “*Informaros Heis*”, 65.

73 Véase Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias* (Ciudad de México: Conaculta, 1990), 138-139.

74 Véase Martínez, *Hernán Cortés*, 645-647.

entre los reyes europeos, ya que —como ha apuntado Arbolay—, “establece un paralelo con la tregua local entre el líder de la conquista y el virrey de la Nueva España”⁷⁵:

vino nueva a México que el cristianísimo emperador nuestro señor, de gloriosa memoria, fue a Francia y el rey de Francia, don Francisco, le hizo gran rescibimiento en un puerto que se dice Aguas Muertas, donde se hicieron las paces y se abrazaron los reyes con grande amor [...]. En esta sazón habían hecho amistades el marqués del Valle y el virrey don Antonio de Mendoza, que estaban algo amorzados sobre el contar de los vasallos del marquesado y sobre que el virrey favoreció mucho a Nuño de Guzmán para que no pagase la cantidad de pesos oro que debía a Cortés desde el tiempo que fue el Nuño de Guzmán presidente en México. Y acordaron de hacer grandes fiestas y regocijos.⁷⁶

Los banquetes que ofrecieron tanto Cortés como Mendoza en esos festejos (descritos con detalle por el propio Bernal)⁷⁷, donde los dos anfitriones intentaron destacar en lujo y abundancia, debieron simbolizar de algún modo esa pugna entre ambos que acabó dando la primacía al virrey y, por tanto, reafirmando su autoridad como cabeza visible de la Nueva España⁷⁸.

En cuanto a la representación tlaxcalteca, la ya citada participación del personaje del virrey Mendoza encabezando las tropas novohispanas y al servicio del monarca, enfrentado al Soldán/Cortés, quizá pudo haberse interpretado asimismo como un signo del cambio de los tiempos: definitivamente, el poder virreinal se había impuesto al de los viejos conquistadores; y ello había sido posible gracias a la política de Carlos V, quien había ido restringiendo los cargos y privilegios otorgados a dichos conquistadores en favor de las estructuras propias del imperio.

.....
75 Arbolay, “Las conquistas”, 55. Este autor ha llamado la atención además sobre cómo en el texto de Bernal los “capítulos que preceden a las fiestas presentan los conflictos entre los viejos conquistadores y la nueva burocracia”.

76 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 840-841.

77 Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 844-846.

78 Como advierte Peggy K. Liss, precisamente la mayor afirmación de autoridad del virrey desde su llegada a Nueva España fue “haber metido en cintura” al marqués del Valle: “Mendoza redujo el número de súbditos y aldeas de Cortés, restringió el alcance de su cargo de capitán general, compitió con él en cuanto a poderío y estimación entre los españoles y también en el terreno de las exploraciones, y en 1540 orilló al marqués a comparecer ante la corte española para buscar justicia”. Peggy K. Liss, *Orígenes de la nacionalidad mexicana. 1521-1556* (Ciudad de México: FCE, 1986), 110-111.

A modo de conclusión

A lo largo de estas páginas hemos observado cómo la Tregua de Niza entre Carlos V y Francisco I fue celebrada en la Nueva España con festejos que trasladaron al conjunto de la población un mensaje de lealtad a su rey, al tiempo que ensalzaban a la élite dominante. Tanto la puesta en escena de *La conquista de Rodas* en la capital novohispana, a cargo de los caballeros españoles (con Hernán Cortés a la cabeza), como la de *La conquista de Jerusalén*, llevada a cabo en Tlaxcala por parte de la nobleza indígena (bajo la atenta tutela de los misioneros franciscanos), recrearon temas propios de la tradición de “moros y cristianos”, vinculados al espíritu de cruzada propio de estos, con el fin de mostrar el poder del Imperio español en el Mediterráneo. Cada una, a su modo, proyectó también sus argumentos hacia el contexto novohispano surgido a partir de esa otra gloriosa cruzada que había sido la conquista de Tenochtitlan, generadora de los privilegios de los que gozaban tanto los caballeros conquistadores como sus aliados indígenas.

Ahora bien, el papel asumido por algunos personajes reales en estas representaciones, y de forma especial el de Soldán moro atribuido a Cortés en la obra tlaxcalteca, sugiere también la posibilidad de aproximarnos a estos festejos como reflejo de conflictos internos en el seno de la élite novohispana, y en concreto de los que enfrentaron al conquistador con Antonio de Mendoza. El triunfo en esta pugna le correspondería claramente al virrey. Por ello, la imagen de Hernán Cortés que se mostró en la puesta en escena de *La conquista de Jerusalén*, enfrentado a todo un imperio con el propio monarca a la cabeza (asistido a su vez por Mendoza), fue de algún modo premonitoria de lo que acabaría sucediéndole al marqués del Valle en los años siguientes⁷⁹.

Una última reflexión. En la representación tlaxcalteca, el personaje de Cortés/Soldán moro se humillaba ante Carlos V admitiendo su derrota (“yo conozco que todo el mundo debe obedecer a Dios, y a ti que eres su capitán en la tierra”). Sus palabras, sin embargo, no cancelaban las cualidades heroicas de quien se había mostrado como digno contrincante del mismísimo Carlos V, había vencido al ejército de Mendoza y se convertía ahora de nuevo en perfecto vasallo, en “siervo” de la

79 Ni el memorial de agravios redactado en Madrid en junio de 1540 ni los interrogatorios que propuso contra el virrey en 1543 para que fueran formulados por el licenciado Francisco Tello de Sandoval sirvieron para minar el poder de Antonio de Mendoza. En cuanto al emperador, el marqués acabó siendo para él solo un molesto litigante; las cartas personales que le envió hasta 1544 solo merecieron un vejatorio silencio. Véase Martínez, *Hernán Cortés*, 727-762.

Corona española. Quizá ficción y realidad se confundían de nuevo para dar cuenta de la complejidad de ese entramado social y político que había dado origen al primer virreinato americano.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

- Bejarano, Ignacio, ed.** *Actas del Cabildo de la ciudad de México*. T. 3. México: Aguilar, 1889.
- Cervantes de Salazar, Francisco.** *Crónica de la Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa, 1985.
- Colón, Cristóbal.** *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Edición de Ignacio Anzoátegui. Madrid: Espasa-Calpe, 1991. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmch70d3>
- Cortés, Hernán.** *Cartas de relación*. Edición de Ángel Delgado Gómez. Madrid: Castalia, 1993.
- Díaz del Castillo, Bernal.** *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición de Luis Sáinz de Medrano. Madrid: Planeta, 1992.
- Las Casas, fray Bartolomé de.** *Apologética historia de las Indias*. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1958.
- Martínez, José Luis, ed.** *Documentos cortesianos*. Tt. III y IV. Ciudad de México: UNAM; FCE, 1991-1992.
- Motolinía (fray Toribio de Benavente).** *Historia de los indios de Nueva España*. Edición de Georges Baudot. Madrid: Castalia, 1985.
- Suárez de Peralta, Juan.** *Tratado del descubrimiento de las Indias*. Ciudad de México: Conaculta, 1990.
- “Testimonio de los acuerdos que tomó el ayuntamiento de la ciudad de Antequera para festejar la paz concertada entre España y Francia. Antequera, 11 de febrero de 1539”. En *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, t. 3, editado por Francisco del Paso y Troncoso, 43-244. Ciudad de México: Antigua Librería Robledo, 1939.

II. Fuentes secundarias

- Aracil, Beatriz.** *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni, 1999.

- Aracil, Beatriz.** “Conquista y conversión religiosa en el *Coloquio de los cuatro reyes de Tlaxcala*”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 92 (2020): 73-102.
- Aracil, Beatriz.** “Primeras adaptaciones del fasto peninsular al contexto novohispano: la representación de *La conquista de Jerusalén* (Tlaxcala, 1539)”. En *El tablado, la calle, la fiesta teatral en el Siglo de Oro*, editado por Miguel Zugasti y Ana Zúñiga, 13-32. Castellón: Universitat Jaume I, 2021.
- Arbolay Alfonso, Lizandro.** “Las conquistas de Rodas y Jerusalén: descripción e interpretación de dos fiestas novohispanas”. *Letras Hispanas: Revista de Literatura y de Cultura* 11, n.º 1 (2015): 45-59.
- Ares Queija, Berta.** “‘Moros y cristianos’ en el Corpus Christi colonial”. *Antropología: Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, n.º 7 (1994): 101-114. <http://hdl.handle.net/10261/33133>
- Arróniz, Othón.** *Teatro de evangelización en Nueva España*. Ciudad de México: UNAM, 1979.
- Bataillon, Marcel.** *Erasmus y España*. Ciudad de México: FCE, 1986.
- Baudot, Georges.** *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520 1569)*. Madrid: Espasa Calpe, 1983.
- Baudot, Georges.** *La pugna franciscana por México*. Ciudad de México: Alianza; Conaculta, 1990.
- Baumann, Roland.** “Expresión tlaxcalteca de autonomía y drama religioso en el siglo XVI”. En *El teatro franciscano en la Nueva España*, coordinado por María Sten, 195-207. Ciudad de México: UNAM; Conaculta, 2000.
- Betancourt, Helia Gloria.** “Teatro franciscano de evangelización en Nueva España”. Tesis doctoral, University of Pennsylvania, 1990.
- Braudel, Fernand.** *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. T. 2. Ciudad de México: FCE, 1976.
- Chiva Beltrán, Juan.** “Fiestas acuáticas en el Virreinato de la Nueva España”. En *El rey festivo: palacios, jardines, mares y ríos como escenarios cortesanos (siglos XVI-XIX)*, editado por Inmaculada Rodríguez Moya, 245-270. Valencia: Universitat de València, 2019.
- Corona, Carmen.** “El auto *La conquista de Jerusalén*: Hernán Cortés y la trasgresión de la figura”. En *El escritor y la escena*, t. 3, editado por Ysla Campbell, 79-87. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995.
- Fernández Álvarez, Manuel.** *La España del emperador Carlos V*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- Fernández Álvarez, Manuel.** *Carlos V, el César y el hombre*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- Fernández García, Francisco.** “20 de agosto y 2 de septiembre de 1538: toros y moros. Celebración de la Paz de Niza”. *El Noroeste*, 14 de agosto, 2013. <https://elnoroestedigital.com/20-de-agosto-y-2-de-septiembre-de-1538-toros-y-moros-celebracion-de-la-paz-de-niza-2/>

- Ferrer Valls, Teresa.** *La práctica escénica cortesana: de la época del emperador a la de Felipe III.* Londres; Valencia: Tamesis Books Limited; Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991.
- Ferrer Valls, Teresa.** *Nobleza y espectáculo teatral (1535-1622).* Valencia: UNED; Universidad de Sevilla; Universidad de Valencia, 1993.
- Frost, Elsa Cecilia.** "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel". *Historia Mexicana* 26, n.º 1 (1976): 3-28. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2801>
- García Gutiérrez, Óscar Armando.** "México y Tlaxcala (1539): escenificaciones imperiales de la Conquista". En *La metrópoli como espectáculo: la Ciudad de México, escenario de las artes*, editado por Gustavo Curiel, 83-108. Ciudad de México: UNAM, 2013.
- Gibson, Charles.** "Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI". *Historia Mexicana* 3, n.º 4 (1954): 592-599. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/542>
- Gibson, Charles.** *Tlaxcala en el siglo XVI.* Ciudad de México: FCE; Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991.
- Harris, Max.** "Reconciliaciones disfrazadas: voces indígenas en los comienzos del drama misionero franciscano en México". En *El teatro franciscano en la Nueva España*, coordinado por María Sten, 253-264. Ciudad de México: UNAM; Conaculta, 2000.
- Herrera Valdez, Luis Fernando.** "Origen y significado del escudo de Tlaxcala". *Potestas. Estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte*, n.º 8 (2015): 83-104. <https://dx.doi.org/10.6035/Potestas.2015.8.5>
- Horcasitas, Fernando.** *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna.* Ciudad de México: UNAM, 1974.
- Lejarza, Fidel de.** "Franciscanismo de Cortés y cortesiano de los franciscanos". *Misionología Hispanica*, n.º 13 (1948): 43-136.
- León-Portilla, Miguel.** *Hernán Cortés y la mar del Sur.* Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1985.
- Liss, Peggy K.** *Orígenes de la nacionalidad mexicana. 1521-1556.* Ciudad de México: FCE, 1986.
- Magaz Van Ness, Juan A.** "Rodas 1309-1523. La defensa del cristianismo en el Mediterráneo oriental". En *La Orden de Malta, la mar y la Armada*, editado por el Instituto de Historia y Cultura Naval, 29-64. Madrid: Instituto de Historia y Cultura Naval, 2000. <https://armada.defensa.gob.es/archivo/mardigitalrevistas/cuadernosihcn/37cuaderno/cap03.pdf>
- Martínez, José Luis.** *Hernán Cortés.* México: UNAM; FCE, 2003.

- Menéndez Pidal, Ramón.** Introducción a *La España del emperador Carlos V*, por Manuel Fernández Álvarez, XXIV-XXV. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- Mira Caballos, Esteban.** “La expedición enviada por Hernán Cortés al mar del Sur en 1532: noticias inéditas”. *Alcántara: Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, n.º 70 (2009): 103-123.
- Oleza, Joan.** “Las transformaciones del fasto medieval”. En *Teatro y espectáculo en la Edad Media*, editado por Luis Quirante Santacruz, 47-64. Alicante: Instituto de Cultura Juan GilAlbert; Diputación de Alicante; Ajuntament d’Elx, 1992.
- Ortuño Sánchez-Pedreño, José María.** “Las pretensiones de Hernán Cortés en el mar del Sur. Documentos y exploraciones”. *Anales de Derecho*, n.º 22 (2004): 317-353.
- Phelan, John L.** *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Ciudad de México: UNAM, 1972.
- Ramírez, Hugo Hernán.** *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2009.
- Reyes, Alfonso.** “Los autos sacramentales en España y América”. En *Capítulos de literatura española. Segunda serie*, 105-128. Ciudad de México: El Colegio de México, 1945.
- Rivera, Octavio.** “Recursos teatrales en el fasto y la representación teatral en Nueva España en el siglo XVI”. Tesis doctoral, El Colegio de México, 2006.
- Rodríguez Salgado, María José.** “¿Carolus Africanus?: el emperador y el turco”. En *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. 1, coordinado por José Martínez Millán e Ignacio Javier Ezquerro Revilla, 87-532. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.
- Santacruz, Alberto.** “*Informaros Heis*”. *Exploración y escritura sobre el Pacífico novohispano (1522-1543)*. Roma: Bulzoni, 2022.
- Shelly, Kathleen.** “El teatro en la América Hispana durante el siglo XVI”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 7, n.º 1 (1982): 89-101.
- Versényi, Adam.** “En el pellejo de los aztecas: teatro evangelizador en el Nuevo Mundo”. En *El teatro franciscano en la Nueva España*, coordinado por María Sten, 227-240. Ciudad de México: UNAM; Conaculta, 2000.
- Warman, Arturo.** *La danza de moros y cristianos*. Ciudad de México: SEPSetentas, 1972.
- Williams, Jerome.** “El teatro de evangelización en México durante el s. XVI: reseña histórica-coliteraria”. Tesis doctoral, Universidad de Yale, 1980.

Ceremonias religiosas y políticas: las visitas y entradas regias de Isabel la Católica en la comedia con referencias indianas *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina

Religious and Political Ceremonies: Royal Visits and Entrances of Isabella the Catholic in the Play with Indian References
Todo es dar en una cosa, by Tirso de Molina

Cerimônias religiosas e políticas: as visitas e entradas régias de Isabel la Católica na comédia com referências indianas
Todo es dar en una cosa, de Tirso de Molina

DOI: 10.22380/20274688.2753

Recibido: 30 de enero del 2024 • Aprobado: 16 de mayo del 2024



Ana Zúñiga Lacruz¹

Universidad de La Rioja, España

ana.zuniga@unirioja.es • <https://orcid.org/0000-0002-6349-4015>

Resumen

Las visitas y entradas regias se revisten durante el reinado de los Reyes Católicos de un marcado carácter teatral en el que se entremezclan aspectos políticos y religiosos. Debido a ello y a la importancia de Isabel y Fernando en el devenir histórico de España, los dramaturgos áureos los incorporan a sus obras como modelos de gobernantes y de exaltación de la nación española. En *Todo es dar en una cosa*, obra de Tirso de Molina dedicada al conquistador Francisco Pizarro, se alude a una visita de los reyes a Guadalupe y a su posterior entrada en Trujillo, lugares de relevancia político-religiosa en el último cuarto del siglo XV. Aparece también sobre las tablas Isabel, en una actuación que concuerda con su imagen mitificada: firme defensora de la fe católica y garante de justicia y paz.

Palabras clave: visitas y entradas regias, Isabel la Católica, Tirso de Molina, las Indias, teatro

- 1 Profesora e investigadora en la Universidad de La Rioja (España). Forma parte del grupo interdisciplinar TriviUN (Teatro, Literatura y Cultura Visual de la Universidad de Navarra). Ha participado en varios proyectos de financiación pública (I+D+i).

Abstract

During the reign of the Catholic Monarchs, royal visits and entrances were given a marked theatrical character in which political and religious aspects intermingled. Due to this and the importance of Isabella and Ferdinand in the historical development of Spain, playwrights of the Golden Age incorporated them into their works as models of rulers and for the exaltation of the Spanish nation. In *Todo es dar en una cosa*, a play written by Tirso de Molina and dedicated to the conqueror Francisco Pizarro, there is an allusion to a visit by the kings to Guadalupe and their subsequent entrance into Trujillo, places of political-religious relevance in the last quarter of the 15th century. Isabella also appears on stage in a performance that matches her mythologized image: a firm defender of the Catholic faith and a guarantor of justice and peace.

Keywords: royal visits and entrances, Isabella the Catholic, Tirso de Molina, the Indies, theatre

Resumo

Durante o reinado dos Reis Católicos, as visitas e entradas régias ganharam um marcado carácter teatral em que se misturavam aspectos políticos e religiosos. Devido a isso e à importância de Isabel e Fernando no desenvolvimento histórico da Espanha, os dramaturgos do século de ouro os incluíram em suas obras como modelos de governantes e de exaltação da nação espanhola. Em *Todo es dar en una cosa*, obra de Tirso de Molina dedicada ao conquistador Francisco Pizarro, faz-se referência à visita dos reis a Guadalupe e sua posterior entrada em Trujillo, lugares de relevância político-religiosa no último quartel do século XV. Isabel também aparece no palco, num papel que corresponde à sua imagem mitologizada: firme defensora da fé católica e garante da justiça e da paz.

Palavras-chave: visitas e entradas régias, Isabel la Católica, Tirso de Molina, as Índias, teatro

Introducción

La corte de los Reyes Católicos, debido a las complejas circunstancias de su reinado, como la guerra de Sucesión entre Castilla y Portugal (1475-1479) y la campaña de Granada (1482-1492), se ve obligada a ampliar su actividad itinerante. Las visitas y entradas de los soberanos a las distintas ciudades se incrementan exponencialmente y se convierten en ceremonias cargadas de una fuerte impronta teatral². Emergen así este tipo de ceremoniales en torno a las figuras regias como

2 Jimmy Noah N'Gom Pedrosa, "Las entradas reales en Sevilla durante la Baja Edad Media. Una aproximación a partir de las fuentes cronísticas", *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 50 (2023): 356, <https://doi.org/10.12795/hid.2023.i50>

una manifestación particularmente relevante de la importancia de la transformación de una simple persona del rey en una realidad física que se ofrece como excepcional mediante el recurso a una teatocracia que nos revela el poder de la representación, [...] en este caso de índole ceremonial, [...] toda una fuente de poder [...] [y] comunicación de una cierta imagen sublimada.³

Dicha imagen se encargan de potenciarla en el presente y de proyectarla hacia el futuro, asegurando su perpetuación, los intelectuales que empiezan a proliferar a finales del siglo XV. En este periodo, estos útiles servidores aprovechan intensamente el llamamiento del papado a unas nuevas cruzadas, tras la caída de Constantinopla, para revitalizar el protagonismo de la religión en el contexto político⁴.

Para los soberanos católicos, esta guerra santa es la que se libra contra el reino de Granada: cerrar filas en torno a este proceso de Reconquista⁵ trae enormes réditos políticos a los monarcas, que convierten la religión en el elemento aglutinante de su proyecto de unificación y expansión⁶. Asimismo, les permite presentarse, en un claro afán por asociar poder real con dimensión divina, como modelos morales, esto es, como reyes que practican de forma excelsa las virtudes cristianas: las teologales —fe, esperanza y caridad— y las cardinales —prudencia, templanza, fortaleza y justicia—. La virtud de la justicia es especialmente relevante para el ejercicio del gobierno, tal y como dictan los espejos de príncipes: el soberano debe distribuir justicia, equilibrando rigor y clemencia, para poder mantener la paz de su reino.

En este doble papel de ardorosa defensora de la fe y garante de la justicia aparece reflejada Isabel I de Castilla en la tirsiana *Todo es dar en una cosa*, pieza dramática en la que se ensalza al conquistador Francisco Pizarro. Esta aparición de Isabel sobre las tablas como adalid de la religión católica y restauradora del orden turbado se produce en el tercer acto, pero viene precedida de dos alusiones en el segundo. La primera es una mención a una visita que Isabel y Fernando

3 José Manuel Nieto Soria, “Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastámara de Castilla”, *Cuadernos del Cemyr*, n.º 17 (2009): 53, https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13799/CC_17_%282009%29_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y

4 José Manuel Nieto Soria, “Ideología y representación del poder regio en la Castilla de fines del siglo XV”, *Estudios de Historia de España*, n.º 8 (2006): 136, <https://revistas.uca.edu.ar/index.php/EHE/article/view/349/351>

5 David Porrinas, ed., *¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista* (Madrid: Desperta Ferro, 2024).

6 Verónica Salazar Baena, “El cuerpo del rey: poder y legitimación en la monarquía hispánica”, *Fronteras de la Historia* 22, n.º 2 (2017): 145, <https://doi.org/10.22380/20274688.109>

hacen al santuario de Guadalupe, el centro espiritual más influyente de la Corona de Castilla⁷. La segunda alusión a los Reyes Católicos consiste en una mención a su entrada en Trujillo, villa de enorme importancia durante su reinado y para el desarrollo de la historia de España debido a su protagonismo durante la guerra contra Portugal⁸.

La participación de Isabel en esta obra es escasa, pero su función dramática e ideológica es esencial, pues encarna, junto con Fernando, “el celo político y religioso que los enviste como símbolos de la fe misma”⁹. Así son proyectados los Reyes Católicos durante los siglos venideros, especialmente en el XVI y en el XVII, centuria en la que Tirso compone esta pieza teatral que proyecta una imagen mitificada de los soberanos, convertidos en ejemplo exponencial del *ars gubernandi*.

Todo es dar en una cosa y visibilidad dramática de Isabel

Todo es dar en una cosa, *Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia* conforman la *Trilogía de los Pizarro*, publicada en 1635 dentro del volumen *Cuarta Parte de las Comedias del maestro Tirso de Molina* y escrita por el mercedario entre 1626 y 1631¹⁰. Este periodo de tiempo coincide prácticamente con la estancia en Trujillo del dramaturgo madrileño, que asumió el cargo de comendador del convento de la Merced en esta villa entre los años 1626 y 1629.

Todo es dar en una cosa, comedia que inaugura la trilogía, se inspira en fuentes como *Varones ilustres del Nuevo Mundo*, de Fernando Pizarro y Orellana, *Crónica de los Reyes Católicos*, de Hernando del Pulgar, y *Anales de la corona de Aragón*, de

-
- 7 Francisco de Paula Cañas Gálvez, “Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330-1472)”, *Hispania Sacra* 64, n.º 130 (2012): 444, <https://doi.org/10.3989/hs.2012.013>
 - 8 José Antonio Ramos Rubio, “Procesiones en Trujillo entre los siglos XVI y XVIII según los procesionarios”, *Tabularium Edit* 1, n.º 10 (2023): 305, <https://www.calameo.com/read/00504486377e5482efa7e?trackersource=library>
 - 9 María Dolores Bravo Arriaga, “Protagonismo real y dramático de los Reyes Católicos, en especial de Isabel I”, en *Isabel La Católica y la política: ponencias presentadas al I Simposio sobre el Reinado de Isabel La Católica*, ed. por Julio Valdeón Baruque (Madrid: Ámbito, 2001), 415.
 - 10 Miguel Zugasti, *Estudio crítico de la Trilogía de los Pizarros de Tirso de Molina* (Kassel: Reichenberger, 1993), 3.

Jerónimo de Zurita¹¹. Su concepción y desarrollo están marcados de forma especial por dos circunstancias: la mencionada estancia de Tirso en Trujillo —de donde son oriundos los héroes de las tres obras— y sus vivencias previas en las Indias, en concreto, en la isla de Santo Domingo, donde residió el mercedario entre 1616 y 1618.

La comedia *Todo es dar en una cosa* presenta como protagonista a Francisco Pizarro (Trujillo, ca. 1478-Lima, 1542), conquistador del imperio de los incas, gobernador de la Nueva Castilla y fundador de Lima. Este personaje histórico, en la obra tirsiana,

es presentado hasta la edad de quince años, como hijo bastardo de Gonzalo Pizarro y Beatriz Cabezas. Nace en La Zarza, lugar cercano a Trujillo, donde está ubicada la casa paterna. El parto se produce en la noche. Su madre lo deposita en el hueco de una encina, desde donde es recogido por su propio abuelo, ignorante del parentesco. Se asombra al ver que una cabra lo alimenta. El niño crece junto a su abuelo y a su madre sin saber quiénes son sus progenitores, pero consciente de su bastardía. Doña Beatriz, pronta para casarse con otro consorte, le comunica a Francisquito la verdad de su nacimiento. Posteriormente, se presenta como soldado del rey, y ya en Trujillo, salva a su padre de una emboscada, quien acababa de casarse con doña Beatriz de Mendoza. Ambos se reconocen y Francisco tiene duros calificativos para el hombre que lo hizo bastardo. Entonces, expresa su decisión de ser hijo de sus propias obras, con la ayuda de su valentía y de los presagios y premoniciones que avalaron su nacimiento.¹²

Esta comedia de encargo de la familia Pizarro —envuelta en pleitos durante el primer tercio del siglo XVII para recuperar el título de marqueses¹³— tiene el triple objetivo de ayudarla a recuperar el título nobiliario, reivindicar el buen nombre de su fundador y recalcar la ayuda prestada durante más de una centuria a la monarquía hispánica. De ahí la especial importancia de la mención o presencia de monarcas en estas obras. Si bien en *Amazonas en las Indias* y en *La lealtad contra*

11 Miguel Zugasti, “El Inca Garcilaso, fuente de la *Trilogía de los Pizarro* de Tirso de Molina”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 85 (2017): 388.

12 Andrés Cáceres Milnes, “La *Trilogía de los Pizarros* de Tirso de Molina: la formación del héroe indiano”, en *Rebeldes y aventureros: del Viejo al Nuevo Mundo*, coord. por Hugo R. Cortés et al. (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2008), 41-42, <https://doi.org/10.31819/9783964560261-003>

13 Miguel Zugasti, “La imagen de Francisco Pizarro en el teatro áureo: Tirso, Vélez de Guevara, Calderón”, en *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro*, ed. por Ignacio Arellano (Kassel: Reichenberger, 1992), 131.

la envidia Tirso se limita a aludir en términos laudatorios a los soberanos Carlos V y Felipe II, en *Todo es dar en una cosa* sitúa sobre las tablas a Isabel la Católica y proyecta la imagen de una reina que evidencia una profunda preocupación por proteger y mantener sus dominios, administrar rectamente justicia y honrar a sus leales servidores.

Esta imagen de la soberana culmina con la entrada en escena de Isabel, pero se ha ido conformando de forma progresiva a lo largo de toda la comedia mediante alusiones a ella y a su esposo por parte de diversos personajes. Estas menciones las sitúa Tirso en contextos de visitas y entradas regias históricas en las que se despliega y pone en práctica la política ceremonial de los monarcas Trastámara, muy enfatizada durante el reinado de Isabel, debido a la necesaria legitimación de la soberana por sus dificultades de acceso al trono y por ser mujer, como también por las particularidades de la monarquía dual castellana: en Castilla hay dos reyes gobernando un solo reino, dado que la reina no es la mujer del rey, sino que la reina es el rey¹⁴.

Gran parte de la acción principal de *Todo es dar en una cosa* se sitúa en torno a los años 1479-1480, lo que no impide al dramaturgo dar por acaecidos hechos posteriores ni combinar en una sola escena anécdotas y sucesos de diferentes visitas y entradas regias de los soberanos católicos.

Alusión a una visita a Guadalupe de los Reyes Católicos

La primera mención a una visita regia de Isabel y Fernando en *Todo es dar en una cosa* se pone en boca del conquistador Hernando Cortés:

HERNANDO Tras sí me lleva el camino
 que Fernando y Isabel,
 reyes nuevos de Castilla,
 hacen a la maravilla
 de Guadalupe, y en él
 busco galas cortesanas. (Vv. 1820-1825)

14 Ana Isabel Carrasco Manchado, "Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía: las fuentes historiográficas", *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d'Études Hispaniques Médiévales*, n.º 1 (2006), <https://doi.org/10.4000/e-spania.308>

A través de esta breve alusión a la visita de los Reyes Católicos al santuario de la Virgen de Guadalupe (Cáceres), se reflejan dos interesantes realidades: por una parte, el acompañamiento y la participación en estos ceremoniales político-religiosos de hombres nobles, entre los que Tirso incluye a un futuro conquistador del Nuevo Mundo, en un claro afán de ensalzamiento de este tipo de figuras; por otra, la estrecha vinculación de los monarcas católicos con la divinidad: “Lo litúrgico constituía un ingrediente común de la mayor parte de las ceremonias políticas más relevantes”¹⁵.

De hecho, el Real Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, al que Isabel la Católica mantuvo los privilegios concedidos por su padre y sus antecesores¹⁶, y al que peregrinó en compañía de su esposo en al menos veinte ocasiones, es el punto de encuentro en 1479 entre los Reyes Católicos y una embajada de Luis XI, rey de Francia. La entrevista culmina con la ratificación de un tratado de paz mediante el cual el monarca francés reconoce a Isabel y Fernando como reyes de Castilla y León¹⁷. Este hecho histórico explica la expresión de Hernando Cortés en la pieza tirsiana: “Fernando y Isabel, / reyes nuevos de Castilla” (vv. 1821-1822).

No se puede obviar, asimismo, que la inserción por parte de Tirso de esta visita de los monarcas castellanos al santuario de Guadalupe refleja el peso histórico de este lugar en relación con dos hitos a los que el dramaturgo se referirá posteriormente. El primero es la culminación de la Reconquista con la victoria de los Reyes Católicos sobre el reino nazarí: el prior de Guadalupe es uno de los primeros en recibir una carta de la reina en la que le anuncia la gesta de la consecución de la tan deseada unidad de España; además, poco después de finalizada la guerra en Granada, los monarcas peregrinan a Guadalupe para agradecer a Dios por su victoria. El segundo hito es el descubrimiento del Nuevo Mundo: los reyes envían desde Guadalupe varias cartas en las que instan a que se entreguen a Colón las carabelas necesarias para iniciar su viaje¹⁸. A todo ello hay que sumar la profunda devoción que sentía el conquistador extremeño Hernán Cortés hacia la Virgen de

15 Nieto, “Ceremonia”, 68.

16 María de los Ángeles Sánchez Rubio, “Los Reyes Católicos y Trujillo: presencia documental en el Archivo Municipal de Trujillo”, *Ars et Sapientia*, n.º 13 (2004): 123.

17 Antonio Ramiro Chico, “La última visita de Fernando el Católico a Guadalupe, en el V Centenario de su muerte (1516-2016)”, *Revista de Estudios Extremeños* 72, n.º 3 (2016): 1744, https://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LXXII/2016/T.%20LXXII%20n.%203%202016%20sept.-dic/86828.pdf

18 Ramiro, “La última visita”, 1742.

Guadalupe¹⁹. No debe extrañar, por tanto, que Tirso convierta a este personaje en el informante de la visita de los soberanos al santuario cacereño.

Mención a la entrada en Trujillo de los soberanos católicos

Muy cerca de Guadalupe se encuentra Trujillo, lugar igualmente de enorme relevancia y visitado de forma muy frecuente por los Reyes Católicos²⁰. En la obra de Tirso hay dos menciones a la entrada de los soberanos en la villa de Trujillo. La primera la hace el pastor Carrizo, que pregunta a qué se debe tanta algarabía en la aldea trujillana. Es un paje el que le responde: los reyes van a hacer acto de entrada en la villa. Hernán Cortés, que participa en la conversación, asegura que también asistirá a esta ceremonia regia:

CARRIZO ¡Hola! ¿Qué gente
 es esta que va llegando?

Sale un paje

PAJE Los reyes en el lugar.
 Venid, vereislos pasar.

HERNANDO ¿Quién?

PAJE Isabel y Fernando,
 que han de entrar hoy en Trujillo.

HERNANDO No puedo dejar de vellos. (Vv. 2052b-2058)

Mediante esta referencia a la entrada en Trujillo de los Reyes Católicos, y más en concreto a través de la invitación del paje al pastor para que se acerque a ver a los monarcas castellanos, Tirso refleja la tendencia del siglo XV a planificar las prácticas ceremoniales en torno a la participación popular y para potenciar la idea de la ceremonia como espectáculo²¹.

19 Pilar Mogollón Cano-Cortés y Rafael López Guzmán, “La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur. Devoción e iconografía”, en *La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur. Arte e iconografía*, coord. por Rafael López Guzmán y Pilar Mogollón Cano-Cortés (Yuste: Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, 2019), 17.

20 Eugenio Escobar Prieto, “Los Reyes Católicos en Trujillo”, *Revista de Extremadura*, n.º 6 (1904).

21 Nieto, “Ceremonia”, 59.

La segunda mención a la entrada en Trujillo de los monarcas se pone en boca de Beatriz, madre de Pizarro:

BEATRIZ Gracias a Dios que los reyes
 el enojo han divertido
 de mi padre, que intentaba
 con mi llanto tu castigo.
 Su venida a nuestra aldea
 me permite darte aviso
 de misterios que no sabes
 mientras a verlos ha ido. (Vv. 2129-2136)

Se refuerza mediante estos versos la importancia que adquiere la ciudad en los actos de entrada de los soberanos, en los que participan los distintos estamentos del pueblo (desde el pastor hasta la nobleza):

El protagonismo de la ciudad se incrementa de forma relevante, [...] se busca generar esa imagen de visión integradora y pacífica del reino en torno al monarca y a sus cortesanos, mediante la participación del conjunto de la ciudad y, sobre todo, de las principales autoridades concejiles. Así, la ciudad ya no se limita a la función de escenario ceremonial, sino que sus habitantes pasan a convertirse en participantes multitudinarios, pero significativos de ella. De este modo, cada vez es un procedimiento ceremonial más común la simultánea celebración de ritos políticos cívicos para celebrar algún acontecimiento relevante para la monarquía.²²

La alusión de Tirso a la entrada de los soberanos católicos en Trujillo condensa esta doble intención de la práctica ceremonial monárquica —imagen integradora y pacífica del reino, y celebración de un rito político y cívico—, pues rememora el Tratado de Trujillo²³ firmado por Isabel en septiembre de 1479 para ratificar el acuerdo de paz alcanzado en Alcazobas entre los reinos de Castilla y Portugal, tras celebrarse las vistas de Alcántara. Así concluye la guerra de Sucesión castellana, conflicto bélico que comienza antes de la proclamación de Isabel como reina en Segovia en diciembre de 1474, pero que se convierte en guerra

22 Nieto, “Ceremonia”, 70.

23 “Tratado de paz de Trujillo”, 1479, Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, España, sección *Estado*, 2724, exp. 41.

oficial un año después, en 1475, cuando el ejército de Alfonso V de Portugal cruza la frontera y se adentra en tierras castellanas²⁴.

Ya en el acto tercero de la comedia, y con la excusa de la llegada de los monarcas a Trujillo, se presenta una extensa conversación (vv. 2465-2678) entre un pagador y un capitán que se mostrarán posteriormente envidiosos de Gonzalo Pizarro. En su diálogo, reflexionan sobre la recién concluida guerra de Sucesión castellana y sobre los esfuerzos bélicos de la monarquía hispánica contra el reino de Granada. Tirso va exponiendo en boca de estos personajes circunstancias y sucesos que caracterizan el reinado de Isabel y Fernando y que, en algunos casos, se proyectan en el presente del dramaturgo mercedario. Así sucede a través de estas palabras del pagador:

PAGADOR Son Castilla y Portugal
 en la nobleza y hazañas,
 puesto que competidoras
 y de sus armas señoras,
 honra de las dos Españas. (Vv. 2480-2484)

La acción dramática se sitúa justo después de la guerra lusocastellana, pero, en el momento de escritura de la comedia, Portugal y España son dos reinos unidos mediante la fórmula *aeque principaliter*: desde 1580, las dos Coronas mantienen sus leyes y privilegios²⁵. Por ello, Tirso ensalza al reino portugués, lo equipara “en la nobleza y hazañas” (v. 2481) al de Castilla y muestra la pena generada por los combates entre reinos cristianos en lugar de contra los infieles musulmanes:

PAGADOR Mientras ellas entre sí
 se destruyen, triunfa y crece
 el moro y se ensoberbece
 viéndonos andar ansí.
 Quitemos a esta Granada
 la corona que Ismael

24 María Isabel del Val Valdivieso, “El papel de la reina Isabel en la guerra de Sucesión castellana (1475-1479)”, *En la España Medieval*, n.º 46 (2023): 314, <https://doi.org/10.5209/elem.88023>

25 Matthias Gloël, “Las monarquías compuestas en la época moderna: concepto y ejemplos”, *Universum: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 29, n.º 2 (2014): 92, <https://www.redalyc.org/pdf/650/65032873007.pdf>

la puso; doña Isabel
y Fernando, sosegada
Castilla, pisen sus granos
y gocen de sus tesoros.
Conquistemos reinos moros
viviendo en paz los cristianos,
que es afrenta que un rincón
que solo al alarbe queda
en tanto años no pueda
limpiarle nuestra nación.
Barramos esta basura
que por setecientos años
a costa de tantos daños
y tantos peligros dura. (Vv. 2485-2504)

El pagador y el capitán continúan el diálogo recordando dos eficaces “escobas de fuego” (v. 2505) que poseen los soberanos: la Inquisición (vv. 2510-2511) y la Hermandad General (v. 2515b), fruto de reformas institucionales que surgen precisamente en el contexto de la guerra de Sucesión. Ambos personajes presentan con orgullo estos hitos: la solicitud por parte de los soberanos de la implantación de la Inquisición en Castilla, confirmada en 1478 mediante la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* de Sixto IV²⁶, y la fundación de la Hermandad General en 1476 para perseguir delitos de diversa índole.

Tirso contribuye así a la imagen mitificada de la monarquía hispánica, y especialmente de la reina católica como firme defensora de la fe y garante del mantenimiento del orden; no obstante, la decisión para la histórica Isabel de implantar en Castilla el Santo Oficio no es fácil, pues siempre ha contado con el apoyo de la minoría judía. A pesar de ello, el problema de los conversos se transforma en un punto de inestabilidad y crispación de tal magnitud que lleva a la soberana a convencerse de la necesidad del Santo Oficio²⁷. En relación con la

26 José Antonio Escudero López, “Los Reyes Católicos y el establecimiento de la Inquisición”, *Anuario de Estudios Atlánticos* 50, n.º 1 (2004): 363, <https://revistas.grancanaria.com/index.php/aea/article/view/846/846>

27 María Isabel del Val Valdivieso, “Isabel I de Castilla, la mujer tras la reina”, en *Isabel la Católica y la Evangelización de América. Simposio internacional*, ed. por Enrique Gómez Pérez y José Luis Rubio Willen (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 12.

Hermandad, se funda también, entre otros fines, para “limpiar la región [...] de partidarios de los portugueses”²⁸.

Estos portugueses alcanzan la paz con los castellanos tras ceder más que estos en los contratos establecidos entre ambos reinos, según el pagador tirsiano, que se dedica, entre los versos 2527 y 2678, a detallar al capitán tanto el contexto como los puntos ratificados en el Tratado de Trujillo que firma la soberana católica. Comienza por recordar la reciente victoria de los castellanos sobre los portugueses en Albuera, en 1479²⁹, presentada como una revancha por la derrota de Aljubarrota (1385), de nefastas consecuencias para Castilla.

El pagador sigue informando de la reciente muerte del rey Juan II de Aragón, padre de Fernando el Católico, lo que exige la partida de este hacia Navarra, y menciona la importante misión que debe asumir Isabel al convertirse en la encargada de tratar en solitario las cuestiones de paz con Portugal: “El cuidado / destas paces remitió / a nuestra Isabel, espanto / de los vivos, sol hermoso / cuyos generosos rayos / como dan luz a los buenos / ciegan y abrasan los malos” (vv. 2562-2568). Esta imagen de la reina combina la dimensión de obediencia de Isabel a su esposo con la capacidad de la soberana para asumir las responsabilidades políticas que le competen como reina propietaria y titular de Castilla.

Esta imagen se refuerza con los versos siguientes del pagador, que va informando al capitán sobre las históricas visitas que tuvieron lugar en el castillo de Alcántara entre Isabel y su tía Beatriz durante el 20 y el 22 de marzo de 1479. Se especifican a través de este personaje los cuatro campos de negociación que serán ratificados en el Tratado de Alcazobas. Los temas históricos que va desglosando Tirso en boca del pagador son los siguientes:

1. Los derechos de Juana de Trastámara (conocida como Juana la Beltraneja) y su destino personal: posible futuro matrimonio con el heredero de los Reyes Católicos —si este así lo desea cuando llegue a la edad pertinente— o entrada en religión, opción por la que se decanta Juana, que ingresa en el convento de Santa Clara de Coímbra. De esta forma lo recoge el pagador: “Pero que si no quisiere / pasar por estos contratos / el niño infante después / que llegue

28 José María Navarro Sainz, “Aproximación al estudio de la Hermandad General bajo los Reyes Católicos en Sevilla y su tierra (1477-1498)”, *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 33 (2006): 459, <https://doi.org/10.12795/hid.2006.i33.16>

29 Leandro Martínez Peñas y Manuela Fernández Rodríguez, *La guerra y el nacimiento del Estado moderno: consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos* (Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2014), 40.

a perfetos años, / la portuguesa corona / dé luego cien mil cruzados / a doña Juana, la cual / pueda, si gusta entre tanto, / en un monasterio ilustre / dar al mundo desengaños, / envidia a sus enemigos / y a sus pesares descanso” (vv. 2599-2610).

2. La normalización de las relaciones entre Castilla y Portugal tras un largo periodo de hostilidades. Esta regulación de la situación se apoya en dos pilares esenciales: primero, la renuncia de los tres reyes (Alfonso, Isabel y Fernando) a intitularse soberanos del otro reino; segundo, proyectando otro futuro matrimonio entre los primogénitos del rey portugués —Alfonso— y de los Reyes Católicos —Isabel—, que quedarán bajo la vigilancia de la duquesa Beatriz en el castillo de Moura para garantizar el cumplimiento de lo pactado. Tirso aprovecha este punto para ensalzar a través del pagador la belleza física de Isabel y de su primogénita: “Y el clavel del mejor mayo / que vio la naturaleza, / la infanta digo, retrato / en la hermosura y el nombre / de nuestra reina” (vv. 2630-2634).
3. El perdón a los partidarios castellanos del monarca portugués Alfonso V. El pagador asegura “que a rebeldes de Castilla / se les cierre puerta y paso / para ampararse en su reino / contra el nuestro conspirando” (vv. 2611-2614), pues se acuerda una amnistía general a todos los nobles castellanos que hubieran apoyado la causa de Juana de Trastámara³⁰. Esta idea sobre la virtud de la clemencia se ajusta a la imagen que en vida procuraron proyectar los Reyes Católicos³¹.
4. Finalmente, la regulación de las navegaciones por la costa africana, como refleja el pagador tirsiano: “Y que toda la conquista / que margena el océano / por las africanas costas / quede eternamente a cargo / de las quinas portuguesas, / sin que por sucesos varios / que intente el tiempo Castilla / tenga derecho a estorbarlo” (vv. 2615-2622). Estas palabras del pagador anticipan las que pronuncia Pizarro prácticamente como cierre de la comedia al pronosticar el descubrimiento y la conquista de un nuevo orbe que entregará a la reina

30 William Hickling Prescott, *Historia del reinado de Fernando e Isabel, los Reyes Católicos* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007), 112, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-reinado-de-fernando-e-isabel-los-reyes-catolicos--0/>

31 Teresa Jiménez Calvente, “Fernando el Católico ante la muerte: el atentado de Barcelona y sus relatos”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 26 (2017): 115-116, <https://doi.org/10.15581/007.26.107-140>

Isabel. Se ajusta todo ello a la visión que se tiene de este Tratado de Alcazobas, considerado antecedente directo del Tratado de Tordesillas de 1494³².

El pagador, tras desgranar los puntos ratificados por Isabel en el Tratado de Trujillo, lanza una amarga y envidiosa queja contra Gonzalo Pizarro y, en un momento dado, rememora el cerco de Zamora durante la reciente guerra de Sucesión: “Cuando venció en Zamora / nuestro campo al portugués” (vv. 2746-2747). A este episodio tan relevante de la contienda bélica se refiere también versos después Pizarro:

PIZARRO La reina nuestra señora
 me dió el cargo que consigo
 siendo ella misma testigo
 en el cerco de Zamora;
 que mi capitán rendido
 y perdida su bandera,
 paje de jineta era,
 pero aunque paje, atrevido.
 No con mujeres cual vos,
 pues fiado en la fortuna
 volví, si perdimos una,
 a su presencia con dos.
 Alférez entonces me hizo
 sin suplicárselo yo.
 La bandera que me dio
 de trece años la autorizo. (Vv. 3055-3070)

La introducción por parte del mercedario de esta referencia a la batalla de Zamora reviste un especial interés por dos motivos esenciales. En primer lugar, porque los combates y los asedios en esta ciudad y en la de Toro, según recogen

32 Rafael Vidal Delgado, “Todo al margen de la gesta de la vuelta al mundo, pero necesario para poder darla”, *extoikos*, n.º 3 (2020): 32, <http://www.extoikos.es/nespecial3/pdf/07.pdf>

cronistas como Bernáldez³³ y Del Pulgar³⁴, tienen gran peso en el devenir de la guerra de Sucesión, dado que contribuyen al desmoronamiento definitivo de la causa juanista y al impulso definitivo de la isabelina³⁵. En segundo lugar, porque la reina tuvo intervenciones históricas relevantes en estos episodios bélicos: “Estando en el cerco de la fortaleza de Toro, se dirigió a la ciudad de Zamora solicitando el envío de tropas de refuerzo, necesarias en el ataque a la fortaleza”³⁶. Tirso, mediante estas alusiones a la soberana, va aproximando al espectador al clímax de la imagen de Isabel que desea proyectar en esta comedia: la de una figura aguerrida, valiente y justa, capaz de tomar acertadas decisiones político-militares.

El último rasgo con el que adorna el dramaturgo a la soberana antes de su entrada en escena es el de la religiosidad máxima, esto es, la santidad: “Ella es santa y él [Fernando] es sabio”, afirma Pizarro (v. 3101). Los Reyes Católicos comparten virtudes, pero el énfasis de determinadas cualidades en cada uno de ellos permite reforzar la imagen de complementariedad entre ambos: la inteligencia y la sagacidad se subrayan en Fernando; el celo religioso y la piedad, en Isabel. Estos rasgos tienen su razón de ser en una atmósfera cortesana, en las postrimerías del siglo XV en Castilla, caracterizada por su religiosidad, cultura, inteligencia y dignidad³⁷.

Entrada en Trujillo de Isabel la Católica

Como se ha visto en las alusiones de los personajes a las visitas y las entradas de Isabel junto con Fernando a Guadalupe y a Trujillo, y en sintonía con los cronistas de la época, la soberana católica arranca aclamaciones y despierta el concurso popular al franquear las puertas de las ciudades de su reino. Todo ello se debe a una compleja maquinaria ceremonial impulsada por Isabel en la que adquieren un

33 Andrés Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. por Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo y Arroquia (Madrid: Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, 1962).

34 Hernando del Pulgar, *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón* (Valencia: Benito Monfort, 1780).

35 María del Pilar Rábade Obradó, “Una reina en la retaguardia: las intervenciones pacificadoras de Isabel la Católica en la guerra de sucesión”, *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d’Études Hispaniques Médiévales*, n.º 20 (2015), <https://doi.org/10.4000/e-spania.333>

36 Del Val, “El papel”, 320.

37 Bertha Bilbao Richter, “Isabel, madre de América: lo recibido y aportado en la Iglesia y la cultura”, en *Isabel la Católica y la Evangelización de América. Simposio internacional*, ed. por Enrique Gómez Pérez y José Luis Rubio Willen (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 36.

gran peso los atributos de poder: el manto, el cetro, la espada o estoque ceremonial, el bastón de mando y la corona³⁸.

Si bien en la acotación al verso 3379 no se explicita ningún atributo de poder (“Suenan cajas; soldados, detrás la reina doña Isabel; sale también Hernando Cortés”), el personaje del monarca —rey o reina— suele aparecer siempre en escena con corona y cetro para ser rápidamente identificado por los espectadores. En esta ocasión, Tirso muestra a la soberana acompañada de soldados que tocan cajas, esto es, tambores de guerra. Con esta imagen, por una parte, se evidencia el contexto de lucha en el que se desarrolla la acción principal —la recién finalizada guerra de Sucesión y el inicio de la campaña de Granada—; por otra, se refuerza la postura activa de Isabel en estas contiendas bélicas, en las que Trujillo ocupa un lugar relevante: “Isabel, apoyada por un cuerpo de ejército de tropas regulares y por un destacamento de la Santa Hermandad, se situó en Trujillo, como centro de sus operaciones, para de esta manera poder actuar en cualquier punto del conflicto con gran facilidad”³⁹.

La intervención de la reina confirma el carácter guerrero que Tirso le ha ido atribuyendo a lo largo de la comedia:

REINA Vuélvase a alistar la gente
que de la guerra pasada
se despidió. Esta Granada
nuestras armas acreciente. (Vv. 3379-3382)

Esta exhortación de la soberana a los extremeños, más concretamente a los trujillanos, tiene su base histórica, pues estos súbditos cumplen una importante misión de contención durante la guerra de Sucesión: “Tampoco habían olvidado los Reyes el eficaz apoyo que recibieran de los extremeños en los primeros días de su reinado, conteniendo en la frontera a los portugueses, mientras ellos los aniquilaban en los campos de Zamora y Toro”⁴⁰. Asimismo, atienden sin demora las solicitudes de ayuda durante la contienda para alzarse con el reino nazarí: “Trujillo

38 Ana Isabel Carrasco Manchado, “Símbolos y ritos: el conflicto como representación”, en *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*, coord. por José Manuel Nieto Soria (Madrid: Sílex, 2006).

39 Prescott, *Historia del reinado de Fernando e Isabel*, 111.

40 Escobar, “Los Reyes Católicos en Trujillo”, 484.

estuvo presente con un contingente importante de hombres para ayudar a los Reyes en la guerra de Andalucía”⁴¹.

Durante el resto de su parlamento, la reina confirma dos hitos de su reinado ya apuntados por el pagador y el capitán —la Inquisición y la Hermandad General (“Contra el hereje fundé / la divina Inquisición, / la Hermandad contra el ladrón” [vv. 3387-3389])— y añade otros de enorme importancia, presentándose como su responsable y ejecutora:

1. La expulsión de los judíos: “Los judíos desterré” (v. 3390). Tirso, a pesar de situar la acción de la obra en torno a los años 1479-1480, se permite licencias temporales como esta, en la que alude al destierro de los judíos de Castilla en 1492. No se puede obviar, sin embargo, que ya ha habido una expulsión previa de judíos que también podía estar en la mente de Tirso: “En 1483 los Reyes Católicos decretaron la salida de los judíos residentes en Andalucía —de la diócesis de Sevilla y Córdoba primero, más tarde de los obispados de Cádiz y Jaén—”⁴².
2. La expulsión de los moros: “Quien desterró al talmudista / destierre también al moro. / La fe del bautismo dé / a España su integridad” (vv. 3393-3396). Tras el establecimiento del Santo Oficio y la expulsión de los judíos, queda todavía por solventar un significativo problema que impide la unidad religiosa de la monarquía hispánica: la supervivencia del islam en Granada y en el Levante. Por ello, la reina Isabel pronostica el destierro de los moros, que se hará efectivo a través de la pragmática de 1502. En ella, se obliga a los moros que quieran permanecer en España a recibir el bautismo.
3. La fundación de Santa Fe y campaña de Granada: “Fundarela una ciudad / que se llame Santa Fe / [...] / ganó mi esposo al Alhama, / a Baza cercar procura. / Yo he de asistir en persona / hasta ver esta Granada / que de cruces coronada / es timbre de mi corona. / ¡Al arma, pues, extremeños!” (vv. 3397-3398 y vv. 3401-3407). En 1491, los Reyes Católicos se preparan para un largo asedio a la ciudad de Granada, instalando un campamento a 11 kilómetros de esta ciudad. Al incendiarse, deciden fundar en el lugar una ciudad llamada Santa Fe⁴³.

41 José Antonio Ramos Rubio, “Los Reyes Católicos en Trujillo de Extremadura”, *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, n.º 55 (2005), 143.

42 José Enrique López de Coca Castañer, “Sobre los judíos del obispado de Málaga (1485-1492)”, *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 40 (2013): 154, <https://doi.org/10.12795/hid.2013.i40.05>

43 Juan Antonio Álvarez Jiménez, “La toma de Granada por el Gran Capitán”, *Ejército de Tierra Español*, n.º 896 (2015), 75, https://ejercito.defensa.gob.es/Galerias/multimedia/revista-ejercito/2015/Revista_Ejercito_noviembre_896.pdf

Este hecho es punto culminante de otros sucesos relevantes en el contexto de la campaña de Granada que menciona la reina Isabel: la victoria sobre Alhama en 1482 y el anticipo de la rendición de Baza en 1489, precisamente luego de una visita de los soberanos a Guadalupe⁴⁴.

Tras este parlamento de la reina, Tirso introduce una escena festiva en la que intervienen gentes del pueblo —pastor, serrana y labradores— que, cantando y ensalzando la belleza de la reina (“Por esta calle que voy / por estotra doy la vuelta. / No hay zagala que tenga la cara / tan hermosa como la reina” [vv. 3423-3426]), se dirigen a conversar con la soberana. Se trata de un reflejo histórico de la costumbre de Isabel de recibir en audiencia al pueblo para escuchar sus quejas y peticiones⁴⁵. Asimismo, se presenta a la soberana, de acuerdo al código teatral del XVII, ejerciendo la función de juez, pues la serrana Pulida implora el perdón para Francisco Pizarro, del que fue nodriza, por haber castigado este con dureza los abusos de la soldadesca. Esta situación teatralizada por Tirso desde una perspectiva cómica —incluso burlesca⁴⁶— tiene su fundamento histórico, pues en las últimas décadas del siglo XV la Corona de Castilla padece una fuerte situación de anarquía⁴⁷.

El contexto risible de este juicio, que la reina solventa con cercanía, sencillez y rapidez al dirigirse a la pastora Pulida —“Al que a vos mal os hiciere / tendré yo por enemigo. / Muy justo fue ese castigo” (vv. 3501-3503), “guárdeos Dios, / gusto me ha dado infinito” (vv. 3509b-3510) y “yo le perdono por vos” (v. 3512) —, contrasta con la gravedad del siguiente pleito: la acusación contra los Pizarro (Gonzalo y Francisco) de haber asesinado al pagador y al capitán. Tres son los rasgos fundamentales atribuidos a Isabel a través de su intervención:

1. El deseo de informarse sobre la verdad de lo sucedido, evitando fomentar las envidias y poniendo en entredicho a los intrigantes que acusan a vasallos que se han caracterizado por su nobleza y lealtad: “¿Don Gonzalo? Dudo yo /

44 Ramiro, “La última visita”, 1744-1745.

45 Rábade Obradó, “Una reina”; François Foronda, “Las audiencias públicas de la reina Isabel en Sevilla, 1477. ¿La resorción administrativa de un improbable ritual de gobierno?”, en *Gobernar en tiempos de crisis: las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico: 1250-1808*, coord. por José Manuel Nieto Soria y María Victoria López-Cordón Cortezo (Madrid: Sílex, 2008).

46 Alfredo Hermenegildo, “Funciones dramáticas del personaje ancilar: *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina”, *Criticón*, n.º 60 (1994): 91-92.

47 Regina Polo Martín, “Isabel la Católica. Cáceres y Trujillo”, *Initium. Revista Catalana d’Historia del Dret*, n.º 10 (2005): 250.

- que sin causa se atreviese / a cosa que desdijese / de la sangre que heredó” (vv. 3521-3524) y “Averigüe yo haber sido / como decís” (vv. 3635-3636).
2. El respeto hacia sus súbditos, a los que trata con un exquisito respeto: “No os dé congoja. / Vuestras guardas serán / mis monteros de Espinosa” (vv. 3640-3642). Estos monteros de Espinosa son los guardias más cercanos de los monarcas y los que se encargan de vigilar la cámara real.
 3. La preocupación por administrar justicia —“Venido / he yo a castigar excesos. / Vaya mi guarda por ellos” (vv. 3543b-3545)—, sin olvidar la virtud mencionada más arriba, la clemencia, que debe caracterizar, junto con la justicia, a todo buen gobernante: “Y, cerca de mi persona, / haré, guardándoos justicia, / más alarde de piadosa” (vv. 3644-3646).

Ante este despliegue de excelente ejercicio gubernamental de la soberana, Francisco Pizarro la ensalza como Semíramis, reina legendaria a la que se le atribuye, en este caso, un valor positivo —ardor guerrero y capacidad política—, y le promete “no menos que un orbe nuevo” (v. 3671), anticipando así el arrojado joven las resonancias de la gran gesta del descubrimiento del Nuevo Mundo, que quedará anexionado durante siglos al reino de Isabel I de Castilla.

Conclusiones

El ascenso al trono de Isabel tras vencer en la guerra de Sucesión contra Portugal pone fin a los enquistados conflictos internos que han marcado a la sociedad castellana durante gran parte del periodo bajomedieval. Se inaugura con ella una nueva idea de monarquía de carácter cristiano que ensalza la religión católica como la principal razón de Estado⁴⁸.

En este proceso, la guerra de Granada desempeña una función esencial al presentarse como evidencia del compromiso asumido por Isabel y Fernando con los valores cristianos. Asimismo, permite proyectar a Isabel en este contexto bélico como una auténtica *virgo bellatrix* que lucha por expulsar a los musulmanes y defender a los cristianos⁴⁹.

48 José Fernando Tinoco Díaz, “El recuerdo de la guerra de Granada (1482-1492) en la crónica peninsular del siglo XVI”, *Chronica Nova*, n.º 46 (2020): 381-382, <https://doi.org/10.30827/cnova.v0i46.7202>

49 Jiménez, “Fernando el Católico”, 114.

Junto con las crónicas, también el teatro contribuye a difundir esta imagen de la reina Isabel como mujer guerrera y heroica cuando las circunstancias así lo exigen: se acude a la virilización⁵⁰ de la soberana, esto es, a la atribución de virtudes políticas, como la prudencia, la valentía o la sensatez —asociadas comúnmente a los varones—, cuando es necesario legitimarla para el ejercicio del poder⁵¹.

Esta presentación de Isabel como mujer varonil no supone impedimento alguno para reflejar igualmente sus atributos asociados de forma habitual a la femineidad, como son la discreción, la piedad o la belleza física:

La castidad, humildad, devoción, religiosidad, obediencia, pero también la inteligencia, el tesón y la astucia, conforman el ideal de reina perfecta: capaz de ser ejemplo de mujer y a la vez de soberana. La imagen de Isabel la Católica se sitúa en un equilibrio perfecto.⁵²

Esta armonía se muestra claramente en la obra tirsiana: por una parte, a través de la visita de la hermosa reina a un espacio devocional —el santuario de Guadalupe—, con la que se lanza un mensaje tanto religioso como político por la importancia de este templo en la historia de España; por otra, mediante la festiva entrada en Trujillo —villa isabelina de donde es oriundo el héroe alabado—, concebida como acto de ensalzamiento de poder, expresión celebratoria de una victoria militar y exaltación bélica contra el infiel.

El empleo de Isabel por parte de Tirso permite recordar los beneficios obtenidos por la monarquía gracias a figuras de la talla de los conquistadores Cortés y Pizarro. Asimismo, la figura de la soberana, como germen del gran imperio hispánico católico, permite reivindicar, en un periodo de crisis incipiente, a la nación española y a quienes han contribuido a ella a lo largo de los siglos.

50 Diana Pelaz Flores, “‘Con ánimo viril’. Expresiones de una femineidad plural a través de la figura de la reina en la historiografía castellana (ca. 1252-1474)”, *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d’Études Hispaniques Médiévales*, n.º 42 (2022), <https://doi.org/10.4000/e-spania.44464>

51 José Manuel Nieto Soria, “Ser reina: un sujeto de reflexión en el entorno historiográfico de Isabel la Católica”, *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d’Études Hispaniques Médiévales*, n.º 1 (2006), <https://doi.org/10.4000/e-spania.327>

52 Agatha Ortega Cera, “La figura de Isabel I a través de las obras históricas y literarias coetáneas del reinado: una aproximación historiográfica”, *Chronica Nova*, n.º 30 (2003-2004): 577, <https://doi.org/10.30827/cn.v0i30.1903>

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid – España.

Sección Estado.

B. Impresos

Bernáldez, Andrés. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos.* Edición de Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo y Arroquia. Madrid: Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, 1962.

Del Pulgar, Hernando. *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón.* Valencia: Benito Monfort, 1780.

Prescott, William Hickling. *Historia del reinado de Fernando e Isabel, los Reyes Católicos.* Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-reinado-de-fernando-e-isabel-los-reyes-catolicos--0/>

Tirso de Molina. *Todo es dar en una cosa.* Edición de Miguel Zugasti. Kassel: Reichenberger, 1993.

II. Fuentes secundarias

Álvarez Jiménez, Juan Antonio. “La toma de Granada por el Gran Capitán”. *Ejército de Tierra Español*, n.º 896 (2015): 70-76. https://ejercito.defensa.gob.es/Galerias/multi-media/revista-ejercito/2015/Revista_Ejercito_noviembre_896.pdf

Bilbao Richter, Bertha. “Isabel, madre de América: lo recibido y aportado en la Iglesia y la cultura”. En *Isabel la Católica y la Evangelización de América. Simposio internacional*, editado por Enrique Gómez Pérez y José Luis Rubio Willen, 29-44. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2020.

Bravo Arriaga, María Dolores. “Protagonismo real y dramático de los Reyes Católicos, en especial de Isabel I”. En *Isabel La Católica y la política: ponencias presentadas al I Simposio sobre el Reinado de Isabel La Católica*, editado por Julio Valdeón Baroque, 407-421. Madrid: Ámbito, 2001.

- Cáceres Milnes, Andrés.** “La *Trilogía de los Pizarros* de Tirso de Molina: la formación del héroe indiano”. En *Rebeldes y aventureros: del Viejo al Nuevo Mundo*, coordinado por Hugo R. Cortés, Eduardo Godoy Gallardo y Mariela Insúa Cereceda, 37-53. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008. <https://doi.org/10.31819/9783964560261-003>
- Cañas Gálvez, Francisco de Paula.** “Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330- 1472)”. *Hispania Sacra* 64, n.º 130 (2012): 427-447. <https://doi.org/10.3989/hs.2012.013>
- Carrasco Manchado, Ana Isabel.** “Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía: las fuentes historiográficas”. *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d'Études Hispaniques Médiévales*, n.º 1 (2006). <https://doi.org/10.4000/e-spania.308>
- Carrasco Manchado, Ana Isabel.** “Símbolos y ritos: el conflicto como representación”. En *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*, coordinado por José Manuel Nieto Soria, 489-546. Madrid: Sílex, 2006.
- Del Val Valdivieso, María Isabel.** “Isabel I de Castilla, la mujer tras la reina”. En *Isabel la Católica y la Evangelización de América. Simposio internacional*, editado por Enrique Gómez Pérez y José Luis Rubio Willen, 9-27. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2020.
- Del Val Valdivieso, María Isabel.** “El papel de la reina Isabel en la guerra de Sucesión castellana (1475-1479)”. *En la España Medieval*, n.º 46 (2023): 313-333. <https://doi.org/10.5209/elem.88023>
- Escobar Prieto, Eugenio.** “Los Reyes Católicos en Trujillo”. *Revista de Extremadura*, n.º 6 (1904): 483-499.
- Escudero López, José Antonio.** “Los Reyes Católicos y el establecimiento de la Inquisición”. *Anuario de Estudios Atlánticos* 50, n.º 1 (2004): 357-393. <https://revistas.gran-canaria.com/index.php/aea/article/view/846/846>
- Foronda, François.** “Las audiencias públicas de la reina Isabel en Sevilla, 1477. ¿La resorción administrativa de un improbable ritual de gobierno?”. En *Gobernar en tiempos de crisis: las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico: 1250-1808*, coordinado por José Manuel Nieto Soria y María Victoria López-Cordón Cortezo, 133-171. Madrid: Sílex, 2008.
- Gloël, Matthias.** “Las monarquías compuestas en la época moderna: concepto y ejemplos”. *Universum: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 29, n.º 2 (2014): 83-97. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762014000200007>
- Hermenegildo, Alfredo.** “Funciones dramáticas del personaje ancilar: *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina”. *Criticón*, n.º 60 (1994): 77-92.

- Jiménez Calvente, Teresa.** “Fernando el Católico ante la muerte: el atentado de Barcelona y sus relatores”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 26 (2017): 107-140. <https://doi.org/10.15581/007.26.107-140>
- López de Coca Castañer, José Enrique.** “Sobre los judíos del obispado de Málaga (1485-1492)”. *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 40 (2013): 153-177. <https://doi.org/10.12795/hid.2013.i40.05>
- Martínez Peñas, Leandro y Manuela Fernández Rodríguez.** *La guerra y el nacimiento del Estado moderno: consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos*. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2014.
- Mogollón Cano-Cortés, Pilar y Rafael López Guzmán.** “La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur. Devoción e iconografía”. En *La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur. Arte e iconografía*, coordinado por Rafael López Guzmán y Pilar Mogollón Cano-Cortés, 11-58. Yuste: Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, 2019.
- Navarro Sainz, José María.** “Aproximación al estudio de la Hermandad General bajo los Reyes Católicos en Sevilla y su tierra (1477-1498)”. *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 33 (2006): 457-485. <https://doi.org/10.12795/hid.2006.i33.16>
- N’Gom Pedrosa, Jimmy Noah.** “Las entradas reales en Sevilla durante la Baja Edad Media. Una aproximación a partir de las fuentes cronísticas”. *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 50 (2023): 331-360. <https://doi.org/10.12795/hid.2023.i50>
- Nieto Soria, José Manuel.** “Ideología y representación del poder regio en la Castilla de fines del siglo XV”. *Estudios de Historia de España*, n.º 8 (2006): 133-162. <https://revistas.uca.edu.ar/index.php/EHE/article/view/349/351>
- Nieto Soria, José Manuel.** “Ser reina: un sujeto de reflexión en el entorno historiográfico de Isabel la Católica”. *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d’Études Hispaniques Médiévales*, n.º 1 (2006). <https://doi.org/10.4000/e-spania.327>
- Nieto Soria, José Manuel.** “Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastámara de Castilla”. *Cuadernos del Cemyr*, n.º 17 (2009): 51-72. https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13799/CC_17_%282009%29_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Ortega Cera, Agatha.** “La figura de Isabel I a través de las obras históricas y literarias coetáneas del reinado: una aproximación historiográfica”. *Chronica Nova*, n.º 30 (2003-2004): 557-593. <https://doi.org/10.30827/cn.v0i30.1903>
- Pelaz Flores, Diana.** ““Con ánimo viril”. Expresiones de una feminidad plural a través de la figura de la reina en la historiografía castellana (ca. 1252-1474)”. *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d’Études Hispaniques Médiévales*, n.º 42 (2022). <https://doi.org/10.4000/e-spania.44464>

- Polo Martín, Regina.** “Isabel la Católica. Cáceres y Trujillo”. *Initium. Revista Catalana d’Historia del Dret*, n.º 10 (2005): 247-276.
- Porrinas, David, ed.** *¿Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*. Madrid: Desperta Ferro, 2024.
- Rábade Obradó, María del Pilar.** “Una reina en la retaguardia: las intervenciones pacificadoras de Isabel la Católica en la guerra de Sucesión”. *E-Spania: Revue Interdisciplinaire d’Études Hispaniques Médiévales*, n.º 20 (2015). <https://doi.org/10.4000/e-spania.333>
- Ramiro Chico, Antonio.** “La última visita de Fernando el Católico a Guadalupe, en el V Centenario de su muerte (1516-2016)”. *Revista de Estudios Extremeños* 72, n.º 3 (2016): 1739-1752. https://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LXXII/2016/T.%20LXXII%20n.%203%202016%20sept.-dic/86828.pdf
- Ramos Rubio, José Antonio.** “Los Reyes Católicos en Trujillo de Extremadura”. *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, n.º 55 (2005): 139-148.
- Ramos Rubio, José Antonio.** “Procesiones en Trujillo entre los siglos XVI y XVIII según los procesionarios”. *Tabularium Edit* 1, n.º 10 (2023): 298-323. <https://www.calameo.com/read/00504486377e5482efa7e?trackersource=library>
- Salazar Baena, Verónica.** “El cuerpo del rey: poder y legitimación en la monarquía hispánica”. *Fronteras de la Historia* 22, n.º 2 (2017): 140-168. <https://doi.org/10.22380/20274688.109>
- Sánchez Rubio, María de los Ángeles.** “Los Reyes Católicos y Trujillo: presencia documental en el Archivo Municipal de Trujillo”. *Ars et Sapientia*, n.º 13 (2004): 121-141.
- Tinoco Díaz, José Fernando.** “El recuerdo de la guerra de Granada (1482-1492) en la cronística peninsular del siglo XVI”. *Chronica Nova*, n.º 46 (2020): 381-406. <https://doi.org/10.30827/cnova.v0i46.7202>
- Vidal Delgado, Rafael.** “Todo al margen de la gesta de la vuelta al mundo, pero necesario para poder darla”. *extoikos*, n.º 3 (2020): 31-39. <https://www.extoikos.es/nespecial3/pdf/07.pdf>
- Zugasti, Miguel.** “La imagen de Francisco Pizarro en el teatro áureo: Tirso, Vélez de Guevara, Calderón”. En *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro*, editado por Ignacio Arellano, 127-144. Kassel: Reichenberger, 1992.
- Zugasti, Miguel.** *Estudio crítico de la Trilogía de los Pizarros de Tirso de Molina*. Kassel: Reichenberger, 1993.
- Zugasti, Miguel.** “El Inca Garcilaso, fuente de la *Trilogía de los Pizarro* de Tirso de Molina”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 85 (2017): 379-406.

Artículos

.....

Sección general

En el umbral de la “muy cruda guerra”: resistencia indígena en las cartas de la conquista de Chile (1545-1552)¹

*At the Threshold of a “Very Harsh War”: Indigenous Resistance
in the Letters of the Conquest of Chile (1545-1552)*

*No limiar da “muito crua guerra”: resistência indígena
nas cartas da conquista do Chile (1545-1552)*

DOI: 10.22380/20274688.2745

Recibido: 11 de enero del 2024 • Aprobado: 12 de marzo del 2024



Eric Francisco Salazar Lisboa²

Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca
esalazar@utalca.cl • <https://orcid.org/0000-0003-0618-7657>

Resumen

La conquista de Chile no estuvo exenta de dificultades; por el contrario, la resistencia indígena tensionó la dominación desde el arribo de Pedro de Valdivia en 1540. En este sentido, sus cartas revelan la ambivalencia desde la cual se gestó el asentamiento, puesto que narran las adversidades que debieron sortear los peninsulares en el territorio. Con esta premisa, el artículo examina las acciones de resistencia y sus consecuencias en el escenario de la conquista de Chile. La hipótesis plantea que estas secuencias son fundamentales dentro del aparato retórico e ideológico de Valdivia, pues constituyen un artificio para exaltar sus cualidades y las de sus hombres, en función del enfrentamiento con un enemigo formidable. Solo al final de la exposición, el conquistador encuentra un modo efectivo de desdibujar este pasado complejo, presentando la empresa de un modo exitoso ante el monarca y las demás autoridades.

Palabras clave: Pedro de Valdivia, conquista de Chile, cartas, resistencia, indígenas

1 Este artículo fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile, Fondecyt, de Postdoctorado n.º 3240629, del cual el autor es investigador responsable.

2 Doctor en Literatura, investigador postdoctoral (ANID) en el Instituto de Estudios Humanísticos Juan Ignacio Molina, Universidad de Talca (Chile).

Abstract

The conquest of Chile was not devoid of challenges; on the contrary, indigenous resistance strained dominance from the arrival of Pedro de Valdivia in 1540. In this regard, his letters reveal the ambivalence from which the settlement was established, recounting the adversities the Spaniards had to overcome in the territory. Under this premise, the article examines indigenous resistance actions and their consequences in the scenario of the Chilean conquest. The hypothesis suggests that these sequences are crucial within Valdivia's rhetorical and ideological apparatus, as they constitute a device to exalt his qualities and those of his men in the face of formidable enemies. Only towards the end of the exposition does the conquistador find an effective way to blur this past, presenting the enterprise as a success before the monarch and other authorities.

Keywords: Pedro de Valdivia, Conquest of Chile, letters, resistance, indigenous

Resumo

A conquista do Chile não esteve isenta de dificuldades; pelo contrário, a resistência indígena tensionou a dominação desde a chegada de Pedro de Valdivia em 1540. Nesse sentido, suas cartas revelam a ambivalência a partir da qual se deu o assentamento, pois narram as adversidades que os peninsulares tiveram que superar no território. Sob esta premissa, o artigo examina as ações de resistência e suas consequências no cenário da conquista do Chile. A hipótese é que essas sequências são fundamentais dentro do aparato retórico e ideológico de Valdivia, desde que constituem um artifício para exaltar suas qualidades e as de seus homens, em função do confronto com um inimigo formidável. Somente no final da exposição o conquistador encontra uma maneira eficaz de deturpar esse passado complexo, apresentando a empresa como bem-sucedida perante o monarca e as demais autoridades.

Palavras-chave: Pedro de Valdivia, conquista do Chile, cartas, resistência, indígenas

Preliminares

Las cartas de Pedro de Valdivia constituyen un testimonio valioso para la comprensión del periodo temprano de la Conquista de Chile (1540-1553). En términos estructurales, siguen los mismos cruces genéricos establecidos por Hernán Cortés en su correspondencia y que son identificados por Beatriz Aracil: la epístola como eje organizativo del discurso; el marco conceptual de la escritura legal, que compromete la veracidad del relato; y el género historiográfico, por cuanto se ofrece una interpretación de hechos que se consideran trascendentales³. Como

3 Beatriz Aracil, "Hernán Cortés y sus cronistas: la última conquista del héroe", *Atenea*, n.º 499 (2009): 63, https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622009000100004

resultado de esta condición, el encasillamiento del corpus en tipologías textuales rígidas implica desconocer su naturaleza compleja, conclusión que ha sido advertida por varios autores para tensionar los postulados de José Toribio Medina, quien clasificó todas estas cartas como relaciones⁴.

Mario Orellana sostiene que estas misivas deben ser alrededor de cuarenta, a pesar de que en la actualidad solo se conservan doce⁵. En cuanto a su historia o noticia bibliográfica, la carta I, escrita en Santiago el 20 de agosto de 1545 y dirigida a Gonzalo Pizarro, apareció en 1925 en el catálogo de la librería Maggs Brothers y fue puesta en circulación por José Toribio Medina en la *Revista Chilena* en 1928. La carta II, escrita en La Serena el 4 de septiembre de 1545 y dirigida a Carlos V, formó parte de la *Historia del Nuevo Mundo* (1780) de Juan Bautista Muñoz. La carta III, suscrita en La Serena el 4 de septiembre de 1545⁶ y enviada a Hernando Pizarro, formó parte del tomo 49 de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (1866) del marqués de Miraflores y Miguel Salvá. La carta IV, escrita en La Serena el 5 de septiembre de 1545 y dirigida a Carlos V, apareció en el tomo 8 de la *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile* (1896) de Medina. La carta V, escrita en Santiago el 9 de agosto de 1546 y dirigida a Gonzalo Pizarro, fue identificada por Julio Olavarría en la Huntington Library y su publicación estuvo a cargo de Miguel Rojas Mix en su edición del epistolario (1991).

-
- 4 Mario Ferreccio, “El epistolario cronístico valdiviano y el *scriptorium* de conquista”, en *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, ed. por Miguel Rojas Mix (Barcelona: Andrés Bello; Lumen, 1991), 39; Cedomil Goic, “Retórica y representación: la carta VIII de Pedro de Valdivia”, *Nuevo Texto Crítico* 5, n.º 9-10 (1992): 21, <https://muse.jhu.edu/article/491300/summary>; Lucía Invernizzi, “La probanza de servicios y méritos en las cartas de Pedro de Valdivia o el valor de los trabajos de la guerra y los trabajos de la hambre”, en *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, ed. por Miguel Rojas Mix (Barcelona: Andrés Bello; Lumen, 1991), 250; Rodolfo Oroz, “En torno al léxico de Pedro de Valdivia, conquistador de Chile. Contribución a la cronología del español hispanoamericano”, *Boletín de Filología*, n.º 31 (1981): 223, <https://boletinfilologia.uchile.cl/index.php/BDF/article/view/46561>; Ezequiel Pérez, “Territorios del discurso. Representaciones del Reino de Chile en Pedro de Valdivia y Jerónimo de Vivar (1545-1558)”, *Celehis. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 27, n.º 35 (2018): 66, <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/view/2787>; José Promis, “Estrategias textuales en las cartas de Pedro de Valdivia al emperador Carlos V”, en *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, ed. por Miguel Rojas Mix (Barcelona: Andrés Bello y Lumen, 1991), 262.
- 5 Mario Orellana, “Lo verdadero y lo verosímil en las cartas de Pedro de Valdivia, en la crónica de Gerónimo de Bibar y en el poema épico de Alonso de Ercilla”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n.º 170 (2008): 107, <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/colecciones/bnd/00/rc/rc0225657.pdf>
- 6 Esta carta habría sido escrita en Valparaíso el 15 de agosto de 1545.

La carta VI, escrita en Los Reyes del Perú el 15 de junio de 1548 y dirigida a Carlos V (para Medina), al Consejo de Indias (para Ferreccio) y al príncipe Maximiliano (para Rojas Mix), fue puesta en circulación por Claudio Gay en el tomo 1 de la *Historia física y política de Chile* (1844). La carta VII, escrita en Santiago el 9 de julio de 1549 y dirigida a Carlos V, fue publicada por Diego Barros Arana en la revista *Anales de la Universidad de Chile* en 1873. La carta VIII, escrita en Concepción el 15 de octubre de 1550 y dirigida a Carlos V, se consignó por primera vez en el tomo 4 del *Memorial histórico español* (1852), como un apéndice documental de la crónica de Alonso de Góngora Marmolejo. La carta IX, escrita en Concepción el 15 de octubre de 1550 y enviada a los apoderados de la Corte, fue publicada por Diego Barros Arana en la revista *Anales de la Universidad de Chile* en 1873. La carta X, escrita en Concepción el 25 de septiembre de 1551 y dirigida al emperador Carlos V, también apareció en la *Historia del Nuevo Mundo*, al igual que la carta XI, escrita en Santiago el 26 de octubre de 1552 y dirigida a Carlos V. Finalmente, la carta XII, escrita en Santiago el 26 de octubre de 1552 y dirigida al príncipe Felipe (para Medina y Ferreccio) y al príncipe Maximiliano (para Rojas Mix), apareció en el tomo 9 de la *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile* (1896) de Medina.

Todas estas misivas se encuentran en el Archivo General de Indias de Sevilla, a excepción de las cartas I, III y V, que son resguardadas por la Huntington Library. La primera compilación del corpus fue realizada por Medina: *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile* (1929). De ahí en más otras ediciones han visto la luz, entre ellas: *Cartas de relación de la conquista de Chile* (1970), de Mario Ferreccio, y más recientemente: *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura* (1991), a cargo de Miguel Rojas Mix. Para esta investigación hemos utilizado esta última publicación, debido a las modificaciones que se realizan en la transcripción. Además, esta considera íntegramente los aportes filológicos de Ferreccio, quien oficia como autor de los estudios introductorios y las notas a pie de página que acompañan a las misivas.

En esta edición, Ferreccio utilizó por primera vez la noción de *epistolario cronístico* para designar las cartas en su conjunto⁷. La categoría provista por el filólogo integra dos modalidades discursivas reconocibles en la escritura valdiviana: la epístola y la crónica, con la finalidad de subsanar el problema tipológico advenido desde los tiempos de Medina. Diego Barros Arana cuestionó la autoría de estas

7 Ferreccio, "El epistolario", 34.

misivas y le atribuyó la responsabilidad escritural a Juan de Cárdenas, secretario del conquistador⁸. Sin embargo, dicha posibilidad fue descartada años más tarde por el propio historiador mediante los estudios del *usus scribendi* (preferencias lingüísticas y estéticas) y del *ductus* (particularidades del trazado y las grafías).

En términos de contenido, la resistencia indígena es uno de los elementos centrales que se exponen en la correspondencia. El lenguaje que utiliza Valdivia para referirse a este componente es dramático y, al establecerse como un *locus* de enunciación, da pie para una de las preguntas centrales de este estudio: ¿por qué integrar una serie de secuencias que —en apariencia— desarticulan la hegemonía peninsular? El análisis revela que esta exposición es fundamental, pues permite amplificar las cualidades del conquistador y sus hombres en el nivel profundo del discurso, generando una imagen positiva, incluso en este difícil contexto.

En su tesis doctoral, María de Jesús Cordero se detuvo en la cercanía de las cartas con el romance⁹, pero en estudios recientes la investigadora ha indicado que estos registros son más próximos a la epopeya¹⁰, comprensión que remite a la adversidad como una de las cualidades de la conquista y sobre la cual Valdivia escribe: “[es] tanta que no la podría significar”¹¹. Con esta lógica, los siguientes apartados examinan las acciones de resistencia indígena desde la perspectiva del extremeño, cometido que implica adentrarse en los núcleos retóricos e ideológicos presentes en su escritura y que le permiten realizar un despliegue grandilocuente de los eventos y sus protagonistas.

En cuanto a la metodología, la investigación es de tipo cualitativo, por cuanto implicó un proceso secuencial y sistemático de indagación y revisión de la

8 Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, t. 1 (Santiago de Chile: Editorial Universitaria; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000), 212.

9 María de Jesús Cordero, “Transformations of the Images of Araucania from Valdivia’s Letters to Vivar’s Chronicle” (tesis doctoral, Princeton University, 1998), 111.

10 María de Jesús Cordero, “Cartas de Pedro de Valdivia”, en *Historia crítica de la literatura chilena: la era colonial*, ed. por Stefanie Massmann (Santiago de Chile: LOM, 2017), 141.

11 Pedro Valdivia, *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, ed. por Miguel Rojas Mix (Barcelona: Andrés Bello y Lumen, 1991), carta II, 68.

literatura, que siguió los aportes de Lucía Invernizzi¹², Gilberto Triviños¹³ y Cedomil Goic¹⁴. El análisis se hizo a partir de un enfoque histórico-literario, centrado en los sentidos y los significados de la exposición¹⁵, avanzando con ello hacia una comprensión más profunda de la resistencia desde la focalización interna y a la revelación de las capas subyacentes de la escritura¹⁶.

En este marco, destaca la noción de *discurso colonial*, ya que estos registros se entienden como un complejo sistema representacional que fue decisivo para la construcción de la realidad durante el periodo. La tensión en este punto tiene relación con el “distanciamiento del enunciante”¹⁷, debido a que Valdivia se presenta como protagonista de los eventos que relata. Esto impide que su discurso se considere completamente objetivo y justifica la integración de estrategias meta-textuales a lo largo de la correspondencia¹⁸. Con esto no queremos tensionar la

-
- 12 Lucía Invernizzi, “La representación de la tierra de Chile en cinco textos de los siglos XVI y XVII”, *Revista Chilena de Literatura*, n.º 23 (1984), <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/41199>; Lucía Invernizzi, “‘Los trabajos de la Guerra’ y ‘Los trabajos del hambre’: dos ejes del discurso narrativo de la conquista de Chile (Valdivia, Vivar, Góngora Marmolejo)”, *Revista Chilena de Literatura*, n.º 36 (1990), <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/40123>; Invernizzi, “La probanza”; Lucía Invernizzi, “El discurso argumentativo en las cartas II y VIII de Pedro de Valdivia”, *Boletín de Filología*, n.º 35 (1995), <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/132404>; Lucía Invernizzi, “La conquista de Chile en los textos de los siglos XVI y XVII: los trabajos de la guerra y los trabajos del hambre”, en *Estudios coloniales*, vol. 1, ed. por Julio Retamal (Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, 2000).
- 13 Gilberto Triviños, “La sombra de los héroes”, *Atenea*, n.ºs 465-466 (1992); Gilberto Triviños, *La polilla de la guerra en el reino de Chile* (Santiago de Chile: La Noria, 1994); Gilberto Triviños, “El mito del tiempo de los héroes en Valdivia, Vivar y Ercilla”, *Revista Chilena de Literatura*, n.º 49 (1996), <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39499>
- 14 Goic, “Retórica y representación”; Cedomil Goic, *Letras del reino de Chile* (Madrid: Universidad de Navarra; Iberoamericana; Vervuert, 2006); Cedomil Goic, “Retórica de las cartas de Pedro de Valdivia”, en *Discursos sobre la invención de América*, ed. por Iris Zavala (Ámsterdam: Rodopi, 1992).
- 15 Gérard Genette, *Figures I* (París: Seuil, 1976); Gérard Genette, *Figures III* (Barcelona: Lumen, 1991); Algirdas Julien Greimas, “Los actantes, los actores y las figuras”, en *Semiótica narrativa y textual*, ed. por Claude Chabrol et al. (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1978); Algirdas Julien Greimas, *Semántica estructural* (Madrid: Gredos, 1971); Algirdas Julien Greimas, *En torno al sentido. Ensayos semióticos* (Madrid: Fragua, 1973); Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1974); José Valles, *Diccionario de teoría de la narrativa* (Granada: Alhulia, 2002); Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética* (Ciudad de México: Porrúa, 1995).
- 16 Gérard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method* (Nueva York: Cornell University Press, 1983).
- 17 Roland Barthes, “El discurso de la historia”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1987), 164.
- 18 Invernizzi, “El discurso”, 217.

veracidad de los hechos, sino más bien explicitar el contexto en el cual se enmarca la textualización, ya que la exposición de la resistencia es también un elemento manipulado por el extremeño.

De este modo, se plantea la hipótesis de que estas secuencias son fundamentales dentro del aparatage retórico e ideológico de Valdivia, pues, a pesar de ser nocivas en la superficie del discurso, constituyen un artificio que permite exaltar las cualidades peninsulares en función del enfrentamiento con un enemigo formidable. Solo al final de la exposición, el conquistador encuentra un modo de desdibujar este pasado, presentando su empresa de un modo exitoso ante el monarca y las demás autoridades. Con esto, se contribuye a generar una comprensión más profunda no solo de la dinámica de guerra, sino también de sus implicancias.

La entrada de los conquistadores a Chile

Valdivia emprendió el viaje a Chile los primeros días de 1540, según su propio relato: “con el ánimo que sobraba a los trabajos que se podían pasar y pasaron en el camino”¹⁹. Las historias de la hueste almagrista oficiaban como exotextos sobre la negatividad del territorio y sus habitantes: “indios no domados, antes muy desvergonzados y animados contra cristianos, por creer que sus fuerzas fueran cabsa para costreñir los primeros que acá vinieron”²⁰. Siguiendo este relato, la entrada no significó grandes enfrentamientos, sin embargo, las primeras acciones de resistencia comenzaron a suscitarse desde este punto, pues

Mango Inga, señor natural del Cuzco, que anda rebelado del servicio de vuestra Majestad, había enviado a avisar a los caciques della cómo veníamos y que si querían nos volviésemos como Almagro que escondiesen todo el oro, ovejas, ropa, lana y algodón y las comidas, porque, como nosotros buscábamos esto, no hallándolo, nos tornaríamos.²¹

Carlos González y Hugo Rosati explican esta acción en los siguientes términos: “[l]a estrategia utilizada [...] intentaba debilitar al grupo de españoles, para que así

19 Valdivia, *Cartas*, carta III, 83.

20 Valdivia, *Cartas*, carta III, 83.

21 Valdivia, *Cartas*, carta II, 66.

al llegar al valle de Copiapó pudiesen ser derrotados o muertos con facilidad”²². Esta dificultad le proporcionó a Valdivia un aprendizaje fundamental sobre cómo debía llevar a cabo el cruce por el despoblado de Atacama: en grupos pequeños y guardando provisiones. Así, consiguió llegar “[a]l valle de Copiapó, que es el principio desta tierra, pasado el gran despoblado de Atacama, y cient leguas más adelante hasta el valle que se dice de Chili, donde llegó Almagro y dio la vuelta”²³. La alusión a Diego de Almagro no es azarosa, sino que tiene como objetivo comparar ambas empresas, ya que su predecesor no logró asentarse en Chile y se vio obligado a regresar derrotado al Perú.

La llegada a Copiapó estuvo acompañada por la dimisión de varios miembros de la comitiva, quienes “huyeron y quedaron, por temer la hambre de adelante, viendo la que hasta allí habían pasado”²⁴. Para este punto las acciones de resistencia se focalizan principalmente en el ocultamiento de los alimentos. A pesar de este escenario, las tropas castellanas arribaron al valle del Mapocho y en este lugar Valdivia fundó la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo, mientras la unidad de las parcialidades comenzaba a gestarse.

Las acciones de resistencia se volvieron recurrentes. En una de las misivas a Carlos V se lee que los indígenas: “se comieron las ovejas, que es gente que se da de buen tiempo, y el oro y todo lo demás quemaron, que aún a los propios vestidos no perdonaron”²⁵. Valdivia exalta su figura anticipando este movimiento; por lo mismo, indica que encerró toda la comida posible para permanecer en el territorio. Sin embargo, el clima de hostilidad aumentó y, “[e]n este medio tiempo, entre los fieros que nos hacían algunos indios que no querían venirnos a servir, nos decían que nos habían de matar a todos”²⁶. A pesar de que esta situación problematiza el despliegue del poder peninsular, el conquistador no niega la efectividad de las acciones emprendidas por los indígenas y, por tal razón, debe encontrar un modo efectivo de utilizar la resistencia y sus consecuencias a su favor. En este sentido, un punto importante ya ha ocurrido: ha declarado su interés de permanecer en Chile, cometido que anteriormente Almagro no habría conseguido.

22 Carlos González y Hugo Rosati, “Métodos y formas de resistencia indígena en la crónica de Gerónimo de Bibar”, *Diálogo Andino: Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, n.º 38 (2011): 48, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371336248005>

23 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 115.

24 Valdivia, *Cartas*, carta III, 83.

25 Valdivia, *Cartas*, carta II, 66.

26 Valdivia, *Cartas*, carta II, 66.

El bergantín quemado o el flagelo del primer barco

En los primeros días de junio de 1541 comenzaron a circular los rumores en torno a la muerte de Francisco Pizarro, información que Valdivia obtuvo mediante la tortura de los indígenas. Estas fuentes indicaban, además, que “todos los cristianos del Perú se habían ido”²⁷. En este escenario, el conquistador fue nombrado gobernador y su primera orden fue construir un bergantín en el valle de Aconcagua. Este barco le permitiría corroborar la veracidad de esta información y exportar el oro extraído de los lavaderos de Marga Marga²⁸. Mientras supervisaba personalmente las faenas de construcción, recibió el aviso de una conspiración que se urdía en su contra, hecho que lo obligó a regresar a Santiago, no sin antes dejar instrucciones a sus soldados sobre cómo proceder durante su ausencia.

De acuerdo con la correspondencia, estas fueron desatendidas y “ellos, no acordándose de lo que les dije, andaban de día sin armas”²⁹. Este descuido devino en un ataque por parte de los indígenas, quienes asesinaron a los peninsulares que se encontraban en el valle y destruyeron el barco como parte de las estrategias de resistencia. Valdivia escribe al monarca: “me le quemaron [el bergantín] los indios e mataron ocho españoles, de doce que estaban a la guarda dél, por exceder de la orden que les dejé”³⁰. Tras este evento, las hostilidades aumentaron: “después de nos haber servido los naturales cinco meses e dado la obediencia a su Majestad, se me rebelaron, quemando el bergantín que había fecho hacer con harto trabajo”³¹. Gonzalo de los Ríos y Juan Valiente lograron escapar y dar aviso de lo sucedido; no obstante, los indígenas aprovecharon el caos para huir de los lavaderos, lo cual generó un escenario todavía más complejo, por cuanto la extracción de metales preciosos no podría continuar.

La destrucción del bergantín es una consecuencia palpable de la resistencia, que refuerza las habilidades organizativas del enemigo y anticipa resultados aún más intrincados, los cuales podrían incluso emular el abandono de la tierra sucedido en el Perú. De esta manera, se pone a prueba la tenacidad de los peninsulares,

27 Valdivia, *Cartas*, carta II, 66.

28 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 115.

29 Valdivia, *Cartas*, carta III, 85.

30 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 115-116. Michimalonco, líder de los picunches, había convencido a ciertas parcialidades de levantarse en armas contra los peninsulares, demostrando la mortalidad de estos hombres a través de la disección del cuerpo de Roque Sánchez, mayordomo de Valdivia.

31 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 143.

en un contexto en que la rebelión es inevitable. Valdivia comienza a fraguar el artificio: erigir un relato que no sea perjudicial y que le permita afianzar su superioridad, un juego retórico que determinará en gran medida la percepción de la conquista de Chile y el rol del conquistador en esta.

Santiago en llamas: una derrota que se cuenta como triunfo

Desde su fundación en febrero de 1541, Santiago constituyó el pilar de la dominación en el territorio, como Valdivia indica al monarca: “[es] el primer escalón para armar sobre él los demás y ir poblando por ellos toda esta tierra”³². Tras enterarse de la destrucción del bergantín, se dirigió al valle de Aconcagua y dejó encargada la ciudad a su teniente Alonso de Monroy. Durante este periodo, los indígenas liderados por Michimalonco atacaron Santiago, como lo relata el conquistador:

habiendo dejado la guardia della al capitán Alonso de Monroy con treinta de a caballo e veinte peones, vinieron hasta ocho mil indios de todos los valles atrás e dieron en la cibdad y quemáronla toda sin dejar un palo enhiesto en ella, y pelearon todo un día con los cristianos y matáronles veinte e tres caballos e dos cristianos, quemándonos cuanto teníamos para remudar y proveer a los trabajos de la guerra, no quedándonos más de los andrajos e armas que traíamos a costas; y al venir de la noche, estando todos los cristianos heridos, dan en los indios con tanto ánimo que los desbaratan, e huyeron, e fueron matando en el alcance toda aquella noche.³³

Esta acción desarticuló por completo la dominación peninsular, aunque la retórica le permite a Valdivia reducir los efectos negativos al presentar esta derrota como una “victoria sanctgrienta”³⁴. Con respecto a este pasaje, Eduardo Barraza sostiene que, “mediante su competencia discursiva, el conquistador [...] puede elegir el registro verbal adecuado para transformar los fracasos en triunfos

32 Valdivia, *Cartas*, carta II, 75.

33 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 143.

34 Valdivia, *Cartas*, carta II, 67.

meritorios”³⁵. Esta particularidad se complementa con la exposición grandilocuente de los soldados y el auxilio del apóstol Santiago, quien habría estado presente durante la batalla: “cobraron tanto ánimo los cristianos con el que su caudillo les ponía que, con estar todos heridos, favoreciéndolos Señor Sanctiago, que fueron los indios desbaratados y mataron dellos grand cantidad”³⁶.

A pesar de ello, el “triumfo” se ve opacado por las descripciones sobre el estado en que se encuentra la ciudad y que convierten a Santiago en el escenario de la “muy cruda guerra”³⁷. Pérez plantea que, a partir de este evento, “[c]omienza a delinearse [...] la característica belicosidad de los indios que vinculará al reino de Chile durante los años subsiguientes con la imagen de la guerra”³⁸. Del mismo modo, el relato se detiene en la destrucción de este enclave como resultado de la ausencia del conquistador, aunando su figura con el destino de la gobernación, procedimiento que genera un efecto ideológico específico: su presencia significa el orden y su ausencia, el caos.

La adversidad que viven los peninsulares se reconoce en frases como: “quemaron toda la cibdad y comida y la ropa y cuanta hacienda teníamos”³⁹ y “se me traslucían las necesidades en que la continua guerra nos había de poner”⁴⁰. Para añadir dramatismo, el extremeño agrega que los indígenas “seguíannos tanto como los cuervos al cordero que se quiere morir”⁴¹, con lo cual daba cuenta del estado de indefensión en que se encontraban y reconocía la imposibilidad de infligir una derrota definitiva a los naturales.

Pérez plantea que “[l]uego del incendio de Santiago el panorama que se abre es preocupante, ya que los indios liderados por Michimalongo han destruido los medios de subsistencia”⁴². En este contexto, Valdivia y sus hombres se ven obligados a entregarse a oficios ajenos a la guerra. Al respecto, escribe al monarca: “para perseverar en la tierra y perpetuarla a vuestra Majestad, habíamos de comer del

35 Eduardo Barraza, *Adelantados y escritura de la conquista. Imaginarios historiográficos en la literatura chilena* (Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2013), 29.

36 Valdivia, *Cartas*, carta II, 67.

37 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 116.

38 Pérez, “Territorios del discurso”, 71.

39 Valdivia, *Cartas*, carta II, 67.

40 Valdivia, *Cartas*, carta II, 67.

41 Valdivia, *Cartas*, carta III, 87.

42 Pérez, “Territorios del discurso”, 73.

trabajo de nuestras manos [...] Procuré de darme a sembrar, y hice de la gente que tenía dos partes, y todos cavábamos, arábamos y sembrábamos”⁴³.

El conquistador es hábil y ennoblece su condición y la de sus hombres a partir del “trabajo de nuestras manos”. En términos retóricos, amplifica la hazaña y revela la condición excepcional que adquieren los soldados⁴⁴. Por lo mismo, escribe a Hernando Pizarro: “entendí en este tiempo fue en hacer oficios que nunca depredamos, mostrándomelos unos la necesidad [...] y otros me enseñaban la voluntad y deseo que tenía al servicio de su Majestad”⁴⁵; y aunque el incendio lo obliga a explicar las dificultades que han sorteado, genera un efecto positivo dentro del discurso.

Concretamente, deben afrontar tres años de guerra, que son utilizados para transformarse en “más que hombres”⁴⁶. Para continuar con el asentamiento, levantan una vez más la ciudad, gestión que le permite a Invernizzi concluir que “[l]a acción de conquista, unida a la acción colonizadora, la eficacia militar más el esfuerzo y el trabajo humanos han vencido los obstáculos y conducido al héroe al triunfo y el signo de su victoria”⁴⁷. De esta manera, el incendio de Santiago es un episodio fundamental que da cuenta, por una parte, de la tenaz resistencia indígena, y, por otra parte, de la habilidad que tiene el gobernador para utilizar los escenarios adversos a su favor.

El infortunio de otro barco: los socorros que nunca llegaron

Tras el incendio de Santiago, Alonso de Monroy fue enviado al Perú en búsqueda de socorros materiales para continuar la conquista. Entre estos apoyos se consiguen un barco “qu’era de cuatro o cinco compañeros que le compraron y cargaron de cosas para acá”⁴⁸, el cual no consiguió arribar a puerto, ya que sus tripulantes fueron engañados por los indígenas de Copiapó, como bien se indica en el siguiente

43 Valdivia, *Cartas*, carta II, 67.

44 Invernizzi, “Los trabajos”, 10.

45 Valdivia, *Cartas*, carta III, 86-87.

46 Valdivia, *Cartas*, carta II, 68.

47 Invernizzi, “La representación”, 10.

48 Valdivia, *Cartas*, carta III, 88.

pasaje: “los indios de Copoyapo los habían engañado y tomado el barco y muerto al maestro y marineros”⁴⁹.

Valdivia escribe que, “cuando al paraje desta tierra llegaron, venían tres hombres solos y un negro, y sin batel”⁵⁰. Estos huyeron en el navío sin detenerse en el puerto Valparaíso por temor a una nueva arremetida. A pesar de su nula experiencia en materias de navegación, lograron llegar hasta el río Maule, donde se completó su trágico destino: “como era por principio de invierno y entró aquel año muy recio, dio con el a través, y los indios mataron los cristianos y robaron la ropa y quemaron el navío”⁵¹.

El conquistador fue informado acerca de un barco que había encallado en la desembocadura del río Maule, pero a su llegada “solo pudo comprobar que el buque había naufragado, encontrando los cadáveres de su tripulación y algo de jabón y velas de cera en la playa”⁵². Esta pérdida fue un duro golpe, pues la guerra se había hecho permanente. Si bien Valdivia no provee información de los tripulantes, sabemos que el barco era capitaneado por un italiano llamado Juan Alberto y era propiedad de una sociedad en la que estaba incluido Diego de Rojas⁵³.

Al monarca le escribe que estos hombres “por granjear la vida [...] hallaron la muerte”⁵⁴, para expresar su voluntad por venir a Chile. Posteriormente a este suceso, Francisco de Villagra fue enviado a castigar a los indígenas que participaron del asesinato de los tripulantes, mientras Valdivia reconoció la necesidad de erigir un puerto que le permitiera a los barcos arribar a Chile, comprensión que constituye la génesis ideológica de la fundación de La Serena. Este punto es clave, debido a que da cuenta de las estrategias que utiliza el conquistador para permanecer en el territorio, tomando como base estos movimientos; en otras palabras, la resistencia moldea su actuar y determina las acciones que realiza en pro de asegurar la continuidad del asentamiento.

49 Valdivia, *Cartas*, carta II, 70.

50 Valdivia, *Cartas*, carta II, 70.

51 Valdivia, *Cartas*, carta III, 88.

52 Carlos Keller, “Don Pedro de Valdivia, creador de la Armada Nacional”, *Revista de Marina*, n.º 87 (1970): 625, <https://revistamarina.cl/revistas/1970/5/ckeller.pdf>

53 Isidoro Vázquez de Acuña, “El apoyo naval durante la conquista de Chile por don Pedro de Valdivia”, *Boletín de la Academia Naval y Marítima de Chile*, n.º 2 (1997): 131, https://www.historianaval.cl/publico/publicacion_archivo/publicaciones/14_2.pdf; Carlos Sayago, *Historia de Copiapó* (Copiapó: Imprenta El Atacama, 1874), 46.

54 Valdivia, *Cartas*, carta II, 70.

El primer viaje de conquista hacia el sur

En septiembre de 1544, Juan Bautista de Pastene fue enviado a recorrer la zona sur con intenciones de llegar hasta el estrecho de Magallanes. Valdivia y sus hombres no habían logrado avanzar más allá del Maule a causa de la resistencia emprendida en la zona, que se amplificaba por la guerra que antes habían tenido los naturales de Chile contra los incas; por eso escribe al monarca: “el inga no conquistó más de hasta aquí”⁵⁵. Para acentuar el carácter aciago de esta región, la describe como una de “behetrías”⁵⁶, es decir, habitada por gente “sin fe, sin rey y sin ley”⁵⁷, y reconoce que el único modo de llevar a cabo la dominación es a través de la guerra, pues el derecho indígena “está en las armas”⁵⁸.

El relato da cuenta, al menos, de un inicio favorable de las acciones armadas por parte del conquistador: “[los indígenas] temen y dicen servirán”⁵⁹; y el carácter coercitivo que expone admite su posicionamiento en un estrato superior. La configuración retórica se aprovecha de este aspecto y el extremeño lo exagera, fenómeno que se identifica en frases como: “[he] dícholes que sirvan muy bien a los cristianos porque, a no hacerlo, envío ahora a vuestra Majestad y al Perú a que me traigan muchos, y que, venidos, los mataré a todos”⁶⁰.

Valdivia estaba obsesionado con un movimiento más allá del Maule, a pesar de no contar con hombres ni armas. Él mismo encabezó la comitiva que se adentró en la zona sur, vinculando este avance con el cumplimiento de su obligación con el monarca, traducida en el aumento de sus dominios. El conquistador emprendió el viaje en febrero de 1546 y, junto a sus hombres, se internó en una de las regiones más hostiles de Chile, pero la resistencia detuvo el movimiento. En el paraje de Quilacura tuvo lugar uno de los enfrentamientos más espectaculares que se relata en las cartas, a saber:

55 Valdivia, *Cartas*, carta II, 75.

56 Valdivia, *Cartas*, carta II, 75.

57 Guillaume Boccara, “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, ed. por Guillaume Boccara (Quito: Ediciones Abya-Yala; Instituto Francés de Estudios Andinos [IFEA], 2002), 54.

58 Valdivia, *Cartas*, carta X, 166.

59 Valdivia, *Cartas*, carta III, 93.

60 Valdivia, *Cartas*, carta II, 78.

un día por la mañana salieron hasta trescientos indios a pelear con nosotros, diciendo que ya les habían dicho lo que queríamos, y que éramos pocos y nos querían matar; dimos en ellos y matamos hasta cincuenta, e los demás huyeron. Aquella misma noche, al cuarto de la prima, dieron sobre nosotros siete o ocho mil indios, y peleamos con ellos más de dos horas, e se nos defendían bravamente, cerrados en un escuadrón, como tudescos.⁶¹

Goic se detiene en el uso de “un elevado tono épico” en este fragmento⁶² y nosotros, en la comparación de los indígenas con los tudescos, como modo de configurar a un enemigo formidable. Se genera así un “discurso de alabanza del valor guerrero”⁶³, que es dialogante con la figura de los peninsulares como su contraparte. Ahora bien, Valdivia logró resistir el ataque y avanzar hasta el río Bío Bío, pero en este lugar se dio cuenta de que “no me podía sustentar entr’ellos con tan poca gente”⁶⁴, y, tras enterarse de una nueva arremetida, decidió regresar a Santiago. En este escenario, aunque las acciones de resistencia seguían impidiendo la efectiva dominación, le permitieron dotar de tintes épicos su relato, un procedimiento que será reiterativo a lo largo de la correspondencia.

En las puertas de la perdición

En el valle de Copiapó se gestaron varios eventos de resistencia, entre estos, el cautiverio de Alonso de Monroy y Pedro de Miranda. Valdivia escribe que “[Monroy] se ofreció al peligro tan manifiesto por servir a vuestra Majestad y traerme remedio”⁶⁵, revelando con tales palabras los riesgos que implicaba atravesar esta zona. Para resguardo de la comitiva, les recomendó realizar el viaje de noche, pues esto aminoraría las probabilidades de un ataque; sin embargo, los indígenas del valle se enteraron del ingreso y se levantaron en armas, como bien se muestra en el siguiente pasaje: “llegado al valle de Copiapó, le mataron los indios los cuatro compañeros y prendieron a él y al otro”⁶⁶.

61 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 117.

62 Goic, “Retórica y representación”, 26.

63 Goic, “Retórica y representación”, 26.

64 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 117.

65 Valdivia, *Cartas*, carta II, 67.

66 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 116.

Durante el cautiverio, Monroy y Miranda conocieron a Francisco de Gasco, “un cristiano de los de Almagro que allí halló hecho indio”⁶⁷. Sobre este personaje opera un “proceso de transmutación del ser”⁶⁸, el cual genera una línea divisoria entre los grupos, pues el antiguo soldado almagrista sucumbe ante las gentílicas costumbres de sus captores y se convierte en uno de ellos, mientras que los hombres de Valdivia continúan siendo los varones ejemplares que soportan la adversidad. Ante la efectividad de estas acciones, el conquistador solo puede recurrir al componente divino para explicar la huida de sus soldados, quienes “se pudieron salvar, mediante la voluntad de Dios”⁶⁹. En la correspondencia no hay detalles sobre el tiempo que Monroy y Miranda estuvieron cautivos, porque el relato —en general— expone la fragilidad. Valdivia presta atención solo a un elemento que es beneficioso para su exposición: huyeron llevando consigo a Gasco, con esperanzas de que pudiera recuperar su identidad y subjetividad⁷⁰.

Otro evento ocurrido en el valle de Copiapó fue el abandono de los hombres que venían con Antonio de Ulloa a asentarse en Chile. De acuerdo con la correspondencia, el antiguo soldado valdiviano trajo consigo a un grupo de familias que viajaron al territorio, pero las abandonó en las puertas del despoblado de Atacama. Estas, al no contar con armas para defenderse, fueron blanco del ataque de los indígenas. Valdivia escribe que “la cabsa de no matarlos a todos fue que tovieron nueva los indios del valle de otros que vinieron a dar mandado, que salían cristianos de La Serena”⁷¹, y revela que no los asesinaron a todos porque recibieron apoyo de los soldados que se encontraban en Coquimbo, quienes llegaron hasta Copiapó para defenderlos.

Para sumar dramatismo, señala que los sobrevivientes “parecían salir del otro mundo”⁷² y arribaron a Santiago “sin figura de hombres”⁷³. Por lo mismo, la resistencia se vuelve gravitante para impedir el ingreso o la salida de la gobernación. El extremeño utiliza este contexto a su favor, poniendo el énfasis en que siempre

67 Valdivia, *Cartas*, carta III, 87.

68 Eric Salazar, “El cautiverio de Alonso de Monroy y Pedro de Miranda en el *scriptorium* de la conquista de Chile”, *Cuadernos de Humanidades*, n.º 38 (2023): 26, <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/cdh/article/view/4127>

69 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 116.

70 Salazar, “El cautiverio”, 28.

71 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 121.

72 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 121.

73 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 121.

habría personas dispuestas a venir y asentarse en el territorio, pues Chile representaba un espacio promisorio más allá de la adversidad.

La Serena en llamas: un alzamiento en la ausencia

La Serena fue fundada en 1544 y en su origen tuvo como problema el reducido número de personas que fueron enviadas a habitar la ciudad: trece, según indica en su carta a los apoderados⁷⁴, número ínfimo con el que no podrían hacer frente a la gran cantidad de indígenas del valle de Coquimbo. Hacia finales de 1548, los ataques perpetrados por los naturales llegaron a su apogeo y lograron destruir este enclave. Para este momento, Francisco de Villagra se encontraba a cargo de la gobernación, como bien se consigna en el siguiente fragmento:

me dio cuenta mi teniente general de los trabajos que había pasado en la sustentación de la tierra mientras yo falté, y aunque la hallé en servicio de su Majestad, hallé fecho muy gran daño en ella por parte de los naturales, porque hallé ser muertos por sus manos e rebelión más de cuarenta cristianos y otros tantos caballos, e todos los vecinos de La Serena, e la cibdad quemada e destruida y los indios de aquellos valles todos rebelados.⁷⁵

Este alzamiento es fundamental dentro del relato, pues es la segunda vez que Valdivia se refiere a la unidad de las parcialidades indígenas: “los indios de Copoyapo e de todos aquellos valles [se] habían juntado”⁷⁶, confederación que la historiografía denomina: “Alianza de los valles del Norte Chico”⁷⁷. Al respecto, Tomás Thayer Ojeda sostiene que “[l]os infelices moradores [...] fueron empalados i sus pequeños hijos muertos sin piedad”⁷⁸, mismas imágenes que se presentan en la

74 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 145.

75 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 153.

76 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 129.

77 Horacio Zapater, “Los incas y la conquista de Chile”, *Historia*, n.º 16 (1981): 266, <https://ojs.uc.cl/index.php/rhis/article/view/15835>

78 Tomás Thayer Ojeda, “Las antiguas ciudades de Chile”, *Anales de la Universidad de Chile*, n.º 129 (1911): 206, <https://doi.org/10.5354/0717-8883.2012.25322>

correspondencia y cuyo énfasis está puesto en el uso del índice lingüístico de primera persona en la configuración retórica: “hallé [...] muertos por sus manos”⁷⁹.

Villagra se había encargado de sofocar la rebelión; sin embargo, Valdivia ordenó a su regreso que Francisco de Aguirre “castigar[a] a aquellos valles por las muertes de los cristianos y quema de la ciudad”⁸⁰, además de entregarle la responsabilidad de refundar La Serena. El capitán logró este cometido, pero las acciones de resistencia no cesaron. En este sentido, el discurso revela la imposición de los indígenas y la creciente unidad de las parcialidades, la cual tensionó la permanencia, al mismo tiempo que la adversidad se consolidó como un artificio para engrandecer el actuar de los conquistadores.

Los enfrentamientos en el sur: Andalién y Penco

Desde la perspectiva de Valdivia, las tierras del sur eran las más prometedoras del territorio. Su primera incursión había concluido abruptamente con el enfrentamiento en Quilicura y durante cuatro años no se gestaron nuevos avances. No fue sino hasta 1550 que los peninsulares se internaron otra vez en esta región y los enfrentamientos no tardaron en suceder. El primero de estos ocurrió en el valle de Andalién, en febrero de 1550, como indica a los apoderados: “[l]a segunda noche vinieron, pasado la media della, sobre nosotros tres escuadrones de indios, que pasaban de veinte mil, con un tan grande alarido e ímpetu que parecía hundirse la tierra”⁸¹.

La invocación de la guerra sirve para imprimir un tono épico al relato y se consolida cuando Valdivia escribe al monarca que “comenzaron a pelear de tal manera, que prometo mi fee, que ha treinta años que sirvo a vuestra Majestad y he peleado contra muchas naciones, y nunca tal tesón de gente he visto jamás en pelear”⁸². Los indígenas se convierten así en el grupo de guerreros más formidable que Valdivia ha visto en su vida, hecho relevante si se considera su vasta experiencia militar. En términos históricos, González y Rosati plantean que “[l]a batalla que se lleva a cabo en Andalién demuestra que los indígenas de esta área

79 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 153.

80 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 129.

81 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 155.

82 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 131.

habían logrado un alto nivel de organización militar”⁸³ y dialoga bastante bien con la alabanza a las cualidades del enemigo.

Andalién constituye el primer gran triunfo peninsular. Esta premisa permite entender por qué el relato contempla tantos detalles, como se reconoce en el siguiente pasaje: “[e]stuvieron tan fuertes, que en espacio de tres horas no pude romper un escuadrón con ciento de a caballo; era tanta la flechería e astería de lanzas que no podían los cristianos hacer arrostrar sus caballos contra los indios”⁸⁴. Además, se integra la mutilación como modo para desarticular la resistencia. Goic plantea que este acto “entrega una dimensión tan clara como cruenta del propósito punitivo y aleccionador de estas acciones”⁸⁵.

El cuerpo se convierte en la pilastra sobre la cual se ejerce el poder, en tanto que la liberación de los indígenas mutilados se presenta como prueba de triunfo y recordatorio permanente del destino que aguarda a quienes se opongan a la dominación. En palabras de Daniel Egaña: “el brutal cercenamiento de las narices y las manos de más de doscientos indios cautivos en Andalién trastocó la concepción simbólica de la guerra, de la dignidad de los cuerpos y, por consiguiente, de la reproducción sociocultural del mundo reche”⁸⁶.

Esta imposición sentó las bases ideológicas para una nueva comprensión de la dinámica de conquista, por eso Valdivia escribe al monarca que ahora los indígenas “podrán servir a sus amos”⁸⁷. Abstraído con esta victoria, el conquistador se convenció de erigir un fuerte que les permitiera mantenerse en la zona y eligió la bahía de Penco como lugar propicio para defenderse de “la más escogida nación e guerrera del mundo”⁸⁸. Este fuerte se transformaría en la ciudad de Concepción, pero antes probaría su condición de refugio cuando, el 12 de marzo de 1550, “se presentaron [...] en unos cerros cuatro escuadrones, que habría cuarenta mil indios, viniendo a dar socorro otros tantos e más”⁸⁹.

Los datos que se proporcionan en la correspondencia dan cuenta de la batalla de Penco como la más grande ocurrida durante el gobierno de Valdivia y exponen

83 González y Rosati, “Métodos y formas de resistencia”, 71.

84 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 155.

85 Goic, “Retórica y representación”, 27.

86 Daniel Egaña, “Las manos y las narices: la tortura en Pedro de Valdivia, o la construcción de la soberanía por sustracción”, *Anuario de Postgrado*, n.º 7 (2006): 161.

87 Valdivia, *Cartas*, carta II, 75.

88 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 131.

89 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 156.

“una forma de organización bélica [por parte de los indígenas,] más compleja y ambiciosa de lo que hasta entonces habían tenido”⁹⁰. El relato es detallado y se presenta en los siguientes términos:

[venían] en cuatro escuadrones de la gente más lucida e bien dispuesta de indios que se ha visto en estas partes, e más bien armada de pescuezos de carneros y ovejas y cueros de lobos marinos, crudíos, de infinitas colores, que era en extremo cosa muy vistosa, y grandes penachos, todos con celadas de aquellos cueros, a manera de bonetes grandes de clérigos, que no hay hacha de armas, por acerada que sea, que haga daño al que las trajere, con mucha flechería y lanzas a veinte e a veinte e cinco palmos, y mazas y garrotes; no pelean con piedras.⁹¹

La batalla se decidió nuevamente a favor de Valdivia y sus hombres, y contó con la intercesión del apóstol Santiago y la Virgen María, de manera que se relaciona la épica de la configuración retórica con la clave providencialista de la configuración ideológica. El extremeño describe el sur de Chile como un espacio cifrado por la presencia del mal y a los indígenas, como una fuerza demoníaca liderada por “el diablo, su patrón”⁹². Esta condición —nunca antes señalada— le permite exaltar su actuar en cuanto emisario de la divinidad y se afianza por medio de frases como: “parece nuestro Dios quererse servir de su perpetuación para que sea su culto divino en ella honrado”⁹³.

Estas apariciones son un componente interesante dentro de la correspondencia. En el caso del apóstol Santiago, se plantea que, con su presencia, “fue tanto el espanto que cobraron [los indios], que dieron a huir”⁹⁴; mientras que para la Virgen María se transcriben sus palabras: “[n]o vais a pelear con esos cristianos, que son valientes e [l]os matarán”⁹⁵. La integración de estas figuras constituye un epílogo perfecto para la primera etapa de dominación en Chile. El relato termina una vez

90 Francis Goicovich, “La etapa de la Conquista (1536-1598): origen y desarrollo del ‘Estado Indómito’”, *Cuadernos de Historia* 22 (2002): 76, <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/47127>

91 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 131.

92 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 132.

93 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 132.

94 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 132.

95 Valdivia, *Cartas*, carta IX, 156.

más con la mutilación del cuerpo indígena, pues, como escribe al monarca: “mandé cortar hasta doscientos las manos y narices”⁹⁶.

De esta manera, los triunfos en Andalién y Penco le permiten desdibujar las derrotas que han sufrido a manos de los naturales. Esto no quiere decir que se eliminen del discurso, sino que se difuminan para dar paso a una exaltación que no es figurativa y no depende de la manipulación escritural. Tras más de una década, el conquistador y sus hombres han logrado imponerse sobre su enemigo y este panorama abre un abanico inusitado de posibilidades, la más evidente: constituir la conquista de Chile como una de las mayores gestas que se han visto en el Nuevo Mundo y a Valdivia como un símbolo de la tenacidad; un recordatorio constante de que la voluntad española siempre prevalecería, incluso ante la resistencia indígena.

Conclusiones

Este estudio se ha referido a un aspecto específico de las historiografías sureñas: la resistencia indígena en las fuentes escritas del siglo XVI y su influencia en la construcción de la narrativa histórica y en la legitimación del dominio peninsular. Para Valdivia, estas acciones constituyen una materia escritural imprescindible, aun cuando tensionan el cumplimiento efectivo de su cometido como conquistador y primer gobernador de Chile. Durante más de una década de asentamiento, debió enfrentar una férrea oposición, contexto que lo obligó a manipular los sentidos de la textualización de la guerra, ya fuera por medio de la transformación de las derrotas en triunfos meritorios, o utilizando la adversidad en cuanto modo de enaltecer su figura y la de sus hombres.

Uno de los hallazgos más significativos de este estudio tiene relación con la influencia del factor contextual en la producción escritural del extremeño y, en este sentido, son varios sucesos los que destacan: el incendio de Santiago, el cautiverio de Monroy y Miranda en Copiapó, la destrucción de La Serena, la batalla de Quilacura, entre otros. Los únicos que difieren de esta clave son los triunfos obtenidos en Andalién y Penco, los cuales desdibujan el pasado y le permiten a Valdivia establecer un símbolo categórico de su poder: la mutilación. Además, estos enfrentamientos contaron con la intercesión del apóstol Santiago y la Virgen María, quienes prestaron apoyo en la lucha contra las fuerzas del mal y el enemigo diabólico que representaban los indígenas.

96 Valdivia, *Cartas*, carta VIII, 132.

El análisis de estas secuencias devela la complejidad del asentamiento en Chile. Este punto es importante en términos históricos, pues el extremeño no elide la exposición de estos eventos, sino que los presenta como parte constitutiva de su escritura. Solo al final del relato se plantea la dominación como una empresa realmente exitosa; antes de ello, el gobernador ha debido sortear con elocuencia la adversidad, mediante la retórica y su conocimiento sobre la ideología de la conquista, con lo cual consigue que su discurso, negativo en la superficie, no lo sea en la estructura profunda. Esta lectura nos lleva a cuestionar el relato tradicional del periodo temprano, pues la manipulación tiene implicancias también sobre otros registros, principalmente las crónicas de esta etapa (Vivar, Góngora Marmolejo y Mariño de Lobera), que son dialogantes con la correspondencia.

En opinión de Goic, esto da cuenta de la “calculada conciencia” que tiene Valdivia a la hora de escribir y transforma su pluma en una verdadera maquinaria ideológica⁹⁷. El extremeño es consciente de las consecuencias que produce la resistencia y establece un mecanismo eficaz para que su exposición no sea perjudicial, avanzando de la descripción de los enfrentamientos hacia una narrativa de superación y triunfo. Este procedimiento incidió en la consolidación de uno de los imaginarios más persistentes de la conquista de Chile: el asentamiento en el territorio como una empresa épica. Esta conclusión nos lleva a reinterpretar las motivaciones y agendas individuales, colectivas e imperiales que subyacen en la escritura, enriqueciendo nuestra comprensión de estos eventos y sus consecuencias en una estructura de larga duración.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

Valdivia, Pedro. *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*. Edición de Miguel Rojas Mix. Barcelona: Andrés Bello; Lumen, 1991.

⁹⁷ Goic, “Retórica de las cartas”, 102.

II. Fuentes secundarias

- Aracil, Beatriz.** “Hernán Cortés y sus cronistas: la última conquista del héroe”. *Atenea*, n.º 499 (2009): 61-76. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622009000100004
- Barraza, Eduardo.** *Adelantados y escritura de la conquista. Imaginarios historiográficos en la literatura chilena*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2013.
- Barros Arana, Diego.** *Historia general de Chile*. T. 1. Santiago de Chile: Editorial Universitaria; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
- Barthes, Roland.** “El discurso de la historia”. En *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, 163-177. Barcelona: Ediciones Paidós, 1987.
- Beristáin, Helena.** *Diccionario de retórica y poética*. Ciudad de México: Porrúa, 1995.
- Boccaro, Guillaume.** “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, editado por Guillaume Boccaro, 47-82. Quito: Ediciones Abya-Yala; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2002.
- Cordero, María de Jesús.** “Transformations of the Images of Araucania from Valdivia’s Letters to Vivar’s Chronicle”. Tesis doctoral, Princeton University, 1998.
- Cordero, María de Jesús.** “Cartas de Pedro de Valdivia”. En *Historia crítica de la literatura chilena: la era colonial*, editado por Stefanie Massmann, 139-152. Santiago de Chile: LOM, 2017.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov.** *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- Egaña, Daniel.** “Las manos y las narices: la tortura en Pedro de Valdivia, o la construcción de la soberanía por sustracción”. *Anuario de Postgrado*, n.º 7 (2006): 147-164.
- Ferreccio, Mario.** “El epistolario cronístico valdiviano y el *scriptorium* de conquista”. En *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, edición de Miguel Rojas Mix, 34-53. Barcelona: Andrés Bello; Lumen, 1991.
- Genette, Gérard.** *Figures I*. París: Seuil, 1976.
- Genette, Gérard.** *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Nueva York: Cornell University Press, 1983.
- Genette, Gérard.** *Figures III*. Barcelona: Lumen, 1991.
- Goic, Cedomil.** “Retórica de las cartas de Pedro de Valdivia”. En *Discursos sobre la invención de América*, editado por Iris Zavala, 101-121. Ámsterdam: Rodopi, 1992. https://doi.org/10.1163/9789004656604_008

- Goic, Cedomil.** "Retórica y representación: la carta VIII de Pedro de Valdivia". *Nuevo Texto Crítico* 5, n.º 9-10 (1992): 21-32. <https://doi.org/10.1353/ntc.1992.0028>
- Goic, Cedomil.** *Letras del reino de Chile*. Madrid: Universidad de Navarra; Iberoamericana; Vervuert, 2006. <https://doi.org/10.31819/9783964560209>
- Goicovich, Francis.** "La etapa de la Conquista (1536-1598): origen y desarrollo del 'Estado Indómito'". *Cuadernos de Historia* 22 (2002): 53-110. <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/47127>
- González, Carlos y Hugo Rosati.** "Métodos y formas de resistencia indígena en la crónica de Gerónimo de Bibar". *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, n.º 38 (2011): 45-73. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371336248005>
- Greimas, Algirdas Julien.** *Semántica estructural*. Madrid: Gredos, 1971.
- Greimas, Algirdas Julien.** *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Madrid: Fragua, 1973.
- Greimas, Algirdas Julien.** "Los actantes, los actores y las figuras". En *Semiótica narrativa y textual*, editado por Claude Chabrol, Roland Barthes, Sorin Alexandrescu et al., 183-199. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1978.
- Invernizzi, Lucía.** "La representación de la tierra de Chile en cinco textos de los siglos XVI y XVII". *Revista Chilena de Literatura*, n.º 23 (1984): 5-37. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/41199>
- Invernizzi, Lucía.** "'Los trabajos de la guerra' y 'Los trabajos del hambre': dos ejes del discurso narrativo de la conquista de Chile (Valdivia, Vívar, Góngora Marmolejo)". *Revista Chilena de Literatura*, n.º 36 (1990): 7-15. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/40123>
- Invernizzi, Lucía.** "La probanza de servicios y méritos en las cartas de Pedro de Valdivia o el valor de los trabajos de la guerra y los trabajos de la hambre". En *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, edición de Miguel Rojas Mix, 249-256. Barcelona: Andrés Bello; Lumen, 1991.
- Invernizzi, Lucía.** "El discurso argumentativo en las cartas II y VIII de Pedro de Valdivia". *Boletín de Filología*, n.º 35 (1995): 209-239. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/132404>
- Invernizzi, Lucía.** "La conquista de Chile en los textos de los siglos XVI y XVII: los trabajos de la guerra y los trabajos del hambre". En *Estudios coloniales*, vol. 1, editado por Julio Retamal, 7-28. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, 2000.
- Keller, Carlos.** "Don Pedro de Valdivia, creador de la Armada Nacional". *Revista de Marina*, n.º 87 (1970): 619-643. <https://revistamarina.cl/revistas/1970/5/ckeller.pdf>

- Orellana, Mario.** “Lo verdadero y lo verosímil en las cartas de Pedro de Valdivia, en la crónica de Gerónimo de Bibar y en el poema épico de Alonso de Ercilla”. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n.º 170 (2008): 101-115. <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/coleccion/BND/00/RC/RC0225657.pdf>
- Oroz, Rodolfo.** “En torno al léxico de Pedro de Valdivia, conquistador de Chile. Contribución a la cronología del español hispanoamericano”. *Boletín de Filología*, n.º 31 (1981): 221-274. <https://boletinfilologia.uchile.cl/index.php/BDF/article/view/46561>
- Pérez, Ezequiel.** “Territorios del discurso. Representaciones del reino de Chile en Pedro de Valdivia y Jerónimo de Vivar (1545-1558)”. *Celehis. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 27, n.º 35 (2018): 65-78. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/view/2787>
- Promis, José.** “Estrategias textuales en las Cartas de Pedro de Valdivia al emperador Carlos V”. En *Cartas de don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, edición de Miguel Rojas Mix, 257-263. Barcelona: Andrés Bello; Lumen, 1991.
- Salazar, Eric.** “El cautiverio de Alonso de Monroy y Pedro de Miranda en el *scriptorium* de la conquista de Chile”. *Cuadernos de Humanidades*, n.º 38 (2023): 18-32. <https://portal.derevistas.unsa.edu.ar/index.php/cdh/article/view/4127>
- Sayago, Carlos.** *Historia de Copiapó*. Copiapó: Imprenta El Atacama, 1874.
- Thayer Ojeda, Tomás.** “Las antiguas ciudades de Chile”. *Anales de la Universidad de Chile*, n.º 129 (1911): 169-216. <https://doi.org/10.5354/0717-8883.2012.25322>
- Triviños, Gilberto.** “La sombra de los héroes”. *Atenea*, n.ºs 465-466 (1992): 67-97.
- Triviños, Gilberto.** *La polilla de la guerra en el reino de Chile*. Santiago de Chile: La Noria, 1994.
- Triviños, Gilberto.** “El mito del tiempo de los héroes en Valdivia, Vivar y Ercilla”. *Revista Chilena de Literatura*, n.º 49 (1996): 5-26. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39499>
- Valles, José.** *Diccionario de teoría de la narrativa*. Granada: Alhulia, 2002.
- Vázquez de Acuña, Isidoro.** “El apoyo naval durante la conquista de Chile por don Pedro de Valdivia”. *Boletín de la Academia Naval y Marítima de Chile*, n.º 2 (1997): 119-135. https://www.historianaval.cl/publico/publicacion_archivo/publicaciones/14_2.pdf
- Zapater, Horacio.** “Los incas y la conquista de Chile”. *Historia*, n.º 16 (1981): 249-268. <https://ojs.uc.cl/index.php/rhis/article/view/15835>

Gobierno y disciplina en las parroquias del arzobispado de México después del Tercer Concilio Mexicano (1585-1630)

Government and Discipline in the Parishes of the Archbishopric of Mexico after the Third Mexican Council (1585-1630)

Governo e disciplina nas paróquias do arcebispado do México após o Terceiro Concílio Mexicano (1585-1630)

DOI: 10.22380/20274688.2746

Recibido: 12 de enero del 2024 • Aprobado: 8 de abril del 2024



Rodolfo Aguirre¹

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación,
Universidad Nacional Autónoma de México
aguirre_rodolfo@hotmail.com • <https://orcid.org/0000-0003-1698-1264>

Resumen

Este artículo desea aportar nuevos elementos para el estudio de la reforma católica y del real patronato en las parroquias, especialmente en sus aspectos disciplinarios. Se analizan algunas problemáticas posteriores al Tercer Concilio Mexicano de 1585. La investigación se fundamenta en expedientes del antiguo archivo del arzobispado de México poco conocidos. El primer objetivo es analizar el papel de la mitra para impulsar la normativa conciliar y monárquica. El segundo es estudiar la intervención de los virreyes y de la Real Audiencia en las controversias y los pleitos de las parroquias. El tercero es explorar las relaciones entre párrocos y feligreses en tres aspectos: el desempeño de los sacerdotes, las problemáticas de la administración parroquial y el nuevo régimen de derechos parroquiales.

Palabras clave: parroquias, arzobispado de México, era tridentina, gobierno eclesástico, disciplina eclesástica

- 1 Doctor en Historia, investigador titular. Dirige seminarios en los posgrados de Historia y Pedagogía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales líneas de investigación son la historia social y política de la Iglesia en Nueva España y de la Real Universidad de México.

Abstract

This paper aims to provide new elements for the study of the Catholic reform and the royal patronage in the parishes, especially in its disciplinary aspects. Some problems after the Third Mexican Council of 1585 are analyzed. The research is based on little-known files from the old archive of the Archbishopric of Mexico. The first objective is to analyze the role of the miter in promoting conciliar and monarchical regulations. The second is to study the intervention of the viceroys and the royal audience in the controversies and lawsuits of the parishes. The third is to explore the relationships between parish priests and parishioners in three aspects: the performance of priests, the problems of parish administration, and the new regime of parish rights.

Keywords: parishes, Archbishopric of Mexico, Tridentine era, ecclesiastical government, ecclesiastical discipline

Resumo

Este artigo pretende fornecer novos elementos para o estudo da reforma católica e do padroado régio nas paróquias, especialmente nos seus aspectos disciplinares. São analisados alguns problemas posteriores ao Terceiro Concílio Mexicano de 1585. A pesquisa baseia-se em documentos pouco conhecidos do antigo arquivo do arcebispo do México. O primeiro objetivo é analisar o papel da mitra no tocante ao impulso da regulamentação conciliar e monárquica. O segundo é estudar a intervenção dos vice-reis e da Real Audiência nas controvérsias e litígios das paróquias. O terceiro é explorar as relações entre párocos e fregueses sob três aspectos: a atuação dos sacerdotes, os problemas da administração paroquial e o novo regime de direitos paroquiais.

Palavras-chave: paróquias, arcebispo do México, era tridentina, governo eclesiástico, disciplina eclesiástica

Introducción

El fortalecimiento de las parroquias fue una cuestión crucial en el arzobispado de México a partir del mandato de fray Alonso de Montúfar (1554-1572), quien impulsó la primera red parroquial y le dio su organización inicial². Diversos aspectos de la Iglesia novohispana se definieron en décadas posteriores, de acuerdo con el Concilio de Trento, el Tercer Concilio Mexicano, el real patronato y las prácticas locales. En 1564 Felipe II ordenó aplicar los decretos tridentinos en sus dominios,

2 Rodolfo Aguirre Salvador, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”, *Temas Americanistas*, n.º 43 (2019), <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2019.i43.07>

convirtiéndolos en referentes obligados para la reorganización eclesiástica³, en el marco de la reforma católica y su visión de globalidad⁴. Respecto a las parroquias, Trento ordenó la creación de todas las que fueran necesarias para atender eficazmente a la feligresía⁵. En consonancia con esto, la llamada Junta Magna, encabezada por el visitador del Consejo de Indias Juan de Ovando, resolvió impulsar también la fundación de más parroquias a cargo de curas beneficiados⁶. Esta medida debía fortalecer a la Iglesia secular, totalmente dependiente de la monarquía, para hacer contrapeso a las poderosas órdenes religiosas.

A fines del siglo XVI había en el arzobispado de México alrededor de setenta parroquias, la mayoría de indios, administradas por curas beneficiados elegidos por el rey o el virrey, previo concurso de oposición, como ordenó la cédula del patronato de 1574⁷. Si bien todo esto fue un logro importante de la Iglesia arzobispal, aún faltaba modelar las parroquias para cumplir con los ideales tridentinos y del real patronato, tarea difícil debido a las inercias y las resistencias del clero parroquial, la falta de derechos parroquiales regulares y la crisis social de la población indígena⁸. Sobre esto último, las congregaciones de indios de inicios del siglo XVII, que buscaron reorganizar a la diezmada población, fueron aprovechadas por los arzobispos para hacer reajustes en diversas parroquias, tales como reafirmar sus límites, crear nuevas cabeceras, convertir pueblos en ayudas de parroquia⁹ y mejorar su administración espiritual. Paralelamente, la mitra consolidó la acción de los tribunales eclesiásticos y de los jueces visitadores, buscando una atención más expedita de

3 Ignasi Fernández Terricabras, "Primeros momentos de la Contrarreforma en la monarquía hispánica: recepción y aplicación del Concilio de Trento por Felipe II (1564-65)", en *Felipe II y su tiempo*, t. 1, coord. por José Luis Pereira Iglesias (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999), 456.

4 Stafford Poole, "Incidencia de los concilios provinciales hispanoamericanos en la organización eclesiástica del Nuevo Mundo", en *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, t. 1, ed. por Josep-Ignasi Saranyana et al. (Navarra: Universidad de Navarra, 1990), 551.

5 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, trad. por Ignacio López de Ayala (Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Iñar, 1847), sesión XXI, capítulo IV.

6 Antonio Rubial García, coord., *La Iglesia en el México colonial* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020).

7 "Real Cédula de Felipe II acerca de los derechos Patronales sobre todas las Iglesias de las Indias, o Real Cédula del 1º de junio de 1574", en *Un desconocido cedulaario del siglo XVI perteneciente a la Catedral Metropolitana de México*, ed. por Alberto María Carreño (Ciudad de México: Ediciones Victoria, 1944).

8 René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985), 1: 61-65 y 2: 84-91.

9 Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995).

los problemas de parroquias más dinámicas, resultado de una mayor interacción de sus componentes humanos: beneficiados, vicarios, autoridades locales involucradas, barrios, pueblos de visita, hacendados y caciques. Los curatos distaron mucho de ser conjuntos homogéneos de fieles, pues en la práctica se organizaban en diferentes colectivos que se interrelacionaban con sus cabeceras parroquiales.

En la historiografía sobre Nueva España son escasos los trabajos acerca de las parroquias en el periodo inmediatamente posterior al Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585. Los publicados son generales y están más abocados a la disputa entre los obispos y las órdenes religiosas por las doctrinas de indios¹⁰. Una excepción es el de Lundberg¹¹, que estudia la vida de párrocos y parroquias en las primeras décadas del siglo XVII. La historiografía se ha olvidado de las parroquias seculares sin advertir que estas aumentaron significativamente y que a principios de ese siglo atendían a un porcentaje importante de la población en las diócesis centrales novohispanas: México, Puebla, Michoacán u Oaxaca. Cuevas, autor multicitado, prácticamente las omitió y solo afirmó que en el siglo XVII hubo muy pocas quejas sobre los curas, lo cual demostraría su mejoría¹². Sin embargo, los archivos diocesanos reflejan algo diferente, como se expone más adelante. Algunos otros trabajos han explorado la recepción o aplicación de las reformas tridentinas en las parroquias de Hispanoamérica¹³, pero sin duda todavía falta bastante por investigar. Para Nueva España aún hay mucho desconocimiento

-
- 10 Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016).
 - 11 Magnus Lundberg, *Church Life between the Metropolitan and the Local: Parishes, Parishioners and Parish Priests in Seventeenth-Century Mexico* (Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011), <https://doi.org/10.31819/9783954872831>
 - 12 Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. 3, 1600-1699 (Ciudad de México: Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1924).
 - 13 Nelson Castro Flores, "Reformismo episcopal en el arzobispado de La Plata (1750-1804)", en *Contrarreforma católica, implicancias sociales y culturales: miradas interdisciplinarias*, ed. por Macarena Cordero y Jorge Cid (Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez; Editorial Cuarto Propio, 2019); Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, "Parroquia y cofradías. El revulsivo de Trento en la Granada confesional", en *"Para la reforma del clero y el pueblo cristiano..." El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, ed. por Fermín Labarga (Madrid: Sílex, 2020); Alicia Mayer, "El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 26 (2002), <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2002.026.3567>; Ana de Zaballa Beascochea, "La visita como instrumento de reforma y gobierno del clero en el siglo XVII. Una aproximación", en *"Para la reforma del clero y el pueblo cristiano..." El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, ed. por Fermín Labarga (Madrid: Sílex, 2020).

sobre la aplicación del Tercer Concilio Mexicano y cómo los curas implantaron las normas católicas a sus feligreses, como ha afirmado Brading¹⁴. Poole planteó algunas preguntas importantes al respecto que siguen casi sin respuestas: “¿Cuál fue exactamente el efecto y la influencia de los decretos conciliares en la Iglesia mexicana de la era virreinal y del México independiente? ¿Fueron dichos decretos en realidad aceptados y aplicados en todo el país? ¿En qué forma influyeron en la mentalidad y actitudes de la subsecuente Iglesia mexicana?”¹⁵. En el caso de la península ibérica, Rey afirmó que faltaban estudios sobre la implantación de Trento para el periodo de 1563 a 1700¹⁶.

En general, la historiografía ha privilegiado una visión más sustentada en leyes y cánones, y menos en el análisis de fuentes de archivos eclesiásticos que den luz sobre la instrumentación práctica, la interpretación y la adaptación de los concilios. Al respecto, Moutin ha llamado la atención sobre la necesidad de estudiar el concepto de localidad en la asimilación de la reforma tridentina¹⁷. Más recientemente, Duve ha propuesto que todo lo anterior debe considerarse fases de un proceso de elaboración de saberes normativos¹⁸. Por su parte, Zaballa ha hecho notar que desde fechas tempranas los indios usaron a su favor el derecho canónico y los tribunales eclesiásticos¹⁹. Estos trabajos ofrecen nuevas ideas para profundizar en la instrumentación de los decretos conciliares en las parroquias.

En el arzobispado de México, la red parroquial significó un espacio clave para impulsar la reforma católica y las leyes del real patronato. Su consolidación en

14 David Brading, *La Nueva España. Patria y religión* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 221.

15 Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591* (Ciudad de México: El Colegio de Michoacán; Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau Teixidor, 2012), 303 y 311-312.

16 Ofelia Rey Castelao, “La Iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento”, en *Felipe II (1527-1598). Europa y la monarquía católica: Congreso Internacional “Felipe II (1598-1998)”*, vol. 3, ed. por José Martínez Millán (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998), 350.

17 Osvaldo Rodolfo Moutin, *Legislar en la América hispánica en la temprana Edad Moderna. Procesos y características de la producción de los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)* (Fráncfurt: Max Planck Institute, 2016), 151-153, <https://doi.org/10.12946/gplh4>

18 Thomas Duve, “Historia del derecho como historia del saber normativo”, *Revista de Historia del Derecho*, n.º 63 (2022).

19 Ana de Zaballa Beascochea, “Reflexiones en torno a la recepción del derecho eclesiástico por los indígenas de la Nueva España”, en *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, ed. por Ana de Zaballa Beascochea (Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011), <https://doi.org/10.31819/9783954872817-004>

el siglo XVII, bajo los nuevos parámetros conciliares y patronales, la convirtió en referente obligado para que las renuentes doctrinas de frailes aceptaran sujetarse a los obispos y asumir aspectos disciplinarios y de organización unificados. Con ello se buscó la integración de las nuevas generaciones de indios al cristianismo, su aprendizaje de los rudimentos de la fe y la perpetuación de prácticas religiosas y devocionales²⁰.

El presente trabajo desea aportar nuevos elementos para la comprensión de los alcances y los límites de la reforma católica y del real patronato en las parroquias, específicamente en sus aspectos disciplinarios. A partir del Concilio de Trento, el disciplinamiento del clero y de la feligresía cobró máxima relevancia, en el entendido de que con ello se garantizaría la reforma católica. Entonces, se estipularon múltiples disposiciones, normas, controles de ritos, sanciones, censuras y códigos de comportamiento que debían cumplirse en todo el orbe católico²¹. Tiene un carácter exploratorio y aborda algunas problemáticas en el medio siglo posterior al Tercer Concilio Mexicano de 1585, cuando se discutieron importantes cuestiones para el futuro de la Iglesia novohispana. El análisis se delimita en 1630 de forma arbitraria, pues por ahora el objetivo no es establecer periodos históricos sobre la reforma católica en Nueva España. Los casos estudiados no tienen la intención de ser representativos de toda la jurisdicción, sino que fueron elegidos para reconocer problemas destacados. Se ofrece una propuesta analítica sustentada en expedientes y documentos del antiguo archivo del arzobispado de México, poco o nada consultados hasta hoy. El primer objetivo es analizar el papel de la mitra para impulsar la normativa conciliar y monárquica, así como su flexibilidad ante costumbres y prácticas locales. El segundo, estudiar la intervención del real patronato en la vida parroquial, por medio de los virreyes y la Real Audiencia. El tercero, explorar las relaciones entre párrocos y feligreses en torno a tres aspectos disciplinarios: el desempeño de los sacerdotes, las problemáticas de la administración parroquial y el nuevo régimen de derechos parroquiales.

20 Antonio Rubial García, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), 219.

21 Andrea Arcuri, *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* (Granada: Universidad de Granada, 2021), 57-61.

Los beneficios curados: un nuevo régimen parroquial

Las reformas tridentinas y del real patronato se impulsaron, en buena medida, desde los beneficios curados instaurados en Nueva España, según la cédula de 1.º de junio de 1574, que enunció las reglas para su provisión. Los beneficiados sustituyeron a los curas mercenarios o asalariados establecidos desde la conquista de las Antillas y también presentes en el primer medio siglo de Nueva España²². Los curas mercenarios, nombrados directamente por los obispos o por los encomenderos, se mostraron poco comprometidos con la administración espiritual²³. En comparación, los beneficiados serían nombrados por el rey o el virrey e instituidos canónicamente por los obispos, por tiempo indefinido y con derecho a una renta o beneficio económico anexo al nombramiento. El gran reto para los beneficiados fue convertir sus parroquias en comunidades de feligreses obedientes a sus mandatos, a los de la Iglesia y a los del real patronato.

Así, entre 1575 y 1587, el arzobispo Pedro Moya de Contreras organizó diversos concursos de oposición y consiguió la provisión de 63 curas beneficiados²⁴, y solo algunas parroquias faltaban por ocuparse, debido a su pobreza²⁵. Los curas beneficiados estaban investidos de más autoridad que sus predecesores y fueron instruidos para cristianizar a los indios de diversas regiones desatendidas por los frailes. Sin embargo, el crecimiento de las parroquias se ralentizó en el último cuarto del siglo XVI debido a las graves epidemias que devastaron a los indios, lo que puso en aprietos al régimen hispánico y la consolidación de la conversión religiosa. En 1622 había 79 curas seculares en el arzobispado de México²⁶ y en 1670

22 Rodolfo Aguirre Salvador, “La cuestión parroquial en la época del obispo fray Juan de Zumárraga”, en *Cinco siglos de la Iglesia en México. Reflexiones en torno a la conquista, evangelización e independencia de México. 1521-1821*, coord. por Alfonso G. Miranda Guardiola y Berenice Bravo (Ciudad de México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2021).

23 Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México: estudio biográfico y bibliográfico* (México: Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881), <https://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016717/1080016717.html>

24 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España, sección México, f. 287.

25 Francisco del Paso y Troncoso, ed., *Epistolario de Nueva España 1505-1818* (Ciudad de México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940).

26 Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina* (Ciudad de México: Universidad Pontificia de México; El Colegio de Michoacán, 2017), 157.

solo 76²⁷. La principal respuesta de la Corona fue congregar a la población sobreviviente en pueblos concentrados, con el fin de facilitar su tributación, su gobierno y la administración espiritual²⁸. En este proceso, el desempeño de los beneficiados fue fundamental para buscar una nueva estabilidad por la vía de la organización parroquial. Los curatos, además de la administración espiritual, fungieron como organización social para arraigar a las familias y darles una identidad común alrededor de los cultos locales.

En España se dejó de impulsar más doctrinas de frailes, quienes, escudados en sus privilegios papales, rechazaban subordinarse a los obispos en su calidad de curas. En cambio, la Corona fortaleció a la Iglesia episcopal y sus parroquias, aunque siempre sujetándolas al real patronato. Es claro que la monarquía tenía interés especial en la cuestión parroquial, como puede advertirse en el conjunto de reales cédulas que por entonces delinearon la intervención de las autoridades virreinales en diversos aspectos de la vida parroquial²⁹, el gobierno de los obispos en las parroquias³⁰, las atribuciones de los jueces eclesiásticos³¹, las normas sobre edificación de los templos y su mantenimiento³², la provisión o destitución de los curas³³, la disciplina³⁴, el desempeño³⁵ o el sostén económico³⁶ del clero parroquial. Todo esto fue complementado por la protectoría de los indios ante excesos de los curas que debían realizar los virreyes, los oidores de la Real Audiencia y el juzgado general de indios³⁷.

-
- 27 Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 323.
- 28 Rodolfo Aguirre Salvador, "El clero de Nueva España y las congregaciones de indios, de la primera evangelización al Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585", *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 39 (2013), https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2013.v39.42681
- 29 *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. 1681* (Ciudad de México: Escuela Libre de Derecho; Miguel Ángel Porrúa, 1987), Libro (L) I, título (t) I, leyes V y VI; t. II, l. XX; t. VII, leyes XXVIII y XXXI; t. XII, ley VIII; t. XIII, ley XII.
- 30 *Recopilación*, L. I, t. VI, leyes XVIII y XLVI; t. VII, leyes XII, XIII, XXX y XLIV.
- 31 *Recopilación*, L. I, t. VII, ley XVII; t. X, ley I; t. X, leyes VI, VII, VIII, X y XII.
- 32 *Recopilación*, L. I, t. II, leyes III, VI, XVI, XXII; t. VI, ley II.
- 33 *Recopilación*, L. I, t. VI, leyes XXIII, XXIV, XXX y XXXIX.
- 34 *Recopilación*, L. I, t. XII, leyes II, IV, IX, XX; t. XIII, ley III.
- 35 *Recopilación*, L. I, t. I, ley XII; t. XIII, leyes IV, V, VI, XVIII, XXV.
- 36 *Recopilación*, L. I, t. XIII, leyes XIX, VII, VIII.
- 37 Woodrow Borah, *El juzgado general de indios en la Nueva España* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

La reglamentación parroquial desde la Iglesia se sintetizó en el Tercer Concilio Mexicano de 1585, que adaptó distintos decretos tridentinos a la realidad novohispana y reconoció las leyes patronales, como la provisión de los beneficiados mediante concursos de oposición. Los concilios exigieron que los párrocos estuvieran más atentos a los fieles para lograr su vida cristiana y la salvación de sus almas. De ahí que un aspecto tratado con detalle fuera el de la disciplina de los curas, estipulando un abanico de obligaciones. Debían residir en su parroquia y ejercer personalmente su ministerio; solo podían ausentarse por dos meses, dejando a un ayudante capaz y con renta asignada. Tenían que vivir en casas cercanas a la iglesia y sin compañía de mujeres. Debían enseñar el catecismo, administrar los sacramentos, celebrar las misas dominicales, así como las fiestas obligatorias. Igualmente, tenían a cargo las misas ordenadas en testamentos o de limosnas y que el culto fuera con el mayor esplendor y ornato. En las confesiones, los ministros debían ser benignos con los indios para ganar su confianza y enseñarles el beneficio de la eucaristía; estaban obligados a confesarlos en la cuaresma y remediar los pecados públicos, reprendiendo con prudencia y caridad, aunque debían excomulgar a quienes despreciaran la confesión y separarlos del pueblo³⁸. Para cuidar la dignidad sacerdotal, no podían castigar personalmente a los indios, sino por mano de fiscales y otros ministros de justicia.

Los obispos vigilaban que los curas vivieran honestamente y cumplieran sus deberes, que portaran un hábito clerical honesto, y se apartaran del lujo, los bailes, los juegos, las mujeres y los negocios seculares. Los curas no podían vender mercancías a los indios ni usarlos como cargadores o hilanderos; tampoco podían comprarles mercancías ni negociar con sus obenciones o su trabajo para la explotación de haciendas. La apuesta de la Iglesia arzobispal de México fue hacer cumplir estas normas, para lo cual emprendió el reforzamiento de una serie de instancias de gobierno y vigilancia del clero parroquial y la feligresía en las primeras décadas del siglo XVII. La Corona estuvo atenta.

38 Rodolfo Aguirre Salvador, "Parroquias", en *Diccionario histórico de derecho canónico en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XVI-XVIII (DCH)* (Fránkfurt: Max Planck Institute for European Legal History Research Paper, 2019), <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780>

Instancias arzobispales y monárquicas para la disciplina de los curas

Los beneficios curados estaban ya bien instituidos al iniciar el siglo XVII. No obstante, las autoridades debían velar por su fortalecimiento. Para ello, afianzaron las instancias de gobierno de la mitra, a tono con la meta tridentina de restituir la autoridad de los obispos³⁹. Como es sabido, estos tenían una doble potestad: la de orden y la de jurisdicción. De esta última se desprendía su derecho para gobernar y sancionar al clero. Esta potestad fue un instrumento clave para impulsar una de las mayores apuestas del Concilio de Trento y del Tercer Concilio Mexicano: la reforma del clero. Aunque ellos eran los jueces supremos⁴⁰, podían delegar su jurisdicción en otras personas⁴¹. Al estar la sede episcopal vacante, la jurisdicción recaía interinamente en el cabildo catedralicio.

Los obispos buscaron uniformar la administración de los sacramentos, el uso de las iglesias, el culto parroquial, el trabajo de los curas y la asistencia de los fieles. El Tercer Concilio Mexicano prescribió medidas para terminar con los excesos de los curas, denunciados por personajes notables, como el exoidor Alonso de Zorita⁴². Se les ordenó ser diferentes a los españoles comunes y no maltratar a los indios, comportándose “dulce y benignamente; y no los amedrenten con amenazas”⁴³. Los mismos obispos debían llevar registro de parroquias, curas, vicarios y de las visitas pastorales que realizaran⁴⁴, con el fin de tener un conocimiento suficiente de su red parroquial. En algunos curatos incluso se instituyó un libro de asiento de las visitas pastorales desde principios del siglo XVII⁴⁵.

Los arzobispos deseaban beneficiados obedientes de los concilios, lo cual no siempre ocurría. Hubo sacerdotes que consideraron sus beneficios un patrimonio

39 Gonzalo Balderas Vegas, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009).

40 *Concilio de Trento*, sesión 24, d. 10.

41 Jorge E. Traslosheros, “Audiencia episcopal”, en *Diccionario histórico de derecho canónico en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XVI-XVIII (DCH)* (Fránkfurt: Max Planck Institute for European Legal History Research Paper, 2019), <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780>

42 Mariano Cuevas, ed., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México* (Ciudad de México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914), 331-354.

43 “III Concilio y Directorio”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, ed. por Pilar Martínez et al. (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), L. III, t. II, p. VI.

44 “III Concilio”, L. III, t. I, p. XIV.

45 “Libro de visitas”, Archivo Parroquial de Taxco (APT), Taxco, México.

inalienable, como el de Oapan, Francisco Gudiño, quien llegó a expresar que ni el arzobispo ni el virrey podían quitarle su parroquia, pues Dios lo había puesto⁴⁶. Sin embargo, el real patronato concedió a los obispos el derecho de remover beneficiados en casos graves, para lo cual debían contar con la anuencia del vicepatrón. Por supuesto, los obispos prefirieron, antes de tomar esta decisión extrema que podía debilitar la autoridad del resto de los curas ante los indios, afinar sus estrategias para lograr obediencia.

El Tercer Concilio apuntaló el aparato judicial de los obispos y estableció los límites entre la jurisdicción eclesiástica y la civil⁴⁷, al permitir a los obispos nombrar a todos los visitadores, vicarios y jueces foráneos que desearan⁴⁸. Aunque en 1585 y en años posteriores algunos líderes del clero secular apelaron estas medidas y pidieron derogarlas, no tuvieron éxito⁴⁹. De esa forma, para disciplinar al clero parroquial se recibían denuncias en la audiencia eclesiástica o se enviaban jueces eclesiásticos, visitadores y comisionados a los curatos. Incluso emplearon a curas de la capital. Esto sucedió en las minas de Pachuca, cuando el arzobispo Manso y Zúñiga comisionó a un cura de la catedral para recibir las informaciones matrimoniales de españoles, mulatos, mestizos, negros y chinos⁵⁰. En 1614 la mitra nombró un juez eclesiástico para el importante puerto de Acapulco⁵¹. En 1624 había un vicario provincial para el valle de Toluca⁵², figura prescrita también en el Tercer Concilio para vigilar la vida del clero⁵³. Este mismo año el presbítero Juan de Prado declaró entre sus méritos haber sido nombrado por dos arzobispos como vicario, juez comisionado y juez metropolitano en varias ocasiones. La red de parroquias facilitó que sus beneficiados fueran, en cualquier momento, comisionados de la mitra para recabar informaciones y testimonios sobre litigios en parroquias vecinas, como sucedió con Hernando Ruiz de Alarcón, beneficiado de Atenango,

46 Archivo General de la Nación (AGNM), Ciudad de México, México, ramo *Bienes Nacionales* (BN), leg. 443, exp. 1, f. 92.

47 “III Concilio”, L. I, t. VIII.

48 “III Concilio”, L. III, t. I, p. I.

49 Poole, *Pedro Moya de Contreras*, 295.

50 AGNM, BN, leg. 822, exp. 2.

51 Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668* (Ciudad de México: Porrúa; Universidad Iberoamericana, 2004).

52 AGNM, BN, leg. 822, exp. 2

53 “III Concilio”, L. I, t. VIII, p. XXIX.

comisionado en 1611 para averiguar la conducta del cura de Oapan⁵⁴. Esta fue una estrategia útil para cubrir el amplio territorio arzobispal.

En nuestro periodo de estudio destacaron los jueces visitadores. Trento ordenó a los obispos las visitas pastorales anuales a sus diócesis, pero esto no fue realizable en la práctica, por lo cual los arzobispos de México delegaron la tarea en clérigos de su confianza. En 1600, por ejemplo, al cura de Teoloyucan se le formaron ciertos capítulos por un visitador arzobispal, quien fue acompañado por un fiscal de visita⁵⁵.

Un asunto que ocasionó no pocas quejas fue el de los curas que se lucraban del trabajo y los géneros de los indios. Varios estudios han expuesto que las parroquias fueron aprovechadas para hacer negocios mercantiles⁵⁶, borrándose cualquier frontera entre el cura y el español común en busca de riqueza⁵⁷. El Tercer Concilio procuró resolver este problema prohibiendo diferentes prácticas en Nueva España⁵⁸, pero fue insuficiente. Las quejas de los feligreses llegaron también al virrey, debido a que desconfiaban de la justicia eclesiástica. En 1587 el virrey Falces denunció a los curas mercaderes ante el rey, pidiendo “que por ninguna vía tengan tratos ni contratos con los indios que tienen a su doctrina, so pena de perder el beneficio y que el virrey los eche de la tierra [...] porque son total destrucción de los indios”⁵⁹. Sin embargo, no se logró mucho, pues las denuncias continuaron.

Un ejemplo de lo anterior fue Alonso Marbán, ayudante del cura de Coatlán, Teticpac y Auistlapan, quien utilizó el trabajo de los indios para su propio negocio. Marbán aprovechó la ausencia prolongada del beneficiado para mejorar su hacienda de beneficio de metales y explotar más su recua de cuarenta mulas. Vivían

54 AGNM, BN, leg. 443, exp. 1, f. 171.

55 AGNM, BN, leg. 78, exp. 89-90.

56 Bernard Lavalle, “Las doctrinas de indígenas: núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)”, en *Amor y opresión en los Andes coloniales*, coord. por Bernard Lavalle (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001), <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3559>; Brígida von Mentz, *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo Clásico al siglo XVIII* (Ciudad de México: Ciesas; Juan Pablos Editor, 2017), 285-290; Adriana Rocher Salas, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”, en *La Iglesia en Hispanoamérica: de la Colonia a la República*, coord. por Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Pontificia Universidad Católica de Chile; Plaza y Valdés, 2008).

57 Para ampliar el tema de la disciplina clerical en el arzobispado de México en el siglo XVI, remito a Cano Castillo, *El clero*, 165-232.

58 “III Concilio”, L. III, t. XX, p. II.

59 Cuevas, *Documentos*, 413.

con él tres hermanos, que alimentaban a los animales con cultivos de los indios. Estos eran forzados a trabajar en la hacienda. Los denunciante afirmaron que algunos indios guardianes de las mulas murieron durante los recorridos, en tanto que otros no pagaban el tributo completo, lo que perjudicaba al pueblo, y la administración espiritual estaba descuidada⁶⁰. Hartos, los fieles solicitaron al virrey, no a la mitra, el regreso del cura titular. El virrey pidió al cabildo en sede vacante un pronto remedio, pero este se limitó a sustituir a Marbán por otro clérigo. En el expediente no se registró ningún castigo al clérigo, pues posiblemente tenía algún protector en la catedral.

La protección a los curas en el cabildo eclesiástico no era rara; se traducían en penas mínimas o incluso exoneraciones, en caso de juicios, que no alteraban sus trayectorias eclesiásticas. En la década de 1580, la mitra tuvo noticias de los negocios de Francisco Gudiño, beneficiado de Nochtepec-Pilcaya, y ordenó a un escribano de provincia entregar los contratos mercantiles del cura que tuviera en su poder, bajo pena de excomuni3n⁶¹. Aunque el documento consultado no registra el resultado de la averiguaci3n, otro de 1612 indica que Gudiño siguió siendo cura beneficiado, ahora en Oapan, en donde continuó sus negocios y compró a los indios varios géneros (pescado, jícaras, velas o algodón) para revenderlos, e incluso los obligó a manufacturarle velas. Aunque fue denunciado nuevamente, solo tuvo que pagar una multa y se le permitió regresar a su parroquia. Durante el pleito, el procurador de los indios recusó al primer juez de visita alegando que era amigo del enjuiciado. Los indicios sugieren la presencia de protectores del cura en la mitra⁶².

Otro problema fue que los curas se ausentaban sin autorizaci3n de la mitra. El Tercer Concilio lo permitía solo por causas graves y con la condici3n de poner a un sustituto cumplido⁶³. Los beneficiados alegaban distintas razones para ausentarse. Joan de Cabrera, a cargo de Iguala, viajó en 1601 a México sin permiso. Al llegar a la capital pidió licencia para permanecer más de un mes, debido a un tratamiento médico y para arreglar una herencia con sus hermanos. El gobernador del arzobispado consintió y nombró a José Urbina como cura interino⁶⁴. La mitra tenía la facultad de nombrar curas interinos cuando lo considerara necesario. En el caso de Lorenzo Payo de Xaso, beneficiado de Hueypoxtla, fue amonestado dos

60 AGNM, BN, leg. 78, exp. 95.

61 AGNM, BN, leg. 810-2, exp. 122.

62 AGNM, BN, leg. 443, exp. 1.

63 "III Concilio", L. III, t. I, p. VI.

64 AGNM, BN, leg. 653, exp. 1.

veces por viajar a la capital sin permiso y sin dejar sustitutos. A pesar de esto, Payo se ausentó nuevamente en 1601 y fue encarcelado por la mitra. El cura explicó que fue a cobrar una deuda, pero que dejó a cargo al sacerdote Diego de Soberanis, con salario de 2 pesos cada día, las obvenciones correspondientes y los alimentos. El provisor lo sancionó con 50 pesos de oro común, le ordenó regresar de inmediato y le advirtió que si reincidía sería suspendido por medio año y pagaría 100 pesos de multa. Payo pagó la sanción y los costos del juicio⁶⁵.

En 1610 Alonso Martínez de Zayas, beneficiado de Sultepec, fue castigado por ausentarse, luego de ser denunciado por un visitador general del arzobispado⁶⁶. Los visitadores generales compensaban la falta de visitas de los obispos y fueron un recurso muy empleado desde fines del siglo XVI, como sucedió en 1598 con el canónigo Jerónimo de Cárcamo, quien viajó a las parroquias del sur del arzobispado⁶⁷. El cura Martínez explicó que se ausentó con licencia, que en sus viajes a México también supervisaba una hacienda propia, cuyas rentas necesitaba, y que tuvo otra hacienda de beneficio de metales, pero que la vendió. El visitador le impidió alejarse más de un día sin licencia o sería castigado; también le quitó obvenciones en proporción a los días que se fue y lo multó con 40 pesos de oro común. Respecto a la hacienda, le prohibió comercializar las cosechas, las cuales debían ser solo para su consumo. Sobre las ventas ya realizadas, lo multó con 30 pesos más. También le negó la posibilidad de tener minas y lo multó con 16 pesos. El visitador consideró que la iglesia parroquial y la sacristía carecían de los ornamentos necesarios, por lo cual el cura fue multado con 40 pesos más. La penalidad total fue de 126 pesos más 10 por los costos del juicio.

Casos más graves debió atender otro visitador general en 1610, cuando realizó una investigación secreta de los curas de las minas de Temascaltepec⁶⁸. El minero Antonio Mazedo acusó al beneficiado Gonzalo de Betanzos de tener una relación amorosa con Leonor de Mendoza, que motivó un escándalo público. Mazedo añadió que el sacerdote cortejó a Francisca de Villarrubia, que portaba una daga y que era jugador y apostador. Otro testigo, el escribano Diego Pérez, declaró que el cura tenía un hijo, que jugaba apuestas y vestía calzón de terciopelo con franjas de plata y oro, como cualquier seglar. Un tercer testigo sabía que otro clérigo, Miguel Jerónimo, tenía relaciones con una mujer. Finalmente, un cuarto testigo declaró

65 AGNM, BN, leg. 810, exp. 86.

66 AGNM, BN, leg. 1285, exp. 2.

67 "Libro de bautismos 1576-1752", Archivo Parroquial de Pilcaya (APP), Pilcaya, México, f. 14.

68 AGNM, BN, leg. 1285, exp. 2.

que Mazedo no rezaba y que después de jugar iba a oficiar misa. Con tales testimonios, el fiscal de la mitra pidió castigar al beneficiado. En mayo de 1610 el visitador Guerra interrogó al denunciado, quien negó las acusaciones más graves, aunque aceptó que portaba armas, lo que justificó señalando que eran para defenderse. Dijo además que su ropa de color era por no tener otra y negó ser escandaloso o pleitista. Betanzos también admitió haber jugado algunas veces en casa del alcalde mayor y argumentó que había sido solo por diversión⁶⁹.

La disciplina del clero no fue ajena a la Corona y sus instancias, como la Real Audiencia de México. En 1585, los obispos pidieron al rey suspender esa injerencia, con el argumento de que los asuntos eran solo de la jurisdicción eclesiástica⁷⁰, pero la respuesta fue negativa y los jueces reales continuaron interviniendo, como se muestra a continuación.

El capitán Juan Pacheco acusó al párroco de Teoloyucan, Gaspar Contreras, por varios asuntos que no se especifican en la fuente. Inicialmente, el provisor Jerónimo de Cárcamo desechó el caso. Entonces, el capitán demandó al cura ante la Real Audiencia por una deuda de 40 000 pesos. Con esto el provisor se vio obligado a enviar un visitador comisionado al curato. El capitán solicitó ser testigo de cargo, pero le fue negado. Inconforme, Pacheco recusó al visitador, considerando que era amigo del cura y que “se ha mostrado parcial al dicho bachiller Contreras y ayudándole en esta causa y es su íntimo amigo y ha comido y dormido en su casa del dicho Contreras”⁷¹. La sede vacante pidió explicaciones al visitador y envió todo al provisor para que dictara sentencia, a la vez que el cura salió de la parroquia en 1601, en espera de la sentencia. Este apeló, aunque sin éxito; meses después insistió en regresar a su iglesia, aduciendo que “mis feligreses me han pedido, suplicando a vuestra señoría me deje volver al dicho mi beneficio para su doctrina y consuelo”⁷². Tampoco lo consiguió. Entonces declaró que el capitán lo odiaba, que este no pertenecía a la parroquia y que solo por la apelación ante la Audiencia la mitra le impedía retornar al curato. También reclamó la mitad de los derechos parroquiales, que ahora cobraban los curas sustitutos⁷³. El provisor general accedió, permitiendo al beneficiado nombrar a un sustituto, con quien compartiría la renta, a lo cual el capitán se opuso considerando que el sustituto, junto

69 Poole, *Pedro Moya de Contreras*, 243.

70 Poole, *Pedro Moya de Contreras*, 243.

71 AGNM, BN, leg. 78, exp. 116.

72 AGNM, BN, leg. 78, exps. 74 y 89.

73 AGNM, BN, leg. 78, exp. 115.

con una esclava del cura, influiría en los fieles para testificar a favor del acusado⁷⁴. El denunciante reiteró que se favorecía al cura ilegalmente en la mitra.

En 1603, el capitán exigió cumplir la orden de la Audiencia sobre reponer el juicio al estado en que se hallaba antes de que el provisor lo desechara, pero la sede vacante se concretó a enviar todo al provisor para la sentencia⁷⁵. En 1605, el capitán reafirmó las acusaciones y volvió a protestar, considerando que “se atan las manos a la justicia y los delitos y excesos quedan sin castigo y socolor del dicho auto el dicho Contreras pretende volverse al beneficio de Teoloyucan”⁷⁶. Sin embargo, la sede vacante no cambió de opinión.

El caso anterior muestra aspectos interesantes sobre el tipo de disciplina que se practicaba en el clero parroquial a inicios del siglo XVII. Primero, que estaban en pleno funcionamiento dos instancias para su control: el Provisorato general y los jueces visitadores. Segundo, que un castigo muy sentido para los beneficiados era su expulsión temporal de las parroquias. Tercero, que la Real Audiencia podía intervenir en juicios eclesiásticos, aunque sin garantía de éxito. Y cuarto, que las relaciones clientelares con el alto clero, el cabildo eclesiástico y los jueces también importaban en la justicia eclesiástica.

La inmunidad eclesiástica fue otra cuestión que pesaba cuando alguna autoridad civil intervenía en demandas contra el clero parroquial. El Tercer Concilio ordenó a los jueces eclesiásticos y vicarios defender “la jurisdicción eclesiástica, la inmunidad de las iglesias y a sus ministros”⁷⁷. Esto fue evidente en el caso de Pedro Ponce de León, párroco de Zumpahuacan, quien también era agricultor. La mitra no lo amonestó por esta actividad, considerando que la practicaba fuera de su parroquia, algo permitido en el mismo concilio⁷⁸. El problema surgió en 1613 cuando el labrador Francisco Martín Guadarrama manifestó ser propietario de las tierras cultivadas por el cura. Con esta premisa, Guadarrama sembró trigo y expulsó a los trabajadores del sacerdote, con el respaldo del alcalde mayor. En respuesta, el cura lo demandó ante el provisor Juan de Salamanca, alegando que el alcalde mayor no tenía jurisdicción sobre eclesiásticos. El provisor ordenó al labrador ignorar la sentencia del alcalde y a este le pidió no intervenir, advirtiéndole que podrían ser

74 AGNM, BN, leg. 78, exp. 78.

75 AGNM, BN, leg. 78, exp. 117.

76 AGNM, BN, leg. 78, exp. 102.

77 “III Concilio”, L. I, t. VIII, p. II.

78 “III Concilio”, L. 3, t. XX, p. V.

llevados ante la justicia eclesiástica si desobedecían. El alcalde acató y entregó los autos judiciales al cura y al provisor.

Tiempo después, el cura Ponce denunció que le habían quitado su trigo y que el alcalde mayor de Malinalco había desobedecido al provisor, “así por hacerse juez en cosa de personas eclesiásticas como por la notable inobediencia y desacato que ha tenido”⁷⁹. El beneficiado prometió dar pruebas, amenazó con declarar la excomunión del alcalde, demandó a sus ayudantes y exigió la devolución del grano. En México, el provisor comisionó al cura de Tenancingo, Francisco de Mendiola, para recibir información de testigos del cura, quienes afirmaron que las tierras eran de él. Por su parte, el labrador alegó que esos terrenos eran de la hermana del cura y que por ello el alcalde mayor sí tenía jurisdicción. Ponce replicó que el trigo era suyo y, por tanto, el caso era del fuero eclesiástico. Sin embargo, el labrador desobedeció y siguió trabajando las tierras. Con esto, el cura consiguió que el alcalde mayor encarcelara a su oponente. En 1613, luego de salir bajo fianza de la cárcel, el labrador pidió nuevamente al alcalde mayor atraer el caso. En junio de ese año, el provisor Salamanca pidió los autos del juicio para proveer. En el expediente consultado no se halla la sentencia final.

Problemáticas en las parroquias de indios

Un reto mayor de la Iglesia arzobispal fue lograr una administración eficiente y respetuosa en las parroquias de indios, entidades que representaron “el principal instrumento de implantación del cristianismo, centro de catequización, de administración sacramental y de implantación de los rituales religiosos”⁸⁰. No obstante, varios factores complicaban la meta: la vastedad territorial del arzobispado, la lejanía geográfica de los curas respecto al palacio arzobispal, la diversidad lingüística o la disposición de los sacerdotes a vivir entre los indios. Como bien ha señalado Moutin, los decretos conciliares eran incapaces de prevenir realidades tan diversas y la localidad tenía mucho peso⁸¹. Por ello, no debe extrañar que a principios del siglo XVII hubiera desigualdad en las parroquias respecto al avance de la conversión cristiana. Por lo regular, estaban mejor administradas las de los valles centrales de México y Toluca que las de regiones costeras o de las sierras más altas.

79 AGNM, BN, leg. 416, exp. 17, f. 10.

80 Rubial García, *El cristianismo*, 235-236.

81 Moutin, *Legislar*, 151.

Una primera tarea fue mejorar el desempeño de los curas de indios. Aunque el Tercer Concilio reguló variados aspectos sobre su desempeño⁸², cada ministro o feligresía podía interpretarlos de diferente forma, dando pie a prácticas distintas en los curatos. De ahí la importancia de investigar en archivos diocesanos y parroquiales⁸³. Hubo párrocos flexibles con los indios, al considerarlos cristianos nuevos. Este argumento fue defendido por los frailes desde el siglo XVI y retomado por el clero secular. Además, con las recientes congregaciones de pueblos, los indios vivían una reorganización general en muchos aspectos, entre ellos la parroquial, que no podía ser pasada por alto⁸⁴. Se necesitaba una adaptación de las normas a las nuevas necesidades. Una de estas fue convertir esas reducciones de indios, forzados a vivir juntos, en comunidades de feligreses con una identidad común en torno a un culto parroquial específico. Para ello, los curas debieron lograr el apoyo de los cabildos de indios y de los caciques, élite de la que dependía, en buena medida, la obediencia de la feligresía. Igualmente, las leyes reales obligaban a los cabildos de indios a cuidar de la doctrina, del cumplimiento cristiano de los fieles, del mantenimiento de las iglesias, de la casa del cura, así como de la recolección de las limosnas y de los derechos parroquiales⁸⁵. Así, el cumplimiento de las normas conciliares en los curatos estuvo supeditado también a la negociación curas/indios dirigentes.

A principios del siglo XVII, la gran mayoría de los pueblos tenía cabildos. Los curas, en efecto, se apoyaron en ellos para obligar a los diferentes núcleos de feligreses a cumplir sus obligaciones: vecinos de las cabeceras, pueblos de visita, barrios, rancherías o cofradías. En contrapartida, los indios de república, atentos normalmente a las vicisitudes de la administración parroquial, podían presionar a los sacerdotes para que cumplieran sus deberes. Así aconteció con los del cabildo de Tlaxco-Otzolotepec, quienes protestaron ante el virrey porque el nuevo beneficiado, Luis Cabrera, se negó a tener un clérigo ayudante, como su antecesor. Era una norma que la feligresía aceptó bien y deseaba su continuidad. Los indios

82 “III Concilio”, L. 3, t. II.

83 Duve, “Historia del derecho”, 36.

84 Rodolfo Aguirre Salvador, *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022).

85 Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1989), 181-190; James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999); Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI* (Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores, 2010), 181-190.

denunciaron que la sede vacante protegía al cura, razón por la cual “no se concluyen los pleitos y aunque vuestra señoría ha enviado a pedir las probanzas de los dichos capítulos y lo tocante al nuevo ministro, no lo han hecho ni hacen”⁸⁶. En Ocuituco, el cabildo acusó al cura de no administrar como debía y de que morirían fieles sin confesión, por lo cual pedían sustituirlo⁸⁷. Para los beneficiados y sus tenientes, era contraproducente subestimar el poder de los indios de república, pues estos podían lograr su castigo. En Tampacayal, el cabildo denunció a su beneficiado y la mitra lo retiró de la parroquia mientras averiguaba todo. Luego de año y medio de la suspensión, el sacerdote aún seguía fuera de su parroquia⁸⁸.

Otro sector de la feligresía muy importante en estas parroquias fue el de los llamados “indios de iglesia”: fiscales, músicos, cantores, intérpretes, mandones, alguaciles y alcaldes de barrio, quienes desempeñaron diversas tareas de apoyo para las misas, fiestas o administración de sacramentos, la conducción de los fieles a las celebraciones, el control de asistentes, el cobro de obvenciones, la organización de los servicios personales a la parroquia y de las obras de la infraestructura parroquial. Estos auxiliares conocían el vecindario y sin su ayuda los sacerdotes tenían pocas posibilidades de una administración aceptable. En el Tercer Concilio Mexicano se estipularon las tareas de los fiscales, verdaderos guardianes de las parroquias⁸⁹.

Los fiscales debían ejecutar los castigos ordenados por los curas⁹⁰. En cuanto a los cantores, su importancia fue reconocida en el Tercer Concilio Mexicano, si bien se ordenó limitar su número en las iglesias y en los entierros⁹¹. También se encargaban de cobrar los derechos parroquiales y de llevar a los indios designados para el servicio del templo y del cura⁹². El problema surgía cuando una de las partes incumplía con el contrato. En Oapan, su beneficiado se negó a pagar en alguna ocasión el salario a los cantores, por lo cual fue denunciado ante la mitra⁹³. Aún falta mucho por saber sobre el papel de los indios de iglesia en el cumplimiento o incumplimiento de las normas en la cotidianidad parroquial.

86 AGNM, BN, leg. 78, exp. 60.

87 AGNM, BN, leg. 78, exp. 59.

88 AGNM, BN, Leg. 78, exp. 58.

89 “III Concilio”, L. I, t. IX, p. XXIII.

90 “III Concilio”, L. I, t. IX, p. XXIII.

91 “III Concilio”, L. I, t. X, p. IV.

92 Gibson, *Los aztecas*, 118-136.

93 AGNM, BN, leg. 443, exp. 1, f. 66 v.

Otras entidades clave en la dinámica parroquial fueron los pueblos de visita, subordinados a las cabeceras parroquiales. En diversos curatos, la feligresía de las visitas superaba, en conjunto, la de sus cabeceras, situación que incidía en la marcha de la administración parroquial. No fueron raras las tensiones entre ambas entidades. Los curas debían entender este contexto local para evitar problemas entre los pueblos que alteraran el cumplimiento de las normas.

Los indios de las visitas tenían que acudir a las iglesias principales, llamadas “mayores”, para cumplir con los sacramentos, participar en las fiestas titulares y prestar servicios al templo y al cura. Este debía visitarlos y cuidar que todos aprendieran la doctrina cristiana⁹⁴. En las visitas se celebraban solamente las misas dominicales y las fiestas de sus santos. En Ixcateopan puede comprobarse ese patrón a fines del siglo XVI, con cultos locales en sus visitas y ermitas. Siempre había el riesgo de que cada pueblo, dotado con su propia iglesia, sus capillas, sus ermitas y sus celebraciones, deseara independizarse. De ahí que los curas buscaran establecer relaciones amistosas entre cabeceras y visitas. El beneficiado acudía a estas siguiendo un calendario preestablecido⁹⁵.

Un asunto recurrente fue si los curas debían officiar un mayor número de misas en las visitas, o bien si los fieles debían acudir más a las cabeceras. Los fieles de Atenango, visita de Huizuco, distante más de 10 leguas, se negaron a acudir en Semana Santa y Pascuas, temiendo robos en sus casas. En consecuencia, enviaron a un procurador ante el virrey para solicitar su protección y obligar al cura a celebrar las misas correspondientes en su propia iglesia. El virrey, como era costumbre, envió el caso a la mitra para que resolviera la controversia⁹⁶.

Otro factor que complicó la administración con los indios fue la presencia de dos o más grupos lingüísticos en una parroquia. En Sultepec, su alcalde mayor dio un testimonio de esa diversidad: “se hablan diferentes lenguas, como son mexicana, matalcinga y mazateca, y, en algunas partes della, se habla la lengua tarasca”⁹⁷. En Teloloapan se hablaban tres lenguas: izcuca, chontal y náhuatl⁹⁸. El desconocimiento de las lenguas nativas seguía siendo una barrera para muchos curas. El Tercer Concilio y la Corona ordenaron que las aprendieran de forma expedita⁹⁹,

94 “III Concilio”, L. III, t. II, p. XII.

95 Acuña, *Relaciones*, 1: 268-275.

96 AGNM, *BN*, leg. 78, exp. 75.

97 Acuña, *Relaciones*, 3: 182.

98 Acuña, *Relaciones*, 1: 324.

99 “III Concilio”, L. III, t. I, p. V.

ideal difícil de cumplir por la diversidad lingüística y las dificultades del clero para aprender. Lo ideal para los curas, quienes normalmente solo tenían rudimentos de náhuatl, era que todos sus feligreses supieran esta lengua pues de otra forma la comunicación se complicaba, lo cual ocasionaba una desigual atención espiritual. Sin embargo, no hubo una solución definitiva y se ensayaron paliativos, siendo el más común el de los intérpretes. Por su parte, la Corona ordenó la creación de cátedras de lengua en la Universidad de México¹⁰⁰, si bien es difícil valorar aún su importancia en la formación de los curas. En Oapan, el cura Francisco Gudiño fue poco complaciente con la diversidad lingüística y maltrató a los indios tustecas porque no sabían náhuatl, idioma que él usaba. Esto provocó un fuerte descontento, a tal punto que los tustecas dejaron de asistir a las celebraciones e incluso varias familias, temiendo represalias, huyeron del pueblo¹⁰¹.

En las primeras décadas del siglo XVII se denunciaron formas de culto en diversos pueblos de indios que tenían raíces prehispánicas que la Iglesia arzobispal calificó de idolatría. En esta época los indios practicaban oraciones, conjuros para su vida cotidiana y rituales propiciatorios para sus cosechas¹⁰². No era un asunto fácil, pues los frailes habían permitido a los indios, desde el inicio de la evangelización, danzas y cantos prehispánicos en combinación con el nuevo culto cristiano. De hecho, el fenómeno fue abordado en el Tercer Concilio. Un decreto prohibió las danzas, los cantos y los adornos tradicionales, excepto aquellos aprobados por los curas y sus vicarios que no tuvieran restos de idolatría¹⁰³. Otro pidió a las autoridades virreinales destruir los ídolos y los templos prehispánicos¹⁰⁴. Uno más expresó una dura crítica contra los obispos que habían permitido a los indios seguir con sus antiguos ritos y les ordenaba castigar con dureza a los maestros de la idolatría para escarmiento de todos¹⁰⁵.

100 Leticia Pérez Puente, "La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial", en *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 41 (2009), <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2009.041.17797>

101 AGNM, BN, leg. 443, exp. 1, f. 58 v.

102 Rubial García, *El cristianismo*, 252.

103 "III Concilio", L. I, t. I, p. I.

104 "III Concilio", L. I, t. I, p. II.

105 "III Concilio", L. V, t. IV, p. I.

Los decretos sobre idolatrías en el arzobispado de México comenzaron a aplicarse a inicios del siglo XVII, como sucedió en Perú, si bien en esta región la persecución de la idolatría tuvo un cariz más amplio y violento¹⁰⁶. De hecho, en la provincia eclesiástica sudamericana hubo incluso indios que simularon ser sacerdotes católicos y celebraron misas y ceremonias cristianas mezcladas con ritos prehispánicos¹⁰⁷.

Puesto que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición fue inhibido de tratar los casos de indios, la responsabilidad recayó en los obispos y sus jueces¹⁰⁸. Los mitrados se dieron entonces a la tarea de dotar a sus iglesias de varios instrumentos para la vigilancia de la fe, como los provisoratos de indios, las visitas pastorales, confesionarios y extirpadores de idolatrías. En el arzobispado, a principios del siglo XVII, esta última tarea recayó en curas beneficiados, quienes se convirtieron en un instrumento clave en la vigilancia de la fe en las parroquias de indios¹⁰⁹. Tavárez ha señalado que los curas centraron su atención en las devociones locales de sus feligreses indios que podían contener formas de religiosidad no cristianas, como rituales domésticos, celebraciones del ciclo de vida y las prácticas curativas de los indios¹¹⁰. Entre 1604 y 1605, el cura de Zumpahuacan solicitó ayuda de misioneros jesuitas para enfrentar brotes de idolatría. Lo mismo sucedió en Teoloyucan y Huehuetoca¹¹¹. En 1610, el arzobispo García Guerra informó

106 Macarena Cordero Fernández, “Formación de una institución: las visitas de idolatrías”, en *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, coord. por Ana de Zaballa Beascochea (Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011), <https://doi.org/10.31819/9783954872817-007>; Juan Carlos García, “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”, en *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, ed. por Ana de Zaballa Beascochea (Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011); Pedro M. Guibovich Pérez, “Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, ed. por Ana de Zaballa Beascochea (Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011).

107 Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003), 139-140, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4412>

108 Cano Castillo, *El clero secular*, 596.

109 Gerardo Lara Cisneros, “La idolatría de los indios americanos: ¿enemigo invencible?”, en *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, coord. por Gerardo Lara Cisneros (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Editorial Colofón, 2016), 47-51.

110 David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial* (Oaxaca: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma Metropolitana; Ciesas, 2012), 131-132, 178-179.

111 Cano Castillo, *El clero secular*, 604 y 607.

al rey haber asignado dos jueces contra los idólatras¹¹². Poco después, el prelado fue informado por el cura de Zumpahuacan, Pedro Ponce de León, de que había castigado a los indios infractores. Al año siguiente, Ponce y los curas de Xalatlaco y Texcaliacac fueron comisionados para la misma tarea en Tenango del Valle, Texcaliacac y Calimaya. Ponce también escribió en 1613 su *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad por don Pedro Ponce, beneficiado que fue del partido de Tzumpahuacan*¹¹³, donde daba cuenta de sus hallazgos.

La búsqueda de idólatras continuó con el arzobispo Juan de la Serna, quien comisionó para ello al cura de Tenango del Río, Hernán Ruiz de Alarcón. Ruiz así lo hizo, hasta su deceso en 1635, e incluso celebró una especie de auto de fe en 1613¹¹⁴. Sus experiencias las plasmó en un manual de 1629¹¹⁵ que incluyó la exposición de conjuros en náhuatl en varias provincias del sur del arzobispado¹¹⁶.

La mitra nombró a otros curas como jueces de idolatrías: Pedro Mejía de León, de Huayacocotla, y Juan Laurencio de Cervantes, de Acapetlahuaya. Cano señala que toda esta labor se facilitó por la cooperación de los curas, quienes se convirtieron en figuras de primer orden en las regiones del arzobispado¹¹⁷. Rubial añade que esta labor contra la idolatría fue facilitada por la consolidación de los provisores, en especial de aquellos encargados de organizar a los curas extirpadores¹¹⁸. La red parroquial rendía nuevos frutos.

112 “Carta del 22 de mayo de 1610”, AGI, M, 337.

113 Pedro Ponce de León, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad por don Pedro Ponce, beneficiado que fue del partido de Tzumpahuacán”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. por Francisco del Paso y Troncoso (Ciudad de México: Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953).

114 Cano Castillo, *El clero secular*, 610.

115 Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. por Francisco del Paso y Troncoso (Ciudad de México: Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953); Del Paso y Troncoso, *Epistolario*.

116 Rubial García, *El cristianismo*, 253.

117 Cano Castillo, *El clero secular*, 608-612.

118 Rubial García, *El cristianismo*, 253-254.

El establecimiento del nuevo régimen de derechos parroquiales y sus controversias

El asunto de los derechos parroquiales también se complicó debido a las afectaciones económicas de las epidemias y de las congregaciones, por una parte, y a la negativa del alto clero a compartir el diezmo con los curas, por el otro¹¹⁹. Las instancias virreinales debieron intervenir, de acuerdo con las reales órdenes de proteger a los indios. La historiografía ha dado cuenta de diversos conflictos sobre obvenciones y el fracaso de los obispos por fijar un arancel de pagos fijos¹²⁰. En 1584, el exoidor Zorita denunció que los párrocos exigían demasiadas obvenciones y que si los indios se negaban eran maltratados y despojados de sus bienes¹²¹. No es casual que en octubre de 1585 los propios obispos del Tercer Concilio pidieran a Felipe II pagar buenos salarios a los párrocos para evitar todo lo anterior¹²². Sin embargo, no tuvieron éxito.

Quizá previendo esa falta de apoyo del rey, en el Tercer Concilio se instrumentó un abanico de obvenciones que incluyó limosnas por misas y sacramentos, diezmos, primicias, un salario fijo, alimentos y ofrendas voluntarias, además de permitir celebrar todas las misas que los fieles desearan¹²³. Un decreto fue muy claro en torno la responsabilidad de los feligreses al respecto: “La manutención de los curas y de los ministros de la Iglesia corresponde por derecho divino a aquellos en cuya utilidad espiritual se ejercitan”¹²⁴.

119 Rodolfo Aguirre Salvador, “El Tercer Concilio Mexicano frente al sustento del clero parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 51 (2014), [https://doi.org/10.1016/S1870-9060\(14\)70263-8](https://doi.org/10.1016/S1870-9060(14)70263-8)

120 Edberto O. Acevedo, “Protestas indígenas contra aranceles eclesiásticos”, en *Historia*, n.º 21 (1986); Valentina Ayrolo, “Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos”, *Cuadernos de Historia*, n.º 4 (2001); David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 162; Gibson, *Los aztecas*; Lavalle, “Las doctrinas de indígenas”; Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII* (Ciudad de México: Conaculta, 2010), 132-144; William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (Ciudad de México: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México, 1999).

121 Cuevas, *Documentos*, 340-341.

122 Cuevas, *Documentos*, 341.

123 Aguirre, “El Tercer Concilio”.

124 “III Concilio”, L. III, t. XII, p. I. 9.

Aunque el Tercer Concilio no se publicó oficialmente hasta 1622, con cambios introducidos durante las revisiones sufridas en Roma¹²⁵, hay indicios de que algunos de sus decretos sobre derechos parroquiales, probablemente de la versión original escrita y promulgada en la catedral de México en 1585, se aplicaron antes. En las discusiones de este concilio se insistió en lograr la viabilidad económica de los nacientes beneficios curados y en que, para evitar las actividades de lucro extraparroquiales de los curas, estos debían tener ingresos suficientes. Un indicio apunta al interés de los curas por recibir un salario directamente de los indios, como se indicó en un decreto de ese concilio¹²⁶, derecho que en adelante se conoció como ración semanal de alimentos, como sucedió en Oapan a principios del siglo XVII¹²⁷. Otro decreto que comenzó a aplicarse fue el de recibir ofrendas y limosnas de misas de los fieles¹²⁸. Al sur del arzobispado, por ejemplo, en la parroquia de Nochtepec, el visitador general del arzobispado, el canónigo Gaspar de Mendiola, en la década de 1580, ordenó al cura registrar las limosnas que recibía por concepto de misas y otras obras pías¹²⁹. Un virrey de principios del siglo XVII, el marqués de Montesclaros, confirmó que los curas recibían ya suficientes obviaciones de los indios¹³⁰. Seguramente se generalizaron los convenios locales en la red parroquial, atendiendo a que el Tercer Concilio los permitía¹³¹. Esto fue útil para los obispos y los cabildos catedralicios, pues disminuía la presión del clero parroquial sobre el reparto del diezmo.

En varios estudios se afirma que los curas cobraban a voluntad o que inventaban obviaciones, con lo cual prevalece la idea de que los derechos parroquiales eran caóticos desde sus inicios¹³². Si bien es innegable la existencia de abusos, no se puede generalizar. También se ha señalado que los obispos eran incapaces de implantar orden, pero se olvida que la diversidad de pagos y los convenios locales se originaron en el Tercer Concilio Mexicano. En Nochtepec, la mitra envió a un

125 Leticia Pérez Puente, "Dos proyectos postergados. El Tercer Concilio Provincial Mexicano y la secularización parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 35 (2006), <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2006.035.3651>

126 "III Concilio", L. III, t. I, p. XII.

127 AGN, *BN*, 443, exp. 1, f. 60.

128 "III Concilio", L. III, t. XII, p. III.

129 "Libro de bautismos 1576-1704", APP, f. 8 v.

130 AGI, *M*, 206, n.o 80bis.

131 "III Concilio", L. III, t. XII, p. I.

132 Taylor, *Ministros*, 2: 63.

visitador general para establecer un arancel “local” en 1623¹³³. Eso sí, se insistió a los curas en que fueran moderados y evitaran la codicia, apostando más a la autorregulación de cada comunidad parroquial. Sin embargo, esto no siempre fue así.

En 1601 los indios de Tlachichilco presentaron ante la Real Audiencia varias quejas contra su cura, Francisco Rodríguez Tejada: pagaban derechos por matrimonios, bautizos y entierros, a pesar de ser pobres; daban una botija de vino de 2 pesos para Navidad, Resurrección, San Agustín y el Santísimo Sacramento; daban una ración semanal de 3 guajolotes y 6 gallinas, 40 pescados, 40 huevos y manteca a diario para guisar; velas de cebo con valor de 18 pesos, al año; miel de colmenas, por 12 pesos, al año, y últimamente les exigía 3 pesos para vino, cada mes. Solo por perjudicarlos, según su punto de vista, el clérigo les impedía trabajar en un ingenio de azúcar. También se quedaba con el salario de quienes recaudaban el pago de bulas. Finalmente, los indios denunciaron que el párroco usaba intérprete de tepehua, pues no sabía la lengua¹³⁴.

El protector de indios solicitó a la mitra averiguar el asunto. Los indios de república se trasladaron a México para dar testimonio en el palacio arzobispal. Fueron siete testigos: un exgobernador, regidores, mandones y un indio vecino. Casi todos confirmaron las acusaciones, si bien el alcalde Diego de Montoya aclaró que los sacramentos y las raciones las pagaban por costumbre, no por coacción. Finalmente, el regidor Martín Sánchez admitió que los derechos por sacramentos antes eran menores y, aunque las raciones eran las acostumbradas, hoy eran inaceptables porque había menos fieles y eran más pobres. Este testimonio indica que la fluctuante demografía de las parroquias sí afectaba las relaciones fieles-cura, pues los primeros buscaban siempre reajustes. Este caso muestra que cada parroquia era libre de establecer su propio régimen de obvenciones, el cual podía ser objeto de modificaciones por un nuevo beneficiado, pero si intentaba cambiarlo unilateralmente, sin negociar antes con los fieles, se generaban confrontaciones y resistencias.

Algunas reflexiones finales

La formación de Nueva España fue un proceso por demás complejo, del cual también fueron partícipes las instituciones eclesíásticas y las parroquias. Los obispos y los virreyes coincidieron en que estas últimas eran cruciales para la Iglesia, el

133 “Libro de bautismos 1576-1752”, APP.

134 AGNM, BN, leg. 810, exp. 49.

reino y la sociedad. Después de Trento y de la real cédula del patronato de 1574, comenzó una nueva etapa en el régimen parroquial del arzobispado, al crearse una red de beneficios curados, y a partir del Tercer Concilio de 1585 se inició su estructuración final. Con todo ello estaban puestas las bases para establecer el modelo parroquial que se deseaba fuera el definitivo. De ahí que las autoridades dedicaran esfuerzos importantes para aumentar y consolidar las parroquias, aun en medio de la crisis demográfica indígena, las congregaciones, la falta de recursos materiales y de ministros idóneos. Por ello, el estudio de las décadas inmediatamente posteriores al Tercer Concilio mexicano es fundamental para comprender el alcance de la reforma católica en las parroquias, cuando se sentaron precedentes importantes para el resto de la era novohispana.

Es un hecho que en el arzobispado de México de principios del siglo XVII las parroquias aún estaban definiendo su organización interna. Cada parroquia era un proyecto por sí mismo, con avances y retrocesos debido a la combinación de varios factores. Uno de ellos, y no el menos importante, fue la interacción cura-fieles, factor variable del que dependió, en buena medida, el avance o estancamiento de la reforma católica. Los nuevos curas beneficiados podían entender su título como una carta amplia para ejercer su autoridad e imponer sus decisiones, autoridad que consideraban superior a la de la república de indios o alcaldes mayores y, por tanto, podían intentar erigirse por encima de ellos y subordinarlos a sus dictados. Con esto, se ocasionaban conflictos que dejaban a un lado los ideales tridentinos.

No fue casual que la mitra haya desplegado un conjunto de instancias de gobierno en su afán de disciplinar a curas y a feligreses, como parte de su compromiso con la monarquía católica: visitadores generales y especiales, comisionados y jueces foráneos, principalmente. Sin duda, los arzobispos de esta época se fortalecieron en la medida en que sujetaron y gobernaron mejor sus parroquias, algo que compensó de forma importante su enfrentamiento con las órdenes religiosas. En ese proceso la audiencia arzobispal, mejor conocida como Provisorato, desempeñó un papel fundamental, pues dio continuidad a la vigilancia e impartición de justicia en las parroquias, ya fuera en sede plena o en sede vacante.

La disciplina del clero parroquial fue un aspecto de mucho interés para la mitra, debido a que en las manos de los beneficiados y sus vicarios se hallaba la aplicación concreta de los decretos canónicos y reales. Fue crucial entonces para los arzobispos establecer instancias eficaces para lograr su disciplina y el acatamiento de los mandatos. Esto fue especialmente importante en las parroquias de indios, cuyo gobierno fue el mayor reto para la Iglesia arzobispal y sus curas, dado que se necesitaban variados medios y recursos que no siempre se tenían:

conocimiento de las culturas indígenas y sus idiomas, sensibilidad para entender su organización interna, y tacto para tratar con la élite local y sus colectivos.

Otro aspecto relevante fue la instauración de un nuevo régimen de derechos parroquiales, cuya problemática aumentaba en los pueblos de indios debido a sus implicaciones con el cumplimiento del tributo y los servicios personales impuestos por la Corona. A esto hay que agregar la renuencia del alto clero para compartir el diezmo. No era fácil que los pueblos aceptaran el pago de obvenciones, pero el proceso comenzó, amparado en el Tercer Concilio Mexicano. La política fue flexibilizar la instauración de los derechos parroquiales mediante pactos o convenios entre curas y feligreses, de acuerdo con las condiciones locales de cada partido.

Así, el estudio de la aplicación y reinterpretación de los decretos conciliares y del real patronato en las parroquias puede constituir toda una línea de investigación en el futuro, dado que a ellas correspondió la administración espiritual cotidiana del grueso de la población. En este sentido, se debe destacar el estudio de las parroquias de indios, pues en ellas tuvieron lugar, indudablemente, las más significativas adaptaciones de los concilios y las leyes monárquicas, de acuerdo con las formas sociales, religiosas, económicas y políticas de las poblaciones originarias de Indias. En las manos del clero parroquial recayó, así, la crucial tarea de ejecutar la reforma tridentina en un medio completamente diferente al europeo.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla – España.

Sección México (*M*).

Archivo General de la Nación (AGNM), Ciudad de México – México.

Ramo Bienes Nacionales (*BN*).

Archivo Parroquial de Pilcaya (APP), México.

Archivo Parroquial de Taxco (APT), México.

B. Concilios

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido por Ignacio López de Ayala. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indar, 1847.

“III Concilio y Directorio”. En *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, editado por Pilar Martínez, Elisa Itzel García y Marcela Rocío García. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Disco compacto.

C. Fuentes impresas y digitalizadas

Acuña, René, ed. *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. 3 tomos. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Cuevas, Mariano, ed. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. Ciudad de México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.

Del Paso y Troncoso, Francisco, ed. *Epistolario de Nueva España 1505-1818*. Ciudad de México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940.

Ponce de León, Pedro. “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad por don Pedro Ponce, beneficiado que fue del partido de Tzumpahuacan”. En *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, editado por Francisco del Paso y Troncoso, 369-380. Ciudad de México: Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953.

“Real cédula de Felipe II acerca de los derechos Patronales sobre todas las Iglesias de las Indias”. En *Un desconocido cedulaario del siglo XVI perteneciente a la Catedral Metropolitana de México*, editado por Alberto María Carreño, 314-322. Ciudad de México: Ediciones Victoria, 1944.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. 1681. Ciudad de México: Escuela Libre de Derecho, Miguel Ángel Porrúa, 1987.

Ruiz de Alarcón, Hernando. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España”. En *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, editado por Francisco del Paso y Troncoso, 17-180. Ciudad de México: Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953.

II. Fuentes secundarias

- Acevedo, Edberto O.** “Protestas indígenas contra aranceles eclesiásticos”. *Historia* 21, (1986): 9-30.
- Aguirre Salvador, Rodolfo.** “El clero de Nueva España y las congregaciones de indios, de la primera evangelización al Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585”. *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 39 (2013): 129-152. https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2013.v39.42681
- Aguirre Salvador, Rodolfo.** “El Tercer Concilio Mexicano frente al sustento del clero parroquial”. *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 51 (2014): 9-44. [https://doi.org/10.1016/S1870-9060\(14\)70263-8](https://doi.org/10.1016/S1870-9060(14)70263-8)
- Aguirre Salvador, Rodolfo.** “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”. *Temas Americanistas*, n.º 43 (2019): 160-188. <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2019.i43.07>
- Aguirre Salvador, Rodolfo.** “Parroquias”. En *Diccionario histórico de derecho canónico en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XVI-XVIII (DCH)*. Fráncfurt: Max Planck Institute for European Legal History Research Paper, 2019. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780>
- Aguirre Salvador, Rodolfo.** “La cuestión parroquial en la época del obispo fray Juan de Zumárraga”. En *Cinco siglos de la Iglesia en México. Reflexiones en torno a la conquista, evangelización e independencia de México, 1521-1821*, compilado por Alfonso G. Miranda Guardiola y Berenice Bravo, 131-158. Ciudad de México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2021.
- Aguirre Salvador, Rodolfo.** *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Arcuri, Andrea.** *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)*. Granada: Universidad de Granada, 2021.
- Ayrolo, Valentina.** “Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos”. *Cuadernos de Historia*, n.º 4 (2001): 1-22.
- Balderas Vegas, Gonzalo.** *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Borah, Woodrow.** *El juzgado general de indios en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Brading, David.** *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

- Brading, David.** *La Nueva España. Patria y religión.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Cano Castillo, Antonio.** *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina.* Ciudad de México: Universidad Pontificia de México; El Colegio de Michoacán, 2017.
- Castro Flores, Nelson.** “Reformismo episcopal en el arzobispado de la Plata (1750-1804)”. *Contrarreforma católica, implicancias sociales y culturales: miradas interdisciplinarias*, editado por Macarena Cordero y Jorge Cid, 285-315. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez; Editorial Cuarto Propio, 2019.
- Cordero Fernández, Macarena.** “Formación de una institución: las visitas de idolatrías”. En *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, coordinado por Ana de Zaballa Beascochea, 102-151. Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011. <https://doi.org/10.31819/9783954872817-007>
- Cuevas, Mariano.** *Historia de la Iglesia en México.* T. 3, 1600-1699. Ciudad de México: Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1924.
- De la Torre Villar, Ernesto.** *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones.* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Duve, Thomas.** “Historia del derecho como historia del saber normativo”. *Revista de Historia del Derecho*, n.º 63 (2022): 1-60.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos.** *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4412>
- Fernández Terricabras, Ignasi.** “Primeros momentos de la Contrarreforma en la monarquía hispánica. Recepción y aplicación del Concilio de Trento por Felipe II (1564-65)”. En *Felipe II y su tiempo*, t. 1, coordinado por José Luis Pereira Iglesias, 455-461. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999.
- García, Juan Carlos.** “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”. En *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, coordinado por Ana de Zaballa Beascochea, 153-175. Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011.
- García Icazbalceta, Joaquín.** *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México: estudio biográfico y bibliográfico.* México: Antigua librería de Andrade y Morales, 1881. <https://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016717/1080016717.html>
- Gibson, Charles.** *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810.* Ciudad de México: Siglo XXI, 1989.

- Guibovich Pérez, Pedro M.** “Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII”. En *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, coordinado por Ana de Zaballa Beascochea, 203-222. Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011.
- Lara Cisneros, Gerardo.** “La idolatría de los indios americanos: ¿enemigo invencible?”. En *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, coordinado por Gerardo Lara Cisneros, 27-52. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Editorial Colofón, 2016.
- Lavalle, Bernard.** “Las doctrinas de indígenas: núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)”. En *Amor y opresión en los Andes coloniales*, coordinado por Bernard Lavalle, 267-289. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3559>
- Lenkersdorf, Gudrun.** *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores, 2010.
- Lockhart, James.** *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis.** “Parroquia y cofradías. El revulsivo de Trento en la Granada confesional”. En *“Para la reforma del clero y el pueblo cristiano...”*. *El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, editado por Fermín Labarga, 207-237. Madrid: Sílex, 2020.
- Lundberg, Magnus.** *Church Life between the Metropolitan and the Local: Parishes, Parishioners and Parish Priests in Seventeenth-Century Mexico*. Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011. <https://doi.org/10.31819/9783954872831>
- Mayer, Alicia.** “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”. *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 26 (2002): 17-49. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2002.026.3567>
- Mentz, Brígida von.** *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo Clásico al siglo XVIII*. Ciudad de México: Ciesas; Juan Pablos Editor, 2017.
- Moutin, Osvaldo Rodolfo.** *Legislar en la América hispánica en la temprana Edad Moderna. Procesos y características de la producción de los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Fráncfurt: Max Planck Institute, 2016, <https://doi.org/10.12946/gplh4>
- Pérez Puente, Leticia.** *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

- Pérez Puente, Leticia.** “Dos proyectos postergados. El Tercer Concilio Provincial Mexicano y la secularización parroquial”. *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 35 (2006): 17-45, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2006.035.3651>
- Pérez Puente, Leticia.** “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”. *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 41 (2009): 45-78, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2009.041.17797>
- Pérez Puente, Leticia.** *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Poole, Stafford.** “Incidencia de los concilios provinciales hispanoamericanos en la organización eclesial del Nuevo Mundo”. En *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 1, editado por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, 549-551. Navarra: Universidad de Navarra, 1990.
- Poole, Stafford.** *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán; Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau Teixidor, 2012.
- Rey Castelao, Ofelia.** “La Iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento”. En *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica: Congreso Internacional “Felipe II” (1598-1998)*, editado por José Martínez Millán, 341-364. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998.
- Rocher Salas, Adriana.** “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”. En *La Iglesia en Hispanoamérica: de la Colonia a la República*, coordinado por Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez, 71-98. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Pontificia Universidad Católica de Chile; Plaza y Valdés, 2008.
- Rocher Salas, Adriana.** *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*. Ciudad de México: Conaculta, 2010.
- Rubial García, Antonio.** *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Rubial García, Antonio, coord.** *La Iglesia en el México colonial*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Tavárez Bermúdez, David.** *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma Metropolitana; Ciesas, 2012.

- Taylor, William B.** *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. 2 tomos. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México, 1999.
- Traslosheros, Jorge E.** *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*. Ciudad de México: Porrúa; Universidad Iberoamericana, 2004.
- Traslosheros, Jorge E.** “Audiencia episcopal”. En *Diccionario histórico de derecho canónico en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XVI-XVIII (DCH)*. Fráncfurt: Max Planck Institute for European Legal History Research Paper, 2021. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780>
- Zaballa Beascochea, Ana de.** “Reflexiones en torno a la recepción del derecho eclesiástico por los indígenas de la Nueva España”. En *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, coordinado por Ana de Zaballa Beascochea, 45-68. Madrid; Fráncfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011. <https://doi.org/10.31819/9783954872817-004>
- Zaballa Beascochea, Ana de.** “La visita como instrumento de reforma y gobierno del clero en el siglo XVII. Una aproximación”. En *“Para la reforma del clero y el pueblo cristiano...”*. *El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, editado por Fermín Labarga, 17-49. Madrid: Sílex, 2020.

Del entusiasmo a la desilusión: parcialidades indígenas y soberanía colectiva en la Ciudad de México a través de los escritos de tres intelectuales indígenas, 1812-1827

From Enthusiasm to Disappointment: Indigenous Parcialidades and Collective Sovereignty in Mexico City Through Three Indigenous Intellectuals' Writings, 1812-1827

Do entusiasmo à desilusão: parcialidades indígenas e soberania coletiva na Cidade do México através dos escritos de três intelectuais indígenas, 1812-1827

DOI: 10.22380/20274688.2740

Recibido: 27 de diciembre del 2023 • Aprobado: 2 de mayo del 2024



Argelia Segovia Liga¹

The College of Idaho

argeliasegovialiga@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-4683-425X>

Resumen

La Constitución española de 1812 reconoció a los indígenas americanos como ciudadanos españoles, por lo que algunos letrados nahuas de la Ciudad de México celebraron los logros cívicos de dicha carta y la posibilidad que esto representaba para ser reconocidos como habitantes originales y legítimos dueños de sus propiedades. Sin embargo, durante las primeras décadas del gobierno independiente mexicano, estas esperanzas disminuyeron. El presente ensayo analiza tres breves obras de autoría indígena para conocer su posición con respecto a la creación de la Constitución gaditana, los conflictos en España, el proceso de independencia y los principios liberales, y cómo, a la luz de estos conceptos, interpretaron la ley de repartimiento de las parcialidades indígenas de 1824 en la Ciudad de México.

Palabras clave: indígenas intelectuales, parcialidades, propiedad, liberalismo, ciudadanía, Ciudad de México, nahuas

- 1 Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México; maestra por la Missouri State University, en Estados Unidos, y doctora en Historia por la Universidad de Leiden, Países Bajos. Ganadora del Obama Dissertation Prize en 2018 por la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz, Alemania. Profesora Asociada en The College of Idaho.

Abstract

The Spanish Constitution of 1812 recognized indigenous Americans as Spanish citizens. As a result, some Nahua intellectuals in Mexico City celebrated the civic achievements of the Spanish Constitution and the possibility of being recognized as original inhabitants and legitimate owners of their properties. However, during the first decades of the Mexican independent government, these hopes diminished. This essay analyzes three brief works of indigenous authorship to explore their positions concerning the creation of the Cadiz Constitution, the conflicts in Spain, the independence process, and liberal principles, and how, in light of these concepts, they interpreted the 1824 law of land redistribution for the indigenous *parcialidades* in Mexico City.

Keywords: indigenous intellectuals, parcialidades, property, liberalism, citizenship, Mexico City, Nahua

Resumo

A Constituição espanhola de 1812 reconheceu os indígenas americanos como cidadãos espanhóis. Alguns advogados Naua da Cidade do México celebraram a conquista e a possibilidade que ela representava de os indígenas serem reconhecidos como habitantes originais e donos legítimos de suas propriedades. No entanto, durante as primeiras décadas de governo mexicano independente, essas esperanças diminuíram. Este ensaio analisa três breves obras de autoria indígena para conhecer a sua posição em relação à criação da Constituição gaditana, os conflitos na Espanha, o processo de independência e os princípios liberais, bem como a forma em que, à luz de tais conceitos, interpretaram a lei de repartimento das parcialidades indígenas de 1824 na Cidade do México.

Palavras-chave: indígenas intelectuais, parcialidades, propriedade, liberalismo, cidadania, Cidade do México, Naua

Introducción

A comienzos del siglo XIX, los territorios españoles experimentaron cambios diametrales en su conformación política. Años de conflicto en la península ibérica detonaron rebeliones en diferentes colonias de la América española, lo que dio como resultado las modernas naciones independientes. En México, el movimiento de independencia comenzó oficialmente en 1810 y concluyó once años después, en 1821, cuando inició un largo proceso de consolidación del sistema republicano.

Al declararse autónomo de España, México adoptó elementos de la Constitución de Cádiz en sus subsecuentes cartas magnas y otras leyes para consolidar un Estado nación fundado en el liberalismo, la representación, la soberanía popular y el concepto de ciudadanía, el cual tuvo como objetivo reconocer en igualdad social y legal a aquellos que el Antiguo Régimen tenía en un concepto de excepción,

como los indígenas. El naciente marco legal mexicano facultó a los individuos con derechos para protegerse a sí mismos y obligaciones fiscales para apoyar al Estado desde una perspectiva individual. Así, la creación de la nueva nación requería la incorporación de individuos al sistema político, lo cual significó el inicio de un proceso de homogeneización cultural y la desarticulación de derechos colectivos, entre ellos, el de la tenencia de la propiedad. Desde la época colonial, las comunidades indígenas organizaban sus propiedades, tributos, cajas de comunidad y servicios con base en la colectividad. A comienzos del siglo XIX, la nueva clase política mexicana percibió esta forma de administrar bienes, tierras y beneficios sociales como anacrónica.

Políticos e intelectuales decimonónicos definieron a las poblaciones autóctonas como un obstáculo para consolidar a México como una nación encaminada al progreso y la modernidad. Personajes como Manuel Abad y Queipo, José María Luis Mora, Carlos María de Bustamante, José Joaquín Fernández de Lizardi, entre otros, escribieron vastos documentos en los que explicaron lo que ellos veían como las pocas virtudes e innumerables vicios de las sociedades indígenas mexicanas, los cuales asociaron a su naturaleza social colectiva. Al mismo tiempo, avizoraban el peligro que corría la futura nación si no se incluía a estos grupos de manera efectiva y se “erradicaba su ignorancia”.

Varias son las fuentes primarias y los estudios secundarios que han explorado la posición que la élite intelectual y política decimonónica tuvo acerca de los sujetos y las comunidades indígenas. Sin embargo, poco conocemos sobre lo que los miembros de estas poblaciones opinaron y experimentaron ante esta transición política y social. La historiografía tradicional ha privilegiado el estudio de estas sociedades durante las primeras décadas del siglo XIX, considerando a sus representantes como miembros anónimos que apoyaron y participaron en los movimientos independentistas, pero siempre como parte de un colectivo en masa, en rebeliones, como miembros de milicias o sujetos de una leva forzada.

El presente ensayo revisa la posición de algunos pensadores nahuas de la Ciudad de México con respecto a los eventos que sucedieron en la Península, su entusiasmo por la Constitución de 1812 y su desilusión con el Gobierno independiente mexicano en su intento por absorber a sus comunidades dentro de las normas jurídicas y cívicas que ponderaban al individuo. Si bien el tema es complejo y los escritos indígenas varían en cuanto a contenido, realidades y regiones, el presente análisis utilizará breves obras, dos panfletos y cartas escritos por dos letrados indígenas, Juan de Dios Rodríguez Puebla y Pedro Patiño Ixtolinque, y un autor anónimo, todos ellos provenientes y residentes de la Ciudad de México. Las obras

escritas por Rodríguez Puebla, publicadas en 1820, exploran ideas como el contrato social, la soberanía popular, la justicia y la equidad, y el derecho a la propiedad. Los trabajos de estos tres autores confirman su adhesión a las ideas liberales expresadas en la Constitución de 1812, en particular, aquellas que garantizaban el derecho a la propiedad. Por otro lado, los documentos de Patiño Ixtolinque y el autor anónimo de 1827, aunque breves, presentan un ejemplo de cómo, en la práctica, una ley basada en estos principios produjo, desde la perspectiva de estos autores, efectos negativos para las parcialidades indígenas de la Ciudad de México.

Intelectuales nahuas en la Ciudad de México y la Constitución española de 1812

En las primeras décadas del siglo XIX, algunas de las escuelas diseñadas durante la época colonial para proveer educación a la población indígena continuaban activas en la Ciudad de México y el centro del país. La vida escolar e intelectual en la capital del país ofrecía, aunque limitadas, ciertas oportunidades a indígenas pertenecientes a los estratos más privilegiados. El más prolífico de estos colegios fue el jesuita de San Gregorio, en la capital, el cual continuó con sus actividades hasta la segunda mitad del siglo XIX. Los estudiantes que ingresaban a esta institución eran de procedencia indígena y buscaban adquirir conocimientos elementales de jurisprudencia, además de consolidar una carrera como representantes legales en sus comunidades de origen. Después de obtener su educación en alguna de estas instituciones educativas, algunos decidían regresar a sus comunidades para ocupar posiciones en el clero o instituciones civiles locales, mientras que otros, en menor número, buscaron continuar con sus estudios de nivel superior en el Colegio de San Ildefonso, en la Real y Pontificia Universidad de México o en el Real e Ilustre Colegio de Abogados.

Poca es la evidencia documental para saber cuántos egresados del colegio obtuvieron sus grados en Derecho expedidos por el Real e Ilustre Colegio de Abogados, dado que los trámites de ingreso y egreso eran sumamente complicados, además de costosos². De igual manera, los documentos de la Real y Pontificia

2 Alejandro Mayagoitia Hagelstein, “De Real a Nacional: el Ilustre Colegio de Abogados de México”, en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, ed. por Instituto de Investigaciones Jurídicas (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 403.

Universidades aportan poco acerca de la identidad étnica de los egresados, lo que hace difícil identificar y saber cuántos estudiantes indígenas obtuvieron títulos universitarios a comienzos del siglo XIX³. Sin embargo, las fuentes sí revelan que algunos egresados de San Gregorio se integraron al campo de las leyes, la esfera política de la época, al ámbito de las artes, la lucha armada o la vida institucional del México independiente.

Varios de estos graduados produjeron diversos documentos que dan testimonio de sus actividades, como es el caso de Faustino Galicia Chimalpopoca, formado en San Gregorio, quien se incorporó a la esfera política del México independiente, apoyó la causa de Maximiliano de Habsburgo durante la intervención francesa en la segunda mitad del siglo XIX, se dedicó a copiar manuscritos indígenas, al estudio de su idioma materno, el náhuatl, y a fungir como representante legal de comunidades ante los cambios de tenencia de propiedad que se suscitaron a comienzos del siglo XIX. Otro de ellos fue Juan de Dios Rodríguez Puebla, hijo de aguadores indígenas de la capital mexicana quien, junto con su hermano, recibió educación en el colegio; después de graduado se desempeñó como diputado, y fue también miembro del Congreso, eventual rector de su alma máter y representante legal de comunidades.

Otra de las instituciones que tuvieron como misión aceptar entre sus pupilos a jóvenes indígenas fue la Real Academia de San Carlos de las Nobles Artes de la Nueva España. Uno de sus estudiantes, Pedro Patiño Ixtolinque, obtuvo su título de escultor de oficio, y durante la época de la guerra de Independencia se unió a la guerrilla liderada por Vicente Guerrero, para después incorporarse a la vida política de la capital.

La Ciudad de México fue un importante centro intelectual, en el que estos indígenas recibieron una educación comprensiva que les permitió tener un amplio conocimiento acerca de posiciones filosóficas y políticas en boga. Además, se mantenían informados sobre eventos internacionales y relacionados con la Península. Por ello, al momento de la invasión napoleónica a España en 1808, varios de ellos tuvieron razones para expresar su indignación y repudio a la ocupación extranjera, y celebrar la formación de las Cortes de Cádiz y sus resoluciones.

En 1810, las Cortes reconocieron la igualdad legal y de representación de los americanos como ciudadanos españoles, exceptuando a aquellos de ascendencia

3 Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2006), 115-116.

africana⁴. En estos debates, los americanos exigieron también su independencia económica, el control de las industrias domésticas y entablar el libre intercambio comercial con las Filipinas españolas⁵. Estas demandas fueron reconocidas por las Cortes y se incorporaron a la Constitución de 1812, lo que representó un hito en la administración y el gobierno coloniales españoles. Incluyente en sus principios, varios conceptos reconocidos en la carta gaditana sirvieron como base sólida para la creación de un marco legal para los futuros Gobiernos independientes mexicanos. Baste mencionar que los *Sentimientos de la nación* de José María Morelos y Pavón, de 1813, la Constitución de Apatzingán de 1814, el Plan de Iguala de 1821 y la Constitución mexicana de 1824 tomaron como base los conceptos de igualdad y de ciudadanía de la carta gaditana e incluso los extendieron a los habitantes de las Américas sin exclusión alguna⁶.

La promulgación de la Constitución de 1812 tuvo un recibimiento entusiasta en algunos círculos españoles, al igual que en las Américas. En México, algunos miembros de la clase indígena, específicamente los autores nahuas de la capital que este trabajo explora, fueron optimistas, pues vislumbraban en esta carta magna una oportunidad para obtener equidad jurídica y cívica, además del reconocimiento como habitantes originarios del país y legítimos dueños del territorio.

Entusiasmo por el nuevo orden: el Indio Constitucional

Rodríguez Puebla estudió latín en el Colegio de San Gregorio; después, en 1817, continuó con teología y filosofía en el Colegio de San Ildefonso, para finalmente graduarse en jurisprudencia en 1824⁷. En 1820, cuando aún era un estudiante de veintidós años en San Gregorio, escribió dos panfletos políticos usando el seudónimo de Indio Constitucional, aludiendo a la Constitución española de 1812. En ellos, el autor expresó su entusiasmo por la carta magna y su reconocimiento

4 Jaime Rodríguez O., *"We Are Now the True Spaniards." Sovereignty, Revolution, Independence, and the Emergence of the Federal Republic of Mexico, 1808-1824* (Stanford: Stanford University Press, 2012), 154.

5 Rodríguez O., *"We Are Now the True Spaniards"*, 155.

6 Laura Ibarra García, "El concepto de igualdad en México (1810-1824)", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, n.º 34 (2016), <https://doi.org/10.24901/rehs.v37i145.31>

7 Francisco Sosa, *Biografías de mexicanos distinguidos* (México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884), 907-909.

a los derechos ciudadanos de los nativos americanos. Para Rodríguez Puebla, la Constitución representaba una oportunidad para sanar los estragos que la colonización había causado en la población indígena de México.

Cuando publicó el primero de sus panfletos, sin título específico, la Nueva España llevaba cerca de una década de luchas intestinas que comenzaron después de la revuelta liderada por el cura Miguel Hidalgo y Costilla en 1810. En España, el Trienio Liberal (1820-1823) se había instaurado después del sexenio absolutista de Fernando VII, quien, al regresar al trono español después de su exilio forzado en Francia, decidió ignorar las Cortes y la Constitución.

Para cuando este panfleto salió a la luz, no era inminente que la Nueva España reclamara su independencia de la madre patria. Por el contrario, numerosos intelectuales y políticos consideraban viable el mantenerse vinculados a España y restablecer un gobierno colaborativo en ambos lados del Atlántico. Así, el panfleto publicado por Rodríguez Puebla celebra la instauración del gobierno liberal, el reconocimiento de la Constitución gaditana y, por lo tanto, la igualdad jurídica y cívica de los ciudadanos españoles extendida a los indígenas americanos.

En su primer opúsculo, el Indio Constitucional expuso una serie de ideas políticas y filosóficas prevalentes del mundo ilustrado. Inició su narrativa describiendo la situación lamentable e inestable en la que se encontraba España después de que Fernando VII se negara a reconocer las Cortes y la Constitución de 1812, para posteriormente celebrar que el monarca desistiera de sus aspiraciones absolutistas: “Alegraos, Indios de la América Septentrional, llenaos de regocijo al ver concluidas las espantosas revoluciones de la península, restablecido el augusto Congreso nacional, y jurado por segunda vez el Código de nuestra legislación”⁸.

De acuerdo con Rodríguez Puebla, que el monarca español reconociera la carta gaditana facilitaba el establecimiento de lineamientos políticos que incorporaran a los habitantes originarios dentro de un marco legal y cívico en igualdad con sus contrapartes no indígenas. Más aún, su esperanza residía en que este nuevo régimen, al reconocer su calidad de ciudadanos españoles en igualdad de derechos, pudiera promover la reorganización y regulación de las propiedades colectivas indígenas, así como el uso de sus fondos económicos.

En 1820, cuando este primer opúsculo vio la luz, Rodríguez Puebla se presenta versado y conocedor de corrientes intelectuales propias de la Ilustración europea. Así, desde una posición deísta, el Indio Constitucional se refiere a Dios como “el

8 *El Indio Constitucional* (México: Oficina de D. Alejandro Valdés, 1820), 1.

árbitro del universo”, como apertura de un análisis histórico acerca del desarrollo de los indígenas americanos dentro del sistema colonial:

El Arbitrio del universo colocó nuestra patria bajo las influencias de un benigno cielo, para que os produjera abundantes frutos y preciosos metales, pero de nada nos sirven esas riquezas: la tiranía las arrancó de vuestras manos, os dejó sepultados en la indigencia, agobiados por el peso de las contribuciones, con las manos atadas para que no cultivéis los cuanto podía la industria.⁹

Desafiante de las teorías raciales y de superioridad étnica que en ese entonces se popularizaban en el mundo occidental, el Indio Constitucional apeló al deísmo y al concepto de libre albedrío para demostrar que las lamentables condiciones sociales y económicas en las cuales se encontraban los indígenas americanos no eran resultado de su “inferior naturaleza”, “incapacidad intelectual” o “deficiencia racial”, sino de un complejo entramado institucional colonialista enfocado en la extracción y explotación de los nativos de las Américas.

Aunque breve, este fragmento también denuncia el mal gobierno del Antiguo Régimen y los efectos que las reformas borbónicas tuvieron en las arcas de las comunidades, cuyos fondos fueron utilizados para solventar las campañas militares de la Corona contra Francia e Inglaterra, a mediados del siglo XVIII. El Indio Constitucional se remitió a la visita de José de Gálvez a la Nueva España en 1765, la cual creó la Real Ordenanza de Intendentes de 1776¹⁰ con el propósito de tener un control estricto de las tierras y su producción, especialmente de aquellas pertenecientes a las comunidades indígenas, sus fondos económicos y cajas de comunidad.

Como parte de esta política administrativa, Gálvez estableció la Contaduría General de Propios y Arbitrios, la cual tuvo injerencia en la creación de reglamentos que afectaban a los bienes indígenas. El reglamento de la Contaduría requería información específica acerca de lo recaudado por las comunidades, con el propósito de “eliminar gastos excesivos”¹¹. Con estas reformas, las autoridades coloniales tenían la jurisdicción de controlar los gastos y los ingresos de estos fondos

9 *El Indio Constitucional*, 1.

10 Margarita Menegus Bornemann, “Las reformas borbónicas en las comunidades de indios (comentario al reglamento de bienes de comunidad de Metepec)”, en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, t. 2, coord. por Beatriz Bernal (Ciudad de México: UNAM, 1986), 756.

11 Menegus, “Las reformas borbónicas en las comunidades de indios”, 758.

comunitarios¹². Adicionalmente, las comunidades debían cubrir el 2% de los “gastos de los auxiliares de intendentes, tesoreros principales, y subalternos recientemente nombrados por las autoridades coloniales”¹³. Sin duda, estos lineamientos incrementaron los gastos de las comunidades indígenas, que se vieron obligadas a sostener económicamente un sistema tributario que poco las beneficiaba.

El 17 de agosto de 1780, el rey Carlos III expidió una real cédula en la que solicitaba a los vasallos americanos su contribución para solventar los gastos que generaba el conflicto con Inglaterra¹⁴. Así, la Corona recaudó de las comunidades indígenas una considerable suma de sus fondos a manera de “donativo”, lo cual creó un déficit económico en las arcas que servían para cubrir algunos servicios básicos de estas comunidades, como lo eran la educación, la asistencia a la población en tiempos de catástrofes naturales o hambruna, y el funcionamiento de hospitales e incluso de teatros. Por ende, la Corona consideró a estas comunidades como empresas comunales y a los sujetos indígenas como contribuyentes, lo que resultó en la reducción de su capacidad semiautónoma y los dejó a merced de catástrofes naturales o eventualidades que debían cubrirse con estos fondos económicos¹⁵. Esta falta de recursos también mermó actividades remuneradas y sumió a estos grupos a un estado de “indigencia”, privándolos de generar su propio sustento.

En esta primera publicación, Rodríguez Puebla presenta una evaluación histórica del desarrollo indígena en la Nueva España, desde el esplendor precolombino hasta el despojo de sus tierras y la paupérrima situación generalizada de sus habitantes como resultado del sistema colonial: “Juzgad, indios desventurados, juzgad por nuestros antepasados, por sus monumentos que os quedan, y decidme si en las artes, o en las ciencias habéis adelantado más que ellos”¹⁶. Para el autor, las condiciones de los indígenas bajo el yugo español eran indignantes, con un limitado acceso a la educación, trabajando de manera casi automática para sobrevivir, en tanto que los frutos de esa labor terminaban en manos de un hacendado.

12 Juan Edgar Mendoza García, “Crecimiento de las cajas de comunidad en la jurisdicción de Otumba, siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 58 (2018): 82, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2018.58.63063>

13 Menegus, “Las reformas borbónicas en las comunidades de indios”, 759.

14 Natalia Silva Prada, “Contribución de la población indígena novohispana al erario real. El donativo gracioso y voluntario o ‘rigorosa pensión’ de 1781 y su impacto en recaudaciones posteriores”, *Signos Históricos*, n.º 1 (1999), 34.

15 Mendoza García, “Crecimiento de las cajas de comunidad en la jurisdicción de Otumba, siglo XVIII”, 79.

16 *El Indio Constitucional*, 1.

Este era el resultado no de una naturaleza inferior de los nativos, sino de un proceso de abuso y explotación sistemáticos que habían reducido su capacidad de razonar, “la potencia más noble de todas las que os dio el Autor de la naturaleza”¹⁷. El Indio Constitucional identificó su indigeneidad, asumiéndose como directo descendiente de las sociedades precolombinas y elaborando un discurso identitario independiente del de las élites criollas decimonónicas¹⁸.

Asimismo, argumentó que la única forma de salir de esa oscuridad en la que el sistema colonial mantenía a los “indios” era a través de la educación, no solo para instruirse, sino para conocer el sistema político al cual pertenecían y actuar apropiadamente. El hecho de que la Constitución española hubiera reconocido como ciudadanos españoles a los nativos americanos era un avance en el sistema de gobierno representativo que terminaba de tajo con uno sustentado en la exclusión. Para Rodríguez Puebla, la carta gaditana representaba el fin del fanatismo, no religioso, sino el de la ceguera cívica que impedía que los indígenas entraran a la esfera política en plena igualdad. Como apuntó Laura Ibarra García, los principios incluidos en la Carta Magna española estaban inspirados en conceptos jurídicos del derecho natural, el constitucionalismo liberal y la religión:

Según la visión católica, los miembros de la comunidad cristiana gozan por el hecho de estar bautizados de un estatus de igualdad, ante Dios son hermanos y sus lazos deben regularse por el amor fraternal. El Estado debe proteger a la Iglesia, pero también reconocer los derechos de los que gozan sus miembros.¹⁹

Esta igualdad ante la ley divina debía extenderse al ámbito social y jurídico, por lo cual los preceptos de la doctrina cristiana sirvieron como sólidos fundamentos que no se reñían con los políticos, filosóficos o aquellos del derecho natural. De este modo, Rodríguez consideró que esta Constitución, al proveer a los indígenas americanos de igualdad en el plano cívico, reconocía su agencia, y por ende les devolvía el control sobre sus propiedades y su producción afectadas por las reformas borbónicas.

Los Gobiernos independientes mexicanos de las primeras décadas del siglo XIX, honrando los principios de la carta gaditana, adoptaron preceptos políticos

17 *El Indio Constitucional*, 1.

18 Rebecca Earle, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930* (Durham: Duke University Press, 2007), 40-41, <https://doi.org/10.1215/9780822388784>

19 Ibarra García, “El concepto de igualdad en México (1810-1824)”, 285.

y jurídicos con los cuales se sostenía la nueva ciudadanía: igualdad y propiedad. Después de 1820, la clase política mexicana intentó crear un nuevo Estado nación inclusivo donde los ciudadanos, aquellos con identidad católica, un modo honesto de vivir y miembros respetables de la sociedad, pudieran integrarse, participar en el nuevo sistema político y tener derecho al sistema de justicia. Sin embargo, en la práctica, estos conceptos resultaron problemáticos debido a la pluralidad étnica de la población mexicana, y a la distribución y la tenencia de la propiedad heredada del sistema colonial español. Las comunidades indígenas fueron las entidades que resultaron afectadas por el hecho de que la persona jurídica del “indio” hubiera quedado suprimida²⁰.

Con base en estos lineamientos, el concepto de propiedad del siglo XIX, basado en el iusnaturalismo proveniente de las corrientes francesas del siglo XVIII, se consideró natural, sagrado e inviolable²¹. Así, los escritos de Rodríguez Puebla y otros intelectuales nahuas de la Ciudad de México anteriores a la época independiente definieron la propiedad como una condición esencial de los individuos para ejercer sus derechos políticos en igualdad jurídica.

Las teorías liberales de las cuales era conocedor Rodríguez Puebla, y seguramente otros egresados del Colegio de San Gregorio²², consideraban la individualidad como el pináculo de las libertades políticas, pero en un contexto colectivo. Así, los hombres, a pesar de su esencia individual, conservaban su naturaleza gregaria, elemental para construir sociedades. Esta individualidad podía ser ejercida y defendida únicamente por medio de la obtención y tenencia de propiedad, la cual prevenía el absolutismo y garantizaba a los individuos la libertad económica para participar en igualdad ante la ley y en la toma de decisiones de la comunidad. En otras palabras, la propiedad aseguraba no solo la independencia económica del individuo, sino que reflejaba sus virtudes cívicas, las cuales le permitían integrarse a la sociedad como miembro responsable de un colectivo.

-
- 20 Manuel Ferrer Muñoz, “Pueblos indígenas en México en el siglo XIX: la igualdad jurídica, ¿eficaz sustituto del tutelaje tradicional?”, en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, ed. por Instituto de Investigaciones Jurídicas (Ciudad de México: UNAM, 1998), 173.
- 21 Antonio Annino, “The Two Janus: The Pueblos and the Origins of Mexican Liberalism”, en *Cycles of Conflict Centuries of Change: Crisis, Reform, and Revolution in Mexico*, ed. por Elisa Servin y John Tutino (Durham: Duke University Press, 2007), 72, <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smkqm>
- 22 “Lista de libros pertenecientes al Colegio”, México, 1839, Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia (AHMNAH), Ciudad de México, México, *Colección del Colegio de San Gregorio*, vol. 131, rollo 7, documento 13, f. 50.

Esta construcción política encontró eco en los panfletos de Rodríguez Puebla, quien se aproximó a la tenencia de la propiedad desde una perspectiva comunal. Para Rodríguez Puebla, el marco constitucional español reflejaba el perfeccionamiento del sistema político que garantizaba igualdad de oportunidades a sus miembros y, para los “indios”, la oportunidad de recuperar sus derechos: “ha venido el tiempo de la justicia [...] se han caído las cadenas que os oprimían, y habéis pasado a ser libres ciudadanos. La Constitución de la Monarquía Española [...] os a restablecido en la posesión de vuestros derechos”²³.

En un segundo panfleto, publicado en la Ciudad de México el 30 de julio de 1820, Rodríguez Puebla, usando su anterior pseudónimo, analizó la importancia de defender la Constitución y el Gobierno liberal español, reconociendo como protectores de la religión, el rey y la razón, y héroes defensores de la legalidad, de la carta magna y del buen gobierno representativo, a Rafael de Riego, Felipe Arco Agüero, Facundo Quiroga, el general Luis Roberto de Lacy y Juan Díaz Porlier²⁴. Similar al discurso criollo que se fraguaba a la par de estas transformaciones políticas, Rodríguez Puebla visualizó una continuidad histórica entre estos próceres españoles y la responsabilidad de los indígenas americanos de defender la Constitución y formar parte de esta lucha. Sin duda, este segundo panfleto presenta un entusiasmo constitucionalista y el deseo de practicar una ciudadanía participativa con base en la igualdad de derechos.

Este segundo panfleto es el último publicado por Rodríguez Puebla, ya que en 1826 ocupó la posición de ministro de la segunda sala del Supremo Tribunal de Justicia de Durango y poco tiempo después fue senador por el estado de México²⁵. Ya en sus cargos oficiales, siguió escribiendo, especialmente cuando estuvo a cargo del rectorado de su alma máter, San Gregorio, en 1829, y en esos escritos se puede notar que su posición política varió muy poco en comparación con los documentos más tempranos.

23 *El Indio Constitucional*, 3.

24 *El Indio Constitucional II* (México: Oficina de D. Alejandro Valdés, 1820), 6.

25 Sosa, *Mexicanos distinguidos*, 908.

Un representante legal de los indígenas y su desilusión ante el nuevo Gobierno en Ciudad de México: la destrucción de las parcialidades indígenas

El primer Gobierno representativo e independiente mexicano no resultó ser lo que algunos grupos insurgentes esperaban. La primera Junta Provisional Gubernativa quedó conformada por miembros de la élite colonial española a la cual se trataba de remover del poder.

Agustín de Iturbide justificó su gobierno con base en el Plan de Iguala de 1821 y el Congreso Constituyente de 1822, para dar continuidad al proyecto de igualdad y ciudadanía estipulado en la carta española de 1812. Sin embargo, la teoría y la práctica se contrapusieron una vez más en el caso mexicano. Ante una economía afectada por los conflictos armados, la clase política decimonónica concluyó que existían dos vías por las cuales la nación podría reponerse económicamente y consolidarse como independiente: la minería y la agricultura²⁶. Desde esta perspectiva, un obstáculo para implementar una política de tenencia de la tierra individual era la propiedad colectiva en manos de corporaciones, como las indígenas, consideradas símbolo del atraso que debía ser destruido.

Ya desde el siglo XVII, Alexander von Humboldt, en su *Ensayo político de la Nueva España* (1808), calificó a la “raza indígena” como “indolente, mediocre y miserable”. Los mismos pensadores, intelectuales y políticos mexicanos no ofrecieron una descripción más optimista; por el contrario, los argumentos abundaron para detallar no solo el atraso económico, intelectual y moral de estas comunidades, sino también las posibles soluciones para terminar con sus vicios morales y su incapacidad de adaptarse a la nueva sociedad mexicana.

La explicación histórica de Rodríguez Puebla sobre la marginación que los indígenas habían sufrido como resultado de la conquista-colonización contrastaba con argumentos expuestos por algunos intelectuales de la época, quienes opinaban lo contrario. Por ejemplo, José María Luis Mora consideraba que el “atraso” de los pueblos indígenas se debía, en efecto, en parte a la carencia de tenencia de tierra, no porque estos hubieran sido despojados de sus propiedades, sino porque “les faltaba poder y voluntad [...] [pues] estaban acostumbrados a recibirlo

26 José Ángel Hernández, “From Conquest to Colonization. Indios and Colonization Policies after Mexican Independence”, *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, n.º 26 (2010), <https://doi.org/10.1525/msem.2010.26.2.291>

todo de los que gobernaban”²⁷. Incluso en 1833, años después de que apareciera el opúsculo del Indio Constitucional, Mora criticó la posición de Rodríguez Puebla, cuando este fungió como director, de desaprobar las reformas que despojarían al colegio de la administración indígena²⁸.

Conforme la instauración del sistema independiente se cimentaba, varias fueron las regulaciones aprobadas que atentaban contra las comunidades indígenas. En el caso particular de la Ciudad de México, las leyes del Congreso se centraron en reformar la propiedad de la tierra de las llamadas parcialidades. Estas propiedades de dominio indígena se caracterizaban por ser colectivas y tener una forma de administración instaurada por los españoles en el siglo XVI para controlar el territorio, a sus habitantes y el tributo. Durante la época colonial, las parcialidades administraron la recaudación de artículos manufacturados, agrícolas, animales, labor y bienes colectivos, como las cajas de comunidad.

El 22 de febrero de 1822, la Junta General Gubernativa del Primer Imperio prohibió que los indígenas siguieran pagando tributo para sostener tanto al Hospital de Naturales como al Juzgado General de Indios, pues al abolirse las castas la función de estas entidades perdía razón de existir²⁹. El 27 de noviembre de 1824 el Congreso General Constituyente mexicano aprobó el decreto “Sobre los bienes de las llamadas parcialidades de San Juan y Santiago”. Para ese año, la condición de estas entidades era por demás caótica, pues las nuevas legislaciones no habían logrado aprobar una ley específica al respecto, más allá de sugerir que se llevara a cabo un reparto agrario y que las propiedades, sin especificar cuáles, “se entregaran a los pueblos que las componían, como propiedad que les pertenece”³⁰, para lo cual el Gobierno nombraría una junta de siete individuos encargados de aprobar un reglamento y dar solución a la repartición de estos territorios. Como bien señaló Andrés Lira, el nuevo Gobierno independiente no expidió leyes que solucionaran los problemas de las “instituciones extinguidas”, sino que delegó esta responsabilidad en los ayuntamientos y en otras instancias del Gobierno local.

Así, en noviembre de 1824, el recién creado Distrito Federal, con sus nuevas autoridades, distribución territorial y tributaria, tuvo el reto de llevar a cabo este

27 José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, t. 1 (Ciudad de México: Instituto Cultural Helénico, 1986), 200.

28 Charles A. Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora* (New Haven: Yale University Press, 1968), 218.

29 Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México: Tenochtitlan, Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1995), 63.

30 Lira, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México*, 62.

repartimiento. Debido a la ambigüedad legal con la que se escribió la Ley de 1824, este procedimiento llevó años de negociación con las comunidades³¹ y los repartos comenzaron en 1827, lo cual desencadenó protestas. Ante tales conflictos, las comunidades decidieron nombrar a un apoderado legal para, en colectivo, expresar sus demandas ante las autoridades correspondientes. En noviembre de 1827 Pedro Patiño Ixtolinque, quien para ese entonces contaba con experiencia administrativa, pues había formado parte del cabildo de la ciudad, aparece en los documentos como el apoderado legal de “las extintas parcialidades”. Dicha petición comienza:

Hemos sabido con bastante sentimiento nuestro que los bienes que pertenecen a los pueblos que antes se llamaron de las parcialidades de San Juan y Santiago se van a repartir en determinadas personas, poseyendo lo restante a disposición del muy Ilustrísimo Ayuntamiento de esta capital.³²

Patiño Ixtolinque escribió esta petición a las cámaras de gobierno para solicitar que se suspendiera la Ley del 26 de noviembre de 1824. Después de tres años, estas tierras comunales, denunciaba Ixtolinque, habían terminado en manos de particulares no pertenecientes a las comunidades indígenas, lo que dejaba un beneficio nulo a los propietarios originarios:

El repartimiento en suertes a los particulares va a producir que no se atiendan los objetos de utilidad común a los pueblos, como son fiestas religiosas, dotación de escuelas, y amigas de primeras letras, socorros en las epidemias, y escaseces de alimentos y otros igualmente sagrados.³³

31 Leonor Ludlow, “La construcción de un nuevo espacio fiscal: el distrito federal durante la Primera República Federal”, en *Cambio institucional y fiscalidad: mundo hispánico, 1760-1850*, ed. por Michel Bertrand y Zacarías Moutoukias (Madrid: Casa de Velásquez, 2018), 62, <https://doi.org/10.4000/books.czv.4329>

32 “El gobernador de distrito acompaña la representación que hace a las cámaras don Pedro Patiño Ixtolinque como apoderado de las parcialidades contraídas a que se suspenda el reglamento formado para repartir los bienes de ellas”, México, 1827, Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México, *México Independiente*, fondo *Justicia y Negocios Eclesiásticos*, vol. 47, exp. 50, f. 366 r.

33 “El gobernador de distrito acompaña la representación que hace a las cámaras don Pedro Patiño Ixtolinque”, AGN, f. 374 r.

Dichos propietarios expresaban su descontento con el nuevo sistema de administración y la forma en que paulatinamente despojaba de sus tierras a las comunidades indígenas, sumiéndolas en una profunda pobreza.

Interesante es señalar que Patiño Ixtolinque, cuando ocupó una posición en el cabildo del ayuntamiento, fue de los precursores de esta ley de repartimiento de las propiedades de las parcialidades: “He creído necesario hacer esta advertencia para que no se entienda que me opongo al cumplimiento de una ley en que he tenido mucha parte, sino a la inteligencia que se ha querido dar”³⁴. Sin embargo, como también menciona en este documento, su objetivo era proveer a los indígenas de las parcialidades con propiedad individual para que así desarrollaran cierta independencia económica. Sin embargo, la queja expresada en este documento también incluye lo que Ixtolinque interpretó como “contrario al espíritu de la ley”, refiriéndose a que esta distribuía las propiedades de las parcialidades.

De acuerdo con Ixtolinque, el gran error de dicha ley era que condicionaba la repartición de tierras únicamente a aquellos que estuvieran dispuestos a labrarlas. Esto, desde la perspectiva del apoderado, condenaba a los individuos al fracaso, ya que estas tierras eran para pastar y no para labrar, lo que obligaría a los miembros de las parcialidades a cambiar las actividades económicas a las cuales se habían dedicado por generaciones. Como consecuencia, y debido también a la ignorancia en habilidades para llevar a cabo otras actividades, ello obligaría a los dueños a arrendar los terrenos a externos, en lugar de trabajar la tierra ellos mismos, lo cual culminaría en “quitarles [a los indígenas de las parcialidades] el amor y el estímulo al trabajo con notorio perjuicio de ellos mismos y de la sociedad entera que se resiente de que haya brazos inútiles e improductivos”³⁵.

En ese mismo texto, Patiño Ixtolinque advertía que los terrenos dedicados a la pastura eran necesarios para mantener al ganado que requería una ciudad populosa como la de México, y llegaba a la conclusión de que, al convertir las parcialidades en tierras de labor, no solo se reduciría el abasto de carne en la capital, sino que se dejaría sin abasto de “otros pastos” al resto de los ejidos de la ciudad, los cuales dependían de este producto y de la tierra de pastoreo que ofrecían las parcialidades a las comunidades vecinas. Esta Ley de 1824 era para Patiño Ixtolinque una flagrante violación a la naturaleza de la concepción de las parcialidades, las cuales habían

34 “El gobernador de distrito acompaña la representación que hace a las cámaras don Pedro Patiño Ixtolinque”, AGN, f. 373 v.

35 “El gobernador de distrito acompaña la representación que hace a las cámaras don Pedro Patiño Ixtolinque”, AGN, f. 374 r.

sido “adquiridas en virtud de las mercedes hechas sucesivamente por el gobierno para atender a las necesidades particulares de aquellos [que las habitaban]”³⁶.

Patiño Ixtolinque expresa en esta petición su descontento ante una ley de distribución de propiedad que, si bien él mismo contribuyó a su diseño, obligaba a los indígenas a adoptar la agricultura como modo productivo de estas tierras. En suma, en el caso particular de las parcialidades de la Ciudad de México, su repartición, a pesar de tener un lineamiento legal, en la práctica, la condición de convertir a sus originales dueños en agricultores alejaba a estos de la posibilidad de trabajarlas directamente para rentarlas o venderlas a externos.

El accidentado proceso de individualización de las parcialidades generó descontento en algunos, por lo cual en febrero de 1829 un autor anónimo publicó un opúsculo titulado *Los indios quieren ser libres y lo serán con justicia. Volved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. El autor del texto, E. A. D.³⁷, se identificó como indígena y expuso los agravios sufridos por las comunidades a partir del repartimiento de las parcialidades y cómo este fallido intento había reforzado los lazos de esclavitud y atraso que sujetaban a sus contemporáneos.

El escrito, similar al de Rodríguez Puebla, comienza con un relato histórico de los trescientos años de colonización europea, a la que describe como “cruel, inhumana e indigna”, y le recuerda al lector que las condiciones paupérrimas de esta comunidad eran el resultado de los estragos de la dominación extranjera. El autor identifica a los gobiernos coloniales como tiranos que privaron a los indios de la felicidad, al “despojarlos de su cara tierra, de la que no hemos dudado ser reintegrados en toda su plenitud”³⁸. El documento prosigue argumentando que la discriminación debido al color de piel, la ignorancia y la miseria hace que las leyes no favorezcan las peticiones de estos: “Los indios se hallan en el más doloroso abatimiento y degradación. El color, la ignorancia y la miseria nuestra, nos coloca a una distancia infinita de los que no lo son”³⁹. El autor continúa criticando la ley de repartición de parcialidades como un experimento fallido: “Circunscriptos en el círculo que forma un radio de seiscientas varas que señala la ley a sus pueblos, no

36 “El gobernador de distrito acompaña la representación que hace a las cámaras don Pedro Patiño Ixtolinque”, AGN, f. 375 v.

37 E. A. D., *Los indios quieren ser libres y lo serán con justicia* (México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1829).

38 E. A. D., *Los indios quieren ser libres*, 1.

39 E. A. D., *Los indios quieren ser libres*, 1.

tienen propiedad individual”⁴⁰. En obvia alusión a la cédula de 1687, publicada en Madrid, en la cual se asignaba a los pueblos de indios una superficie de 600 varas, este fragmento critica la Ley de 1827, la cual no pudo remover los vestigios coloniales de propiedad que agraviaban a los indios.

A raíz de lo que acabó siendo un caótico reparto de las propiedades de las extintas parcialidades, el autor argumentó que ciertas prácticas antirrepresentativas se hacían presentes en los pueblos de indios como consecuencia de la ignorancia que existía entre la población acerca de las regulaciones para el correcto repartimiento, pues nadie había tomado la responsabilidad de informar de estos cambios legales a los afectados⁴¹. De este modo, se afirmaba que los indios habían participado activamente en el movimiento que daría luz a la nueva nación independiente y que no habían sido compensados con el reconocimiento de sus derechos. Aun en estas condiciones, el autor enfatizó que las transformaciones políticas que favorecerían a los indios “no apelar[í]an al bárbaro arbitrio de las revoluciones”⁴². Si bien no podemos decir que existió un consenso entre las comunidades referente a la decisión de apelar al marco legal para solucionar esta situación, lo cierto es que no hay documentación que dé cuenta de rebeliones indígenas relacionadas con esta problemática durante las primeras décadas del siglo XIX en la Ciudad de México.

Sin embargo, numerosos expedientes resguardados en el Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México revelan que este reglamento y su implementación generaron descontento entre algunos indígenas en la capital. Después de la expedición de la Ley de 1824, varias comunidades, a través de sus líderes, buscaron representación legal entre otros indígenas letrados para que fungieran como sus defensores legales. Así, en varias de estas peticiones burocráticas, dirigidas al ayuntamiento de la ciudad, aparecen como representantes legales “de las extinguidas parcialidades” Juan de Dios Rodríguez Puebla, Francisco de Mendoza y Moctezuma (también graduado del Colegio de San Gregorio) y Faustino Galicia Chimalpopoca, para que apelaran a su favor y detuvieran el proceso de distribución del reglamento de 1824⁴³.

40 E. A. D., *Los indios quieren ser libres*, 2.

41 E. A. D., *Los indios quieren ser libres*, 3.

42 E. A. D., *Los indios quieren ser libres*, 4.

43 Los documentos referidos en este apartado son numerosos y se encuentran en el Archivo Histórico de Notarías, en la Ciudad de México. Estas “representaciones” siguen un formato breve y burocrático en el cual se inscribe el nombre del “apoderado legal”, la comunidad a la cual representa, la petición formal de los líderes de la comunidad, la descripción de los linderos que los interesados buscan

Estudios secundarios, como los de Ferrer Muñoz y Lira, demuestran que el reparto de estas propiedades resultó desastroso, por diversas razones. Líderes locales buscaron aprovecharse de la situación ejerciendo prácticas corruptas en el reparto de tierras, con lo que relegaron a la mayoría de la población a una marginalidad exacerbada. Especuladores e individuos externos a la comunidad adquirieron propiedades y expulsaron a los indígenas que habitaban en ellas. En otros casos, estos individuos externos se apoderaron de tierras con recursos naturales, como arroyos o lagos, que eran de vital importancia para llevar a cabo las actividades económicas en las parcialidades. Son numerosos los casos en los cuales los portavoces de las “extinguidas parcialidades” buscaron representantes legales para petitionar ante las autoridades locales su derecho a permanecer en sus tierras colectivas, o a tener acceso a espacios de pastoreo o cuerpos de agua que les habían pertenecido por siglos y que, después de su repartición, habían quedado en manos de particulares.

Los detalles en estos documentos reflejan la desarticulación de una unidad fundamental de la economía colonial y la forma en que ciertos condicionamientos en el reparto de tierras puso a los legítimos dueños y ocupantes de las parcialidades, a mediano y largo plazo, en una situación precaria o forzados a tomar decisiones perjudiciales para su interés, sofocando y obligando a comunidades enteras a depender de un particular o de elementos externos para continuar con sus actividades económicas y subsistir mínimamente. No obstante, más allá de lo anecdótico, el repartimiento de las propiedades de las “extintas parcialidades” funciona como ejemplo que ilustra la franca desilusión que estos letrados y algunos representantes indígenas de la Ciudad de México tuvieron ante el nuevo Gobierno independiente mexicano, el cual consideraron que respetaría los principios de la Constitución española acerca de la propiedad de la manera en que ellos la entendían.

.....
 dejar fuera del reglamento de 1824 y una breve justificación de tal petición, para finalizar con las firmas de los líderes. Es interesante mencionar que en una vasta cantidad de estas peticiones aparecen los indígenas Faustino Galicia Chimalpopoca, Juan de Dios Rodríguez Puebla, Francisco de Mendoza y Moctezuma, y el mismo Pedro Patiño Ixtolinque como representantes legales. Los cuatro son nahuas intelectuales que recibieron educación superior en el Colegio de San Gregorio y la Real Academia de San Carlos.

Consideraciones finales

En general, la historiografía ha explorado la experiencia de los indígenas mexicanos decimonónicos en los albores de la Independencia como miembros anónimos. Existen estudios detallados, como los de Andrés Lira o Manuel Ferrer Muñoz, que evalúan los procesos de distribución de la propiedad implementados en la capital en 1824 y las consecuencias que tuvieron en las comunidades. Sin embargo, pocos han incorporado las voces de los afectados y su postura ante las transformaciones que modificaron sus comunidades y sus derechos colectivos.

En el presente trabajo se exploró, a través de breves obras, tres voces que contribuyen a entender la forma en que estos indígenas adoptaron ideales del liberalismo decimonónico. Este breve análisis ofrece una pequeña muestra de cómo algunos indígenas de la capital que gozaban de privilegios intelectuales interpretaron la transición de las comunidades autóctonas de la Ciudad de México durante la consolidación del régimen independiente, usando como ejemplo la Ley de 1824 de repartición de las “extinguidas parcialidades”.

En vista de la formación académica de Juan de Dios Rodríguez Puebla como filósofo y abogado, no es de sorprender que sus dos panfletos, aunque compactos, exploren complejas ideas relacionadas con la Ilustración, tales como la autonomía, el deísmo y el derecho a la propiedad. A lo largo de su carrera, Rodríguez Puebla demostró su convencimiento de que las administraciones del México independiente pusieran en práctica estos principios una vez consolidado el sistema republicano liberal.

En el caso de Pedro Patiño Ixtolinque, su formación como escultor en la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Carlos de la Ciudad de México, su participación en la guerrilla liderada por Vicente Guerrero y su activo involucramiento en el ayuntamiento de la ciudad revelan no solo sus amplios conocimientos académicos, sino también su convicción de que los ideales liberales de la época mejorarían la condición de los indígenas en la Ciudad de México. Al igual que otros contemporáneos suyos pertenecientes a la élite política, Pedro Patiño Ixtolinque compartía la idea expresada por Juan de Dios Rodríguez acerca del derecho a la propiedad que tenían las comunidades indígenas, ya que esta era una condición que les permitiría un avance cívico. No es de sorprender que él mismo haya contribuido a articular el reglamento de repartición de tierras de 1824, al cual posteriormente se opuso. Sin embargo, como lamenta en su carta, el hecho de que las autoridades condicionaran la distribución de estas tierras a sus originales dueños a cambio de transformar sus actividades económicas fallaba en su propósito. De acuerdo con los propios

argumentos expresados por Ixtolinque, el que los indígenas de las parcialidades fueran condicionados a obtener su tierra los enajenaba de la virtud del trabajo.

De manera similar a las élites políticas de la época, tanto Rodríguez Puebla como Patiño Ixtolinque, e incluso el autor anónimo, versados en las corrientes científicas, políticas y filosóficas de la Ilustración, dilucidaron e interpretaron conceptos políticos de participación ciudadana, incluidos en la Constitución española de 1812, la cual garantizaba igualdad social a los indígenas. No obstante, después de la Independencia de México, la formación de estructuras legales e institucionales, el alcance de las promesas hechas por la Constitución y posteriormente por las leyes de 1824, que adoptaron partes de la carta magna gaditana, se pusieron en práctica de manera accidentada en el reconocimiento de los derechos ciudadanos indígenas con la implementación de la ley repartición de las parcialidades.

El principio cívico de ser reconocidos como ciudadanos brindó a los indígenas una oportunidad histórica. Empero, en la práctica, esta igualdad solo era posible con la participación política activa. En este caso, el derecho a la tenencia de propiedad, ese “divino derecho”, como lo calificaron otros intelectuales indígenas, fue el elemento que dotaba a estos sujetos con cierta equidad y posibilidad de negociación frente al nuevo sistema político. Tal reconocimiento implicaba admitir que ellos eran los legítimos y originales dueños del territorio nacional.

Con la destrucción de la propiedad colectiva por la Ley de 1824, las parcialidades indígenas de la Ciudad de México sufrieron su desarticulación. Para 1827, la distribución de estas tierras comunales a individuos fue un proceso difícil, debido a la falta de claridad en los lineamientos de la Ley de 1824 y a la rapacidad de los especuladores y oportunistas dentro y fuera de las comunidades. Más aún, la situación se tornó complicada, pues, al descomponer las parcialidades, las contribuciones colectivas que mantenían en función hospitales, escuelas de primeras letras y fondos en caso de epidemias o sequías se tornaban inciertas, lo que redujo el poder económico, adquisitivo y de participación de los miembros de estas comunidades.

Sin estas tierras, la igualdad predicada por la Constitución española y posteriormente por la mexicana de 1827 quedaba prácticamente anulada. Los escritos revisados en este estudio demuestran el cambio de opinión de estos indígenas: de ser entusiastas de los procesos representativos desde la Península hasta las Américas a la gran desilusión frente a la puesta en práctica de ciertas leyes por el nuevo sistema político mexicano, el cual continuó perpetuando la desigualdad y la marginalización. El principio de la propiedad como derecho inalienable y primordial para la participación política y, por lo tanto, para la libertad e igualdad ante la ley, no fue respetado por las administraciones del México independiente.

Contrariamente a sus contrapartes decimonónicas no indígenas, estos nahuas intelectuales no comulgaron con los argumentos de inferioridad racial para explicar su condición marginalizada, sino que se valieron de pruebas históricas para clamar su derecho a la propiedad, a la felicidad, y a que su condición indígena fuera respetada y considerada por las nuevas leyes. Sin embargo, en los escritos de Patiño Ixtolinque se percibe cómo el autor hace una clara diferenciación entre el sector letrado indígena, del cual él mismo fue representante, y el grueso de la población que habitaba y trabajaba las parcialidades. Si bien sus afirmaciones responden a los drásticos cambios que el reglamento de repartición requería de los habitantes de las parcialidades, también advierten la forma en que Ixtolinque percibía su poca capacidad para ajustarse a las transformaciones.

Si bien estos autores no representan un “sentimiento indígena” colectivo, sí aportan algunas pautas para abordar el estudio de las élites indígenas intelectuales, o al menos algunos de sus representantes en la Ciudad de México, y cómo adoptaron principios liberales de la época.

Defensores del concepto de una soberanía colectiva que les permitiera conservar sus propiedades para bien de sus comunidades, Juan Rodríguez Puebla, un autor anónimo y Pedro Patiño Ixtolinque porfiaron por defender estos derechos por la vía institucional y no por la armada. En escritos posteriores, estos intelectuales indígenas mostraron cómo en las décadas subsecuentes continuaron defendiendo su derecho a la propiedad, a la educación, a la representación política, a la equidad y al respeto a su condición indígena. Poco a poco, con el transcurrir de los años, estos escritos se tornaron de entusiastas en pesimistas, y expresaron una gran desazón ante un sistema que los había excluido y puesto en los márgenes de la soberanía colectiva, negándoles su derecho a la tierra, por el que tanto habían luchado.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México – México.

México Independiente.

Fondo Justicia y Negocios Eclesiásticos.

Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia (AHMNAH), Ciudad de México – México.

Sección Colección del Colegio de San Gregorio.

B. Impresos

“Decreto de 27 de noviembre de 1824. Sobre los bienes de las que se llaman parcialidades de San Juan y Santiago”. En *Legislación mexicana. Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, t. 1, editado por Manuel Dublán y José María Lozano, 744. México: Imprenta del Comercio, 1876.

E.A.D. *Los indios quieren ser libres y lo serán con justicia*. México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1829.

El Indio Constitucional. México: Oficina de D. Alejandro Valdés, 1820.

El Indio Constitucional II. México: Oficina de D. Alejandro Valdés, 1820.

II. Fuentes secundarias

Annino, Antonio. “The Two Janus: The Pueblos and the Origins of Mexican Liberalism”. En *Cycles of Conflict, Centuries of Change: Crisis, Reform, and Revolution in Mexico*, editado por Elisa Servin y John Tutino, 60-90. Durham: Duke University Press, 2007. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smkqm>

Earle, Rebecca. *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Durham: Duke University Press, 2007. <https://doi.org/10.1215/9780822388784>

Ferrer Muñoz, Manuel. “Pueblos indígenas en México en el siglo XIX: la igualdad jurídica, ¿eficaz sustituto del tutelaje tradicional?”. En *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, 163-184. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Hale, Charles A. *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press, 1968.

Hernández, José Ángel. “From Conquest to Colonization: Indios and Colonization Policies after Mexican Independence”. *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, n.º 26 (2010): 291-322. <https://doi.org/10.1525/msem.2010.26.2.291>

Ibarra García, Laura. “El concepto de igualdad en México (1810-1824)”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, n.º 34 (2016): 279-314. <https://doi.org/10.24901/rehs.v37i145.31>

Lira, Andrés. *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México: Tenochtitlan, Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1995. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3dnrqp>

- Ludlow, Leonor.** “La construcción de un nuevo espacio fiscal: el distrito federal durante la Primera República Federal”. En *Cambio institucional y fiscalidad: mundo hispánico, 1760-1850*, editado por Michel Bertrand y Zacarías Moutoukias, 215-229. Madrid: Casa de Velázquez, 2018. <https://doi.org/10.4000/books.cvz.4329>
- Mayagoitia Hagelstein, Alejandro.** “De Real a Nacional: el Ilustre Colegio de Abogados de México”. En *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas, 399-444. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Mendoza García, Juan Edgar.** “Crecimiento de las cajas de comunidad en la jurisdicción de Otumba, siglo XVIII”. *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 58 (2018): 73-113. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2018.58.63063>
- Menegus Bornemann, Margarita.** “Las reformas borbónicas en las comunidades de indios (comentario al reglamento de bienes de la comunidad de Metepec)”. En *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, t. 2, coordinado por Beatriz Bernal, 755-776. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre.** *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2006.
- Mora, José María Luis.** *México y sus revoluciones*. T. 1. Ciudad de México: Instituto Cultural Helénico, 1986.
- Rodríguez O., Jaime.** “We Are Now the True Spaniards.” *Sovereignty, Revolution, Independence, and the Emergence of the Federal Republic of Mexico, 1808-1824*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Silva Prada, Natalia.** “Contribución de la población indígena novohispana al erario real. El donativo gracioso y voluntario o ‘rigorosa pensión’ de 1781 y su impacto en recaudaciones posteriores”. *Signos Históricos*, n.º 1(1999): 28-58.
- Sosa, Francisco.** *Biografías de mexicanos distinguidos*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884.

El clero bogotano y las autoridades estatales en la transición del Virreinato de la Nueva Granada a la República de Colombia (1817-1827)

The Bogotá Clergy and State Authorities in the Transition from the Viceroyalty of Nueva Granada to the Republic of Colombia (1817-1827)

O clero bogotano e as autoridades estatais na transição do Vice-Reino da Nueva Granada para a República da Colômbia (1817-1827)

DOI: 10.22380/20274688.2732

Recibido: 9 de diciembre del 2023 • Aprobado: 2 de julio del 2024



Francesco Ferrari¹

Universidad Católica de Colombia

fferrari@ucatolica.edu.co • <https://orcid.org/0000-0002-3303-0586>

Diana Constanza Nossa-Ramos²

Universidad Católica de Colombia

dcnossa@ucatolica.edu.co • <https://orcid.org/0000-0002-8600-9473>

Resumen

El presente artículo reconstruye la relación entre el clero santafereño y las autoridades estatales entre 1817 y 1827, década en que el arzobispado fue sede vacante. La investigación se enfoca en la relación pública entre los sacerdotes y las autoridades civiles porque está basada en los textos que el clero imprimió en Bogotá para ser difundidos entre los lectores. El artículo se divide en dos partes: en la primera se analiza la relación entre clero bogotano y las autoridades estatales desde la muerte de Juan Bautista Sacristán hasta la fundación de la república. En la segunda, el vínculo de los

- 1 Historiador de la Universidad de Turín, Italia. Ph. D. en Historia del Cristianismo Contemporáneo por la Universidad de Boloña, Italia. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Líder del semillero Educación, Mujer y Familia. Líder de la línea de investigación Educación, Ética y Política, adscrita al grupo Philosophia Personae de la Universidad Católica de Colombia.
- 2 Abogada egresada de la Universidad Católica de Colombia, magíster en Bioética y Formación por la Universidad Católica de Ávila, España. Docente y coordinadora de investigación del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia, vinculada al grupo de investigación Philosophia Personae.

curas bogotanos con los poderes civiles a partir de la Constitución de Cúcuta y hasta 1827. La investigación es inédita y se inserta en el ámbito de la historia eclesiástica y contemporánea colombiana, con el fin de profundizar en el conocimiento del papel del clero en el desarrollo social y político de la ciudad y del país.

Palabras clave: arzobispado de Santafé, clero bogotano, Reconquista española, Gran Colombia, Constitución de Cúcuta, patronato republicano

Abstract

This article reconstructs the relationship between the Bogotá clergy and state authorities from 1817 to 1827, a decade during which the archbishopric was vacant. The investigation focuses on the public relationship between priests and civil authorities, as it is based on the texts that the clergy printed in Bogotá to be distributed among readers. The article is divided into two parts: the first part analyzes the relationship between the Bogotá clergy and state authorities from the death of Juan Bautista Sacristán to the founding of the Republic. The second part examines the relationship between Bogotá priests and civil powers from the Constitution of Cúcuta until 1827. This research is unprecedented and contributes to the field of ecclesiastical and contemporary Colombian history, aiming to deepen the understanding of the role of the clergy in the social and political development of the city and the country.

Keywords: Archbishopric of Santafé, Bogotá clergy, Spanish Reconquest, Gran Colombia, Constitution of Cúcuta, Republican Patronage

Resumo

Este artigo reconstrói o vínculo entre o clero de Santafé e as autoridades estatais entre 1817 e 1827, década em que o arcebispo foi sé vacante. Baseada nos textos que o clero imprimiu em Bogotá para serem divulgados entre os leitores, a pesquisa coloca em foco a relação pública entre os sacerdotes e os poderes civis. O artigo está dividido em duas partes: a primeira analisa essa relação desde a morte de Juan Bautista Sacristán até a fundação da república; a segunda, no período que se estende desde a Constituição de Cúcuta até 1827. A pesquisa é inédita e se insere no campo da história eclesiástica e contemporânea da Colômbia, a fim de aprofundar o conhecimento do papel do clero no desenvolvimento social e político da cidade e do país.

Palavras-chave: arcebispo de Santafé, clero bogotano, Reconquista espanhola, Grã-Colômbia, Constituição de Cúcuta, padroado republicano

Introducción

El 1.º de febrero de 1817 murió monseñor Juan Bautista Sacristán, arzobispo de Santafé elegido en 1804 y que llegó a la capital del virreinato el 5 de diciembre de 1816. Empezó de esta forma la vacancia de la sede bogotana, que se prolongaría hasta julio de 1827, cuando fue designado monseñor Fernando Caycedo y Flórez.

En esta década, el territorio de la actual República de Colombia tuvo una población de 1 110 907 habitantes y la provincia de la capital albergó a 188 695³, de los cuales 35 000 residieron en la ciudad⁴. En 1825, Bogotá fue el eje urbano de la segunda provincia más poblada del país⁵ y capital de un arzobispado que cubría “más de la tercera parte del actual territorio colombiano”⁶, con 360 parroquias⁷ y 431 sacerdotes seculares⁸.

La importancia social y política del clero colombiano de aquellos años no se debe solo y tanto a su consistencia numérica. El prócer Jorge Tadeo Lozano afirmó que “la revolución que nos emancipó fue una revolución clerical”⁹, mientras que un viajero inglés que visitó Bogotá en 1823 notó que los clérigos tenían un “poder ilimitado [...] sobre las mentes de sus feligreses”¹⁰. Dichos religiosos “disponían de fama y credibilidad total”¹¹, que amplificaba una religiosidad popular que atribuía a Dios un rol determinante en la historia y la actualidad humana.

A pesar de ello, la historia de los curas bogotanos durante la vacancia episcopal, “cuando ha sido explorada, se ha hecho de manera tangencial”¹², y el objetivo de esta investigación es analizar el vínculo público de los sacerdotes capitalinos con las autoridades estatales entre 1817 y 1827. La relación objeto de estudio es de naturaleza pública, porque está conformada por los textos que el clero imprimió en

-
- 3 José Manuel Restrepo, *Censo de la población de la República de Colombia al año 1825* (Bogotá: s. e., 1825), 1, https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/190245
 - 4 Francis Hall, *Letters Written from Colombia* (Londres: G. Cowie and Co., 1824), 150, Biblioteca Nacional (BN), Bogotá, Colombia, fondo *Vergara*, 260.
 - 5 La primera era Tunja con 189 682 habitantes. Restrepo, *Censo*, 1.
 - 6 Luis Mantilla Ruiz, *Historia de la arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador (1564-1993)* (Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1994), 60.
 - 7 En la capital eran cuatro, todas fundadas en el siglo XVI: la de la Catedral Metropolitana, Nuestra Señora de las Nieves, Santa Bárbara y San Victorino.
 - 8 Mantilla Ruiz, *Historia*, 92. En la provincia de Bogotá se contaron, en 1825, 157 sacerdotes seculares, 342 regulares y 149 monjas. Restrepo, “Censo”, 1.
 - 9 Citado en Iván Toro Jaramillo, “Clero insurgente y clero realista en la revolución colombiana de la Independencia”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 17 (2008): 122, <https://doi.org/10.15581/007.17.9974>
 - 10 Hall, *Letters*, 133. El texto en inglés de Hall fue traducido por Francesco Ferrari.
 - 11 Viviana Arce Escobar, “El púlpito entre el temor y la esperanza: ideas de castigo divino y misericordia de Dios en la oratoria sagrada neogranadina, 1808-1820”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 17, n.º 1 (2012): 81.
 - 12 Jaime Silva Cabrales, “Las sedes vacantes en las diócesis de Santafé y Popayán durante el proceso de independencia de la Nueva Granada, 1810-1835” (tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2019), 42, <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/42533?show=full>

Bogotá para ser difundidos entre los lectores. La búsqueda de las fuentes primarias se realizó en la Biblioteca Nacional de Colombia y en la Hemeroteca Digital Histórica del Banco de la República, y contrastamos los documentos encontrados con las principales publicaciones sobre la historia del catolicismo colombiano decimonónico, con particular atención a las investigaciones sobre la relación entre el Estado y la Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Entre estas últimas se encuentran algunas que tenían como fin “defender el accionar de la institución”¹³, escritas por laicos como José Manuel Groot, con su *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada* de 1869, y Juan Pablo Restrepo, autor de *La Iglesia y el Estado en Colombia* de 1885; y por miembros del clero, como el jesuita Juan Manuel Pacheco y el claretiano Roberto Tisnés, directores del volumen 13 de la *Historia extensa de Colombia* (1971-1986).

Desde finales de los años sesenta del siglo XX, la profesionalización de la historia en Colombia, orientada por Jaime Jaramillo Uribe —creador en 1963 del *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* y director del *Manual de historia de Colombia*, de 1979— dio nacimiento a la corriente historiográfica conocida como *nueva historia de Colombia*, influida por escuelas europeas, y que puso en discusión metodologías y resultados de la historiografía tradicional colombiana. Pese a que esta corriente manifestó poco interés por la historia del catolicismo, a partir de los años ochenta sus metodologías y resultados científicos empezaron a tener injerencia también en el estudio de las relaciones entre Estado e Iglesia decimonónica. Se publicaron importantes investigaciones, de las cuales nos limitamos a mencionar, entre muchas, los capítulos sobre el clero en *El régimen de Santander en la Gran Colombia* de David Bushnell, de 1985, y *Política, Iglesia y partidos en Colombia* de Christopher Abel, de 1987. En esta categoría se sitúan el jesuita Fernán González¹⁴, quien publicó *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica, 1810-1930*, de 1977, colaboró con el séptimo volumen de la *Historia general de la Iglesia en América Latina* de 1981 y escribió *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, de 1997; y, César Hurtado, con *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado-Nación en Colombia (1830-1900)*, de 2006. En este contexto, cabe mencionar

13 José David Cortés Guerrero, “Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX”, *Historia y Sociedad*, n.º 18 (2010): 168, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23589/24279>

14 Es el mismo jesuita quien confirma su pertenencia a esta categoría, debido a “mi condición bilingüe, pues podría hablar el lenguaje eclesiástico al tiempo que el de los historiadores profesionales”. Fernán González, “De la lucha contra la modernidad a la participación en los diálogos de paz. Una visión retrospectiva de mis trabajos sobre la relación entre Iglesia, Estado y sociedad en Colombia (1971-2010)”, *Historia y Sociedad*, n.º 19 (2010): 21, <https://www.redalyc.org/pdf/3803/380370288001.pdf>

también la *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, dirigida por Ana María Bidegaín en 2004; *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, de Gilberto Loaiza Cano, de 2011, y la investigación más reciente, de José David Cortés, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*, de 2016.

Esta nueva corriente demuestra interés por la historia regional o local de la Iglesia, con trabajos notables como los de Gloria Mercedes Arango sobre el catolicismo antioqueño. Con referencia a la arquidiócesis bogotana, no hay estudios específicos sobre las autoridades civiles y el clero santafereño a lo largo de todo el siglo XIX, pero se puede encontrar información útil en el tomo 2 del estudio de José Restrepo Posada, titulado *Arquidiócesis de Bogotá*, de 1963, y en los trabajos de Luis Carlos Mantilla, *Historia de la Arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador, 1564-1993*, de 1994, y monseñor Guillermo Agudelo, *Los arzobispos de Bogotá que han marcado nuestra historia, 1564-2010*, textos enfocados en defender a la institución eclesiástica. En el ámbito de las nuevas interpretaciones de la historia de la Iglesia, se sitúa el volumen editado por Jaime Mancera Casas, Carlos Alzate Montes y Fabián Benavides Silva, *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, de 2015¹⁵, que no analiza el periodo 1819-1850, laguna en parte llenada por los capítulos quinto y sexto del libro de William Elvis Plata, *Religiosos y sociedad en Nueva Granada. Vida y muerte de un convento dominicano. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX*, y por la tesis de maestría de Jaime Silva Cabrales, “Las sedes vacantes en las diócesis de Santafé y Popayán durante el proceso de independencia de la Nueva Granada, 1810-1835”, ambos de 2019.

Ahora bien, teniendo en cuenta las investigaciones citadas, el texto que se presenta a continuación consta de dos partes: en la primera se analiza la relación entre el clero bogotano y las autoridades estatales después de la muerte de Juan Bautista Sacristán hasta la fundación de la República; y en la segunda, el vínculo de los curas bogotanos con los poderes civiles a partir de la Constitución de Cúcuta hasta 1827. La investigación es inédita y se inserta en el ámbito de la historia eclesiástica y contemporánea colombiana, con el fin de profundizar en el conocimiento del papel del clero en el desarrollo social y político de la ciudad y del país.

.....

15 En este libro se encuentra una de las pocas bibliografías sobre la arquidiócesis bogotana: Carlos Alzate Montes y Fabián Benavides Silva, “Una aproximación a los estudios sobre la arquidiócesis de Bogotá”, en *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años. Miradas sobre su historia*, ed. por Jaime Mancera Casas et al. (Bogotá: UST; Arquidiócesis de Bogotá, 2015).

El clero bogotano y las autoridades estatales entre la restauración monárquica y la fundación de la república (1817-1821)

Con el arribo a Santafé, el 6 de mayo de 1816, de las tropas españolas comandadas por el general Pablo Morillo, empezó la fase del proceso de independencia que los documentos de la época llaman la “Pacificación”¹⁶ y la historiografía colombiana define como “Restauración Monárquica”¹⁷. Durante este periodo, que terminó en 1819, las autoridades regias, además de “censurar y enviar a la hoguera cualquier tipo de proclamación en contra del sistema monárquico”¹⁸, persiguieron a los insurgentes/patriotas, entre los cuales se contaron 42 miembros del clero, que fueron trasladados a España para ser procesados por alta traición al rey¹⁹. Entre estos destacan los gobernadores del arzobispado Juan Bautista Pey y José Domingo Duquesne; los canónigos Andrés Rosillo y Fernando Caycedo y Flórez, y el rector del Colegio San Bartolomé, el padre Pablo Francisco Plata. Debido a la campaña de arrestos de la jerarquía eclesiástica, y también para controlar a los sacerdotes que se habían quedado en la ciudad, Morillo nombró gobernador del arzobispado al vicario castrense, el español Luis de Villabril, que pasó a la historia por presuntos hurtos²⁰ y actos de corrupción. El jefe de la expedición “pacificadora” no se limitó a castigar al clero republicano, sino que, tan pronto llegó a Santafé, el 26 de mayo de 1816, entendió la importancia de contar con el respaldo de los sacerdotes para restaurar la monarquía y escogió al presbítero santafereño y realista Juan García Tejada como director del nuevo periódico oficialista *Gazeta de Santafé*.

El 21 de mayo monseñor Sacristán llegó a Cartagena y “protestó ante Morillo por las encarcelaciones y el encargo del gobierno del arzobispado a Villabril”²¹. El arzobispo nombró provisor vicario a Antonio de León, racionero del cabildo

16 Manuel Fernández Saavedra, *Aniversario de Boyacá* (Bogotá: B. Espinoza, 1820), 8, BN, fondo *Pineda*, 197.

17 José David Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016), 27.

18 Arce Escobar, “El púlpito”, 82.

19 Leonardo Hernández González, “El cabildo catedralicio de Santafé durante el periodo de la Independencia: 1808 y 1819” (tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2021), 120-122, <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/53971>

20 “Villabril llegó a juntar hasta trece baúles de vasos sagrados, crucifijos, y otras alhajas de plata y oro que había robado en las iglesias santafereñas”. Ana Bidegaín Greising, “Los apóstoles de la insurrección y el vicariato castrense”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 100, n.º 856 (2013): 231.

21 Bidegaín Greising, “Los apóstoles”, 216.

catedralicio de Santafé²² y “ferviente realista [...] que sirvió de juez a los sacerdotes procesados por su participación en la independencia”²³. Una vez llegado a Guaduas, el arzobispo capitalino volvió a manifestar sus quejas a Morillo que, “al no ser atendidas por el militar español, ocasionaron que el arzobispo decidiera postergar su marcha hacia Santafé hasta tanto el *pacificador* no saliera de la ciudad”²⁴. El 20 de noviembre de 1816 Morillo dejó Bogotá y monseñor Sacristán hizo su ingreso a la capital el 5 de diciembre, mostrando “una clara inclinación hacia la reconciliación”²⁵ de los sectores realistas y patriotas de su clero.

Esta postura conciliatoria del arzobispo no fue correspondida por los sectores realistas del clero bogotano, que estaban convencidos de que “sin Rey no había fe católica”²⁶ e impulsaban “la identificación del cristianismo con un sistema político, económico y social”²⁷. Los sacerdotes monárquicos estaban influidos por las ideas prevalentes en España antes de 1810, como el despotismo ilustrado católico del capuchino español Joaquín de Finestrada o el “regalismo borbónico que provocó una beligerante actitud antirrepublicana en un sector del clero”²⁸. Esto se puede ver en una carta de enero de 1817, en la que se alaban “los muchos bienes que nos resultan de la gloriosa pazificación”, que puso fin a la “sacrílega y fantástica independencia” y dio “a estos pueblos su verdadera libertad y derechos que

22 Los cargos del cabildo catedralicio se dividían en tres categorías: 1) dignidades (deán, arcediano, chantre, maestrescuela y tesoreros); 2) canónjías (doctorales, magistrales, penitenciario o de la Merced); 3) prebendas (racioneros y medio-racioneros). En 1819, De León fue ascendido a la dignidad de chantre (Hernández González, “El cabildo”, 47).

23 Hernández González, “El cabildo”, 45. La terna de juez estaba formada por De Villabrille, el capellán del ejército español José Melgarejo y De León, quien se mostró sensible a la corrupción en cuanto “solicitaba a los clérigos dinero para arreglarles las causas”. Bidegáin Greising, “Los apóstoles”, 230.

24 Silva Cabrales, “Las sedes”, 75.

25 Silva Cabrales, “Las sedes”, 76.

26 Roger Pita Pico, “Sermones patrióticos en la Independencia de Colombia: apuntes sobre su edición crítica”, en *De la pluma a las letras de molde: análisis de manuscritos y “editions principes” de la Edad Moderna*, ed. por Jesús Paniagua Pérez y Darío Testi (Berlín; Boston: De Gruyter, 2023), 167, <https://doi.org/10.1515/9783111034263-008>

27 Fernán González, “La Iglesia ante la emancipación en Colombia”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, coord. por Enrique Dussel, t. 7, *Colombia y Venezuela*, dir. por Rodolfo Ramón de Roux (Salamanca: Cehila y Ediciones Sígueme, 1981), 250.

28 Daniel Turriago Rojas, “La participación del clero colombiano en el proceso de Independencia (1810-1819)”, *Revista de la Universidad de La Salle*, n.º 80 (2019): 73, <https://doi.org/10.19052/ruls.vol1.iss80.5>

habían perdido en la penosa esclavitud”²⁹. La actitud realista del clero santafereño se apoyaba también en el magisterio de Pío VII quien, el 30 de enero de 1816, publicó el breve *Etsi longissimo* con el cual, retomando la tradicional teología de san Pablo del respeto a la autoridad constituida, “exhortaba a la clerecía a que condenara la Independencia y se hiciera lo posible por frenar las revoluciones”³⁰. Como escribe Fernán González, esto hizo que se absolutizara “lo que era solo una concretización relativa y contingente de la presencia de la Iglesia en el mundo, perdiendo la adaptabilidad al nuevo mundo que se gestaba”³¹.

En el caso específico de la arquidiócesis bogotana, dicha absolutización llevó al clero realista a apartarse de los intentos conciliatorios promovidos por el arzobispo y, cuando monseñor Sacristán murió improvisamente el 1.º de febrero de 1817, De León siguió arremetiendo contra la Primera República, a la que definió como “una horrible tormenta” fomentada por “gobernantes obstinados” y por “un pueblo ingrato”³². Según el racionero, la muerte tan temprana de Sacristán era un castigo divino para Santafé y “las maldades que había cometido [...] desde la revolución, por la rebelión contra su Soberano, por la jura de la independencia, por el árbol de la libertad, por los festejos de Bolívar”³³. En la misma tónica de De León estaba Nicolás de Valenzuela, provisor del obispado de Santa Marta, quien afirmó que “la revolución civil vivida en Nueva Granada había sido un castigo celestial para que todos los pobladores sufrieran bajo las órdenes de la justicia eterna”³⁴.

La postura realista y antirrepublicana del racionero del cabildo catedralicio no era aislada. El presbítero y abogado de la Real Audiencia Santiago de Torres³⁵ se regocijó por la restauración de un rey capaz de poner fin a la soberanía popular y a otros principios “tan arbitrarios como falsos y fecundos en errores y consecuencias absurdas”³⁶. Estas arbitrariedades eran la base del sistema revolucionario: “infiel y

29 Antonio de León, *Nos el Dr. D. Antonio de León, racionero de esta santa Iglesia Catedral Metropolitana* (Bogotá: s. e., 1817), 1, BN, fondo Quijano, 257.

30 Silva Cabrales, “Las sedes”, 68.

31 González, “La Iglesia ante la emancipación”, 250.

32 Antonio de León, *Oración fúnebre del Ilmo. señor arzobispo Dr. D. Juan Bautista Sacristán y Galiano* (Bogotá: Imprenta del Gobierno, 1817), 5, BN, fondo Pineda, 260.

33 De León, *Oración*, 32.

34 Arce Escobar, “El púlpito”, 91.

35 En 1817, Santiago de Torres era cura interino de la iglesia de Nuestra Señora de las Nieves de Bogotá.

36 José de Torres, *Viva Jesús* (Bogotá: N. Lora, 1817), 30, BN, fondo Quijano, 29. La oración fúnebre pronunciada por el cura de Las Nieves fue escrita por el hermano José de Torres, párroco de Tabío.

solapado, como todo el tenebroso curso de la masonería e iluminismo [...]! ¡Sistema horrendo y escandaloso! ¡Sistema infernal de los destrozos, de los perjurios, de los sacrilegios, de los asesinatos y de la impunidad de todos los crímenes!”³⁷.

Con la victoria patriota en la batalla de Boyacá, el abandono de la capital por parte del alto clero realista³⁸ y la proclamación de la república, los sacerdotes bogotanos, retomando el rechazo al sistema virreinal planteado por Juan Fernández de Sotomayor en su *Catecismo o instrucción popular* de 1814, impulsaron “una campaña anti-española que pretendía menoscabar el sistema político monárquico articulando el terror vivido durante el periodo de la Reconquista con la destrucción y opresión impuesta por espacio de tres siglos de dominio hispánico”³⁹. Todo esto, siguiendo la alianza con los poderes constituidos, ahora republicanos, que veían en la religión un “principio de orden y elemento de cohesión social”⁴⁰. En este sentido, fue muy importante el papel de los nuevos provisos vicarios capitulares Nicolás Cuervo (1819-1823) y Fernando Caycedo y Flórez (1823-1827). Cuervo fue escogido por el cabildo catedralicio de Santafé en sustitución del canónigo realista y español Francisco Javier Guerra y Mier, debido a las presiones de las autoridades civiles que querían en los vértices de la Iglesia capitalina sacerdotes de probada “fe” republicana⁴¹. En el cuatrienio en que gobernó el arzobispado, no se cansó de recordar a los feligreses la religiosidad católica de las autoridades republicanas que estaban dando vida a un gobierno justo, en el que la religión florecía a pesar de los enemigos filoespañoles, quienes difundían entre el pueblo mentiras como que “la República es un semillero de vicios, una sociedad monstruosa y condenada por la Iglesia” y que “la religión de Cristo está ultrajada, que sus ministros están proscritos, y que la irreligión está cundiendo por todas

37 De Torres, *Viva Jesús*, 23.

38 Después del 7 de agosto de 1819, abandonaron Santafé De León, el arcediano Joaquín del Barco y la Barrera y el tesorero del cabildo, Plácido Hernández. Hernández González, “El cabildo”, 47. Mientras, García Tejada se exilió voluntariamente en España. Alexander Chaparro Silva, “Fernando VII, el neogranadino. Publicidad monárquica y opinión pública en el Nuevo Reino de Granada durante la restauración absolutista, 1816-1819”, *Fronteras de la Historia* 19, n.º 2 (2014): 90, <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/192>

39 Pita Pico, “Sermones”, 167.

40 González, “La Iglesia ante la emancipación”, 250.

41 David Bushnell, *El régimen de Santander en la Gran Colombia* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2020), 211, <https://doi.org/10.2307/j.ctv262qssf>

partes⁴². Todo esto era falso e invitaba a los fieles a no escuchar a “un puñado de bandidos que, impelidos por la necesidad, han salido del estrecho recinto en que se hallaban reducidos por la fuerza de nuestras armas⁴³. El Gobierno, y en particular su vicepresidente, Francisco de Paula Santander, era católico, defendía y financiaba al clero y aprobaba solo leyes y decretos que protegían la religión. El que se atreviera a decir lo contrario, “inventa patrañas para alucinaros⁴⁴.”

El respaldo de Cuervo a la República le costó una fuerte tensión con monseñor Salvador Jiménez de Enciso, prelado español obispo de Popayán, provincia bajo el control realista hasta 1822. En octubre de 1819, cuando los peninsulares se retiraron por primera vez de Popayán, monseñor Jiménez se refugió en Pasto, no sin antes excomulgar y censurar a los que apoyaban la república. Cuervo convocó entonces una comisión de teólogos y canonistas que declaró que “aquellas excomuniones son injustas, atentadas, de ningún valor, ni efecto⁴⁵. Jiménez reaccionó a esta decisión del provisor santafereño definiéndolo, según refiere él mismo, como “hijo del diablo, separado del rebaño de Jesucristo e indigno del sacerdocio⁴⁶, por haber anulado la excomunión y las censuras. Cuervo le contestó avisando a sus feligreses que era necesario “discernir conmigo el sagrado carácter del Apóstol del abuso de su ministerio” y afirmando que esa excomunión y tales censuras “no son una medida de religión [...] son el acostumbrado manejo de los agentes de la Península⁴⁷. Cuervo concluyó pidiendo a los bogotanos oraciones para monseñor Jiménez y los filoespañoles para que fuesen “restituidos a su juicio, enagenado por el fanatismo⁴⁸.”

En 1823, Nicolás Cuervo dejó el cargo y el cabildo catedralicio nombró provisor vicario a monseñor Caycedo y Flórez, quien se manifestó siempre “de acuerdo con [que] cualquier proyecto contara con la aprobación de la administración⁴⁹ y expre-

42 Nicolás Cuervo, *A todos los fieles estantes y habitantes en la Diócesis* (Bogotá: s. e., 1820), 4, BN, fondo Quijano, 261.

43 Nicolás Cuervo, *Nos, el doctor Nicolás Cuervo prebendado de esta santa iglesia catedral metropolitana* (Bogotá: Espinosa, 1822), 3, BN, fondo Quijano, 261.

44 Cuervo, *Nos, el doctor Nicolás Cuervo*, 3.

45 Nicolás Cuervo, “Carta”, *Gazeta de Santafé de Bogotá* (Bogotá), n.º 35, 23 de marzo, 1820, 131, <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/3996/rec/1>

46 Cuervo, *A todos*, 5.

47 Cuervo, *A todos*, 2.

48 Cuervo, *A todos*, 3.

49 Bushnell, *El régimen*, 114.

só muchas veces su postura antiespañola, endurecida en los cuatro años que pasó en la Península privado de la libertad a causa de su apoyo a la revolución iniciada el 20 de julio de 1810. A partir de su regreso a Santafé en 1821, empleó un lenguaje veterotestamentario según el cual, del mismo modo en que Dios dirigió la liberación de los judíos de Egipto, así planeó la libertad americana sirviéndose, como nuevo Moisés, de Simón Bolívar para poner fin a la tiranía de los españoles en América⁵⁰.

En sintonía con la postura antiespañola de la jerarquía santafereña se posicionaron otros sectores del clero capitalino, tanto seculares como regulares. Un franciscano de la capital describió a los peninsulares como “una horrible mezcla de ferocidad y barbarie que hicieron del Continente todo una cárcel y la vida de sus habitantes un suplicio”⁵¹, mientras el presbítero Manuel Fernández Saavedra dijo que, a partir de 1816, en Cundinamarca “el espanto y el temor se habían de tal modo apoderado de los hombres, que cada uno vivía entregado a sí mismo en el recinto de su casa sin atreverse a manifestarse o errando por la selva en compañía de bestias feroces”⁵².

La campaña antiespañola de los sacerdotes debía enfrentarse a las críticas que iban difundándose en la capital acerca del respaldo del alto clero al régimen virreinal. Un anónimo autor escribió que, durante el virreinato, la autoridad espiritual cooperó “a nuestra ciega fidelidad”⁵³ y, cuando empezó la revolución americana, Madrid obtuvo la ayuda de la jerarquía eclesiástica “para que hiciese más fuerte la pólvora y el cañón con los rayos terribles de la Iglesia”⁵⁴. En la Nueva Granada, a partir de 1816, el alto clero “sofocó las chispas que diesen inicio de cualquier movimiento político”⁵⁵. Estas críticas fueron rechazadas por la jerarquía y el clero santafereño. El promotor fiscal eclesiástico definió a los sacerdotes bogotanos como “tropas auxiliares de la República”⁵⁶ y quien trataba de decir lo

50 Fernando Caycedo y Flórez, *A los venerables curas del arzobispado de Santafé de Bogotá* (Bogotá: V. Molano, 1825), 1, BN, fondo *Quijano*, 22.

51 Manuel Garay, *Oración que pronunció en la Iglesia de San Francisco de Bogotá el R. P. lector Fr. Manuel Garay de menores observantes la noche del 4 de diciembre de 1819* (Bogotá: M. M. Viller-Calderón, 1826), 5, BN, fondo *Pineda*, 176.

52 Fernández Saavedra, *Aniversario*, 8.

53 Un Ciudadano de Colombia, *Sobre las censuras, abuso y medio para remediarlos* (Bogotá: N. Lora, 1821), 4, BN, fondo *Pineda*, 202.

54 Un Ciudadano de Colombia, *Sobre las censuras*, 4.

55 Un Ciudadano de Colombia, *Sobre las censuras*, 5.

56 José Amaya y Plata, *Acusación hecha ante el Soberano congreso de Colombia* (Bogotá: V. Rodríguez Molano, 1824), 19, BN, fondo *Vergara*, 60.

contrario no encontraba mucha audiencia en la opinión pública porque, como escribió el presbítero José Azuola y Lozano, primo del prócer Jorge Tadeo Lozano y famoso periodista, el verdadero colombiano, el “vestido de ruana os enseñará como Maestro que todos vuestros discursos son falaces y engañosos a la luz del catolicismo que arde en su religioso corazón”⁵⁷. Los agustinos calzados de Bogotá afirmaron haber contribuido a la lucha independentista “en muy semejantes términos a los de los magistrados que hoy rijen la república”⁵⁸. Lo lograron a través de la formación de la opinión pública, de los años de prisión que padecieron en Venezuela y España desempeñándose como capellanes del ejército patriota, y “disolviendo las dudas y objeciones que embarazaban la rápida marcha de nuestra transformación en colombianos [...] por medio del confesionario y de la cátedra del Espíritu Santo”⁵⁹.

La jerarquía y el clero capitalino, durante la formación de la república, adoptaron una postura con respecto a las nuevas autoridades que tenía dos matices: por un lado, su unieron al rechazo de la herencia española; y, por el otro, promovieron la legitimidad de las instituciones republicanas. Este segundo matiz estaba condicionado por las presiones de las autoridades civiles que reconocían “el tremendo influjo sociocultural de la Iglesia en la vida de la joven nación”⁶⁰ y querían convertir a los sacerdotes en “portavoces de la legitimidad religiosa del nuevo orden”⁶¹. Por esta razón, el 2 de diciembre de 1819, el vicepresidente Santander ordenó a los curas de Colombia predicar “sermones a favor de la Independencia bajo tres argumentos: la independencia no iba en contra de la doctrina de Jesucristo, seguirla no significaba ser hereje y sufrir otra Reconquista sería el peor de los males que se podría padecer”⁶². Dichos sermones, cuyos 199 textos escritos reposan en un fondo del Archivo General de la Nación, demuestran el respaldo del clero santafereño a la petición de Santander. En la capital, los sacerdotes asumieron una postura unitariamente republicana y antiespañola, como lo demuestra la celebración de una velada en el templo de San Francisco de Bogotá, en la cual los minoritas de la

57 José Azuola y Lozano, *El verdadero preservador de Colombia* (Bogotá: J. M. Galagarza, 1823), 4, BN, fondo *Quijano*, 12.

58 Agustinos Calzados de Bogotá, *Defensa de los regulares* (Bogotá: s. e., 1826), 1, BN, fondo *Pineda*, 469.

59 Agustinos Calzados de Bogotá, *Defensa de los regulares*, 1.

60 González, “La Iglesia ante la emancipación”, 252.

61 Margarita Garrido, *Nueva Granada entre el orden colonial y el republicano: lenguajes e imaginarios sociales y políticos* (Bogotá: Norma, 2009), 107.

62 Arce Escobar, “El púlpito”, 83.

ciudad alabaron a Bolívar por haber roto las cadenas de la esclavitud colombiana y afirmaron que la revolución americana era “oportuna y necesaria”⁶³. Concluyeron escribiendo que la independencia de América “en nada se opone a la religión de Cristo, más bien en ella se apoya, [...] en nada se opone a la disciplina eclesiástica”⁶⁴. Por su parte, los dominicos celebraron la constitución de un gobierno liberal “que está arreglando los verdaderos intereses de los ciudadanos”⁶⁵.

El inicio de la revolución impulsada por el coronel Rafael de Riego en 1820 debilitó las posibilidades españolas de retomar el control de sus antiguas colonias e hizo acercar al episcopado colombiano realista a la postura republicana del clero santafereño. Entre los monárquicos “convertidos” destaca el obispo de Mérida, monseñor Rafael Lasso de la Vega, quien se alineó a la república en 1820 y participó en la redacción de la Constitución de Cúcuta que abrió una nueva fase en las relaciones entre el clero y las autoridades civiles en Colombia.

La relación entre el clero bogotano y las autoridades republicanas a partir de la Constitución de Villa del Rosario de Cúcuta de 1821

La nueva república, conformada por los antiguos Virreinato de la Nueva Granada y Capitanía de Venezuela, a los que se unieron las reales audiencias de Quito y Panamá y el Gobierno de Guayaquil, obtuvo sus bases fundamentales a través de la promulgación de la Constitución de Villa del Rosario de Cúcuta del 30 de agosto de 1821. La aprobación de la primera carta constitucional republicana abrió un debate en el seno del clero bogotano, porque la Constitución no declaraba el catolicismo como religión del Estado, a diferencia de lo dispuesto por las leyes fundamentales precedentes a la Reconquista española, como la de Cundinamarca de 1811. Los sacerdotes más fieles a la república hicieron caso omiso de la letra de la Constitución y siguieron considerando el catolicismo como religión del Estado. Por ejemplo, monseñor Caycedo y Flórez en 1823 pidió al Gobierno impedir la circulación de “papeles obscenos y que de algún modo sean contrarios a la Religión

63 Francisco Florido, *Al Padre de la patria. Al inmortal Simón Bolívar* (Bogotá: s. e., 1820), 1, BN, fondo Pineda, 997.

64 Florido, *Al Padre*, 3.

65 Ignacio Mariño, *Defenza del clero secular* (Bogotá: Espinosa, 1821), 1, BN, fondo Pineda, 275.

del Estado que es la católica”⁶⁶. Además, según el provisor, el artículo 113 de la Constitución obligaba al presidente de la república a proteger el catolicismo, re-moviendo las causas que “turban la religión de los colombianos”⁶⁷.

Otros clérigos trataron de explicar el porqué de la decisión de los padres constituyentes. José Azuola y Lozano escribió que era cierto que la Constitución no tenía un artículo que declarara el catolicismo religión del Estado; sin embargo, esto en realidad “no importa, ni Colombia lo necesita”⁶⁸. Según este autor, el hecho de que el catolicismo fuese la base de la nación era una verdad “preconstitucional”⁶⁹ de la que derivaba toda la Constitución⁷⁰. Así como Colombia era una república libre sin que la carta lo explicitara, “también es católica sin artículo de Constitución”⁷¹, porque su ser católica era una ley inmutable.

El clero bogotano aceptó lo dispuesto por la Constitución de Cúcuta, siguió manifestando su respaldo a la república y recibió el tímido apoyo de Pío VII quien, el 7 de diciembre de 1822, en respuesta a una carta filorrepublicana de monseñor Lasso de la Vega del 20 de octubre del año precedente, escribió una epístola que “abrió a la causa de la independencia”⁷². La “apertura” vaticana fue favorecida por la revolución de Riego en España, que dio vida a un Gobierno hostil a la Santa Sede, lo cual permitió al papa empezar a alejarse de la alianza con Madrid y desarrollar una política diplomática fundamentada en “la obediencia a quien realmente detenta el poder”⁷³. El 24 de septiembre de 1824, el nuevo papa León XII cedió a las presiones de Fernando VII, restablecido en su trono el año precedente, y publicó el breve *Etsi iam diu*, que volvió a rechazar la independencia hispanoamericana. Esto

66 Fernando Caycedo y Flórez, *Segunda carta pastoral* (Bogotá: Espinosa, 1823), 6, BN, fondo *Quijano*, 22.

67 Caycedo y Flórez, *Segunda*, 7. En realidad, este artículo constitucional se limitaba a declarar que al presidente estaba encargada “la conservación del orden y de la tranquilidad en lo interior y de la seguridad en lo exterior”.

68 José Azuola y Lozano, *El verdadero asesor de Colombia* (Bogotá: J. M. Galagarza, 1823), 8, BN, fondo *Pineda*, 185.

69 Azuola y Lozano, *El verdadero asesor*, 8.

70 El obispo de Mérida escribió que “la religión católica es nuestra religión por la gracia de Dios y porque así lo ofrecimos desde el bautismo, no por la Constitución”. Rafael Lasso de la Vega, *Protesta* (Bogotá: V. Molano, 1824), 21, BN, fondo *Pineda*, 182.

71 Azuola y Lozano, *El verdadero asesor*, 9.

72 Roberto Regoli, “Roma guarda ad Occidente: papato e patronato ad inizio Ottocento”, *Lusitania Sacra*, n.º 43 (2021): 22, <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2021.10377>. El artículo en italiano de Regoli fue traducido por Francesco Ferrari.

73 Regoli, “Roma”, 22.

no cambió la postura republicana del clero colombiano y santafereño, porque “el Obispo Lasso de la Vega y el cabildo de Bogotá restaron importancia”⁷⁴ al breve pontificio. Ya a mediados de 1822, además, el clero realista colombiano perdió a su líder porque el avance del ejército patriota en el suroccidente del país, las leyes anticlericales aprobadas en España y una serie de cartas de Bolívar convencieron a monseñor Jiménez de Enciso de abandonar el frente monárquico para jurar fidelidad a la república. Reflejo de la nueva postura política del obispo de Popayán es *El Atalaya*, periódico católico escrito por monseñor Jiménez⁷⁵, del que se estamparon veinticuatro números en la Imprenta de Espinosa de la capital en 1824. Esta publicación es muy importante porque, junto con los panfletos antimasonicos y antiprotestantes del canónigo Francisco Margallo⁷⁶ y las cartas contra la tolerancia religiosa del obispo de Mérida, representaban el pensamiento de la mayoría de los sacerdotes capitalinos y colombianos⁷⁷. El periódico se mostró distante de los breves pontificios que rechazaron la independencia de América y también del regalismo borbónico. Se mantuvo firme en la idea de que el catolicismo era la única fuerza capaz de dar estabilidad y prosperidad a una nación y afirmó que el Estado tenía que proteger a la religión sin entrometerse en la disciplina interna de la Iglesia porque “los príncipes deben defender a la religión, no ser su juez, no son legisladores”⁷⁸. El periódico subrayó que en Colombia se estaba dando la correcta alianza entre Iglesia y Estado, gracias a sus “gefes supremos que, penetrados de los más piadosos sentimientos, se fatigan incesantemente en proteger y conservar en estos Estados la Religión de Jesucristo”⁷⁹. A través de esta alianza entre el poder civil y el eclesiástico, los colombianos triunfaron “de todos sus contrarios y,

74 Germán Cavellier, *Las relaciones entre la Santa Sede y Colombia*, vol. 1 (Bogotá: Kelly, 1988), 97.

75 *El Atalaya* no reporta el nombre de su autor, que tampoco se encuentra en el catálogo de la Hemeroteca Digital del Banco de la República. Atribuimos la autoría del periódico a monseñor Salvador Jiménez de Enciso, con base en lo que afirma Bushnell, *El régimen*, 261. Cada número de *El Atalaya* presenta un solo artículo, sin título.

76 Los panfletos del canónigo Margallo solían tener nombres de animales, como, en 1823, el *Gallo de san Pedro*, contra la penetración de la masonería en Colombia, y el *Perro de santo Domingo*, para rechazar la difusión de libros “impíos” en el país. En 1826 publicó *La serpiente de Moisés*, contra la tolerancia de los católicos hacia los protestantes, y *El puerco de san Antonio Abad*, para condenar las logias masonicas.

77 Bushnell, *El régimen*, 122.

78 Salvador Jiménez de Enciso, *El Atalaya* (Bogotá), n.º 16, 1824, 293, <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/494/rec/2>

79 Salvador Jiménez de Enciso, *El Atalaya* (Bogotá), n.º 11, 1824, 203, <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/539/rec/2>

unidos con los vínculos indisolubles de la Religión [...], nada desean tanto como el que la religión prospere a la par de su República paciente”⁸⁰.

Cuando monseñor Jiménez describía el papel del Estado protector de la religión en Colombia, quizás estaba pensando en el texto de la Ley de Libertad de Imprenta, del 17 de septiembre de 1821, que prohibió la publicación y difusión de “escritos contrarios a los dogmas de la Religión católica” y de libros sagrados que no tenían “licencia del Ordinario eclesiástico”⁸¹. Con respecto a la Iglesia santafereña, un ejemplo de protección del Estado fue la creación del Colegio de Ordenandos de Bogotá, proyecto que monseñor Caycedo y Flórez impulsó en 1823 con el fin de sanar las múltiples faltas del clero santafereño. Este, según el provisor, veía entre sus filas a

sacerdotes indignos, sin vocación ni letras, llevados del sórdido interés y con la esperanza de hacerse ricos [...] confesores que deciden sin detenerse como si fueran papas [...] predicadores que pronuncian sermones disparatados [...] clérigos holgazanes que no piensan en otra cosa que en hacer negociaciones y embolsar dinero sin cuidar de la obligación que tienen de instruir al pueblo.⁸²

El provisor vicario no disponía de los recursos para financiar esta iniciativa, por lo cual redactó una petición al Congreso en la que manifestaba su admiración hacia la Constitución de 1821 y su interés por mejorar los establecimientos de educación. Caycedo pedía respaldo por el naciente colegio, cuyo objetivo era formar curas que sostuvieran “el edificio cristiano y político de la República”, inspirando en el pueblo el temor de Dios “y la subordinación al gobierno”⁸³. El provisor concluyó su petición afirmando que el nuevo centro de formación tendría una cátedra obligatoria para “explicar a los Seminaristas la sabia constitución que habéis establecido [...] y darles el ejemplo y la enseñanza del más acendrado patriotismo y del sostenimiento de la independencia”⁸⁴. El 20 de junio de 1823, el Congreso de

80 Salvador Jiménez de Enciso, *El Atalaya* (Bogotá), n.º 24, 1824, 424, <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/512/rec/2>

81 Congreso de la República, “Ley de libertad de imprenta”, *Gazeta de Santafé de Bogotá* (Bogotá), n.º 121, 18 de noviembre, 1821, 387, <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/3973/rec/1>

82 Fernando Caycedo y Flórez, *Al venerable clero secular del arzobispado de Santafé de Bogotá en que participa del nuevo Seminario de Ordenandos* (Bogotá: N. Lora, 1823), 9, BN, fondo Quijano, 22.

83 Caycedo y Flórez, *Al venerable*, 13. Este documento tiene, como apéndices, la petición y el Decreto del Congreso.

84 Caycedo y Flórez, *Al venerable*, 14.

la República respondió a la petición de monseñor Caycedo y Flórez afirmando que “los sacerdotes tienen un influjo muy importante en la dirección de las almas”⁸⁵ y decretó la creación del Colegio de Ordenandos de San José en el viejo palacio de los padres capuchinos de Bogotá.

La fundación del colegio representa, además del tradicional respaldo económico del Estado a las instituciones eclesiásticas, un intento de las autoridades civiles de obligar al clero a cooperar con sus objetivos políticos según la lógica del *do ut des*. Estos esfuerzos no siempre tuvieron éxito, como lo demuestra la breve vida del Colegio de Ordenandos, que cerró después de solo cinco años, debido a la “ominosa supervigilancia de la autoridad civil”, que introdujo en el plan de estudios “textos, entre los que figuraban los maestros del materialismo, como Tracy”⁸⁶. Según José Restrepo Posada, el “exaltado” patriotismo del provisor lo hizo buscar al aliado equivocado, porque “el obispo necesitaba formar ministros de Cristo y el gobierno necesitaba formar un clero que le sirviera a él”⁸⁷.

A pesar del fracaso del Colegio de Ordenandos, el periodo estudiado se caracteriza por los continuos intentos de las autoridades civiles de orientar el clero a fin de crear una Iglesia “republicana”. Para moldear una Iglesia funcional a los intereses de la élite política, antes se debían eliminar los rasgos virreinales de la organización católica, entre los cuales destacaba el Tribunal de la Inquisición de Cartagena, abolido por una ley de 22 de julio de 1821, “única reforma religiosa genuinamente popular”⁸⁸, aprobada entre 1821 y 1826. Esta ley no debió ser suficiente para el Ejecutivo que, el 17 de septiembre del mismo año emitió un decreto que ordenó el cierre de las “comisarías de la inquisición” aún activas en Bogotá y prohibió “que los jueces eclesiásticos se arroguen una autoridad que no fue concedida en los primeros siglos de la Iglesia y que los Reyes confiaron al Tribunal de la Inquisición para consolidar el despotismo sin proponerse la conservación de la fe”⁸⁹. Finalmente, la jerarquía colombiana no podía volver a publicar listados de libros prohibidos, “por ser todo esto un abuso incompatible con la libertad de la República, indecoroso y que no conduce al fin que se aparenta”⁹⁰.

85 Citado en Caycedo y Flórez, *Al venerable*, 23.

86 Mantilla Ruiz, *Historia*, 129.

87 Citado en Mantilla Ruiz, *Historia*, 129.

88 Bushnell, *El régimen*, 259.

89 Gobierno de Colombia, “Decreto”, *Gazeta de Santafé de Bogotá* (Bogotá), n.º 114, 30 de septiembre, 1821, 377, <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/3978/rec/1>

90 Gobierno de Colombia, “Decreto”, 377.

Como nota Juan Pablo Restrepo, la decisión de las autoridades civiles de abolir un tribunal religioso sin consultar a la jerarquía católica, además de ser jurídicamente irregular, representa bien la voluntad de las élites políticas colombianas de fortalecer su control de la institución eclesiástica⁹¹. En este sentido, se debe entender el debate acerca del patronato eclesiástico que caracterizó la primera mitad de la década de 1820⁹². A pesar de haber sido ya objeto de discusiones y leyes desde la victoria en el puente de Boyacá hasta 1824, nadie, incluido el propio Santander, “se atrevía a ejercer la principal potestad que le asignaba el Patronato: el control absoluto sobre los nombramientos eclesiales”⁹³. Sin embargo, en 1823 la situación eclesial de Bogotá se estaba volviendo difícil porque la sede ya cumplía seis años de vacancia y “de los ocho cargos existentes en la Basílica metropolitana, solo cinco se encontraban ocupados”⁹⁴. En 1824, entonces, el Congreso empezó a examinar un proyecto de ley que daba a las instituciones republicanas los mismos privilegios que tenía la Corona española en América a través del patronato eclesiástico. Esta decisión abrió en el país y en el Legislativo un tenso debate “cuya pregunta central era: ¿Quién detiene, de forma legítima, el poder?”⁹⁵, y que hizo que el clero santafereño se dividiera en dos frentes: el primero, heredero del regalismo borbónico y que veía entre sus líderes al vicepresidente de la Cámara, el sacerdote caraqueño Juan José Osio⁹⁶, respaldó la aprobación del patronato republicano porque, como dijo el presbítero bogotano Francisco José Otero, la Colombia independiente adquirió la soberanía sobre el territorio “y, con ella, reasume también el patronato”⁹⁷. El clérigo y congresista Juan Nepomuceno Azuero aprobó el patronato, al que describió como el medio para limitar el poder social del clero y para que “la República no sufra ningún detrimento de parte de unos hombres que tienen tan grande influjo sobre las conciencias, que pueden abusar de él para corromper las costumbres”⁹⁸.

91 Citado en Cavelier, *Las relaciones*, 71.

92 Este debate ha sido objeto de una minuciosa investigación, a nivel nacional, en Cortés Guerrero, *La batalla*, 79-106.

93 Silva Cabrales, “Las sedes”, 95.

94 Bushnell, *El régimen*, 214.

95 Regoli, “Roma”, 17.

96 Según Osio, el patronato republicano beneficiaba a la Iglesia, que recibía la protección de las autoridades civiles. Ignacio de Herrera, *Sobre el patronato* (Bogotá: N. Lora, 1823), 35, BN, fondo *Pineda*, 275.

97 De Herrera, *Sobre el patronato*, 11.

98 Citado en González, “La Iglesia en la formación del Estado colombiano”, 304.

El frente contrario al patronato, que abogaba por la libertad de la Iglesia y estaba liderado por monseñor Lasso de la Vega⁹⁹, encontró en el clero bogotano su mayor representante en el cabildo catedralicio. Este último manifestó sus dudas con respecto a la posibilidad de que la república pudiese ejercer el patronato, debido a la negativa del papa en concederlo y porque la Iglesia colombiana no lo necesitaba, toda vez que “la República tiene dos prelados que la auxilian, la Metropolitana de la Capital de Colombia está provehida de los ministros, por ahora suficientes”¹⁰⁰. El cabildo planteó que los gobernantes de Colombia no disponían de la potestad eclesiástica, y si la usurpaban “se demuestran herejes y caen en excomuniación”¹⁰¹. Finalizó su documento, firmado por canónigos cercanos al gobierno como Caycedo y Flórez, Cuervo y el deán y congresista Andrés Rosillo, invitando al Ejecutivo a abrir un diálogo con la Santa Sede para llegar rápidamente a un acuerdo. A pesar de la oposición de la jerarquía eclesiástica bogotana, el Congreso aprobó la Ley del Patronato el 28 de junio de 1824 y, según el secretario del Interior, no hubo ninguna dificultad en aplicarla en el territorio nacional, lo que garantizaba, según él, “una influencia poderosa en la estabilidad de nuestro sistema de gobierno”¹⁰².

Después de la aprobación del patronato republicano, el clero capitalino empezó a manifestar públicamente su oposición a los intentos de las autoridades de “debilitar la institución eclesiástica para poder controlarla mejor”¹⁰³. Uno de los temas de divergencia entre sectores del clero capitalino y el Gobierno fue la decisión de este último de emplear los textos del filósofo utilitarista inglés Jeremy Bentham y del “sensualista” francés Destutt de Tracy en los planes de enseñanza de

99 Véase Rafael Lasso de la Vega, *Voto* (Bogotá: J. M. Galagarza, 1824), BN, fondo *Quijano*, 121.

100 Cabildo Catedralicio de Santafé, *Venganza de la justicia en orden al Patronato* (Bogotá: V. Molano, 1824), 8, BN, fondo *Pineda*, 665.

101 Cabildo Catedralicio de Santafé, *Venganza*, 12.

102 José Restrepo, *Esposición al Congreso de 1826* (Bogotá: M. M. Viller-Calderón, 1826), 20, BN, fondo *Quijano*, 345. En el mismo documento se lee que las autoridades tuvieron que reprimir “los esfuerzos que ha hecho el fanatismo en el último año para desacreditar nuestras leyes, queriendo persuadir a los pueblos de que ellas ofendían a la religión de sus padres” (5). Restrepo afirmó que el Gobierno estaba seguro del benéfico influjo “de las luces y de la civilización que es irresistible”, pero, mientras tanto, el Ejecutivo prometía hacer caer “el peso de la ley contra cualquiera que se atreviera a turbar la tranquilidad pública bajo el pretexto de religión” (5).

103 William Plata Quezada, “El declive de un convento o el fin de un modelo de relaciones. Iglesia, política y sociedad en Nueva Granada, 1820-1863”, *HistoReLo* 6, n.º 12 (2014): 67, <https://doi.org/10.15446/historelo.v6n12.42256>

los colegios y las universidades del país. En 1826, el canónigo Francisco Margallo¹⁰⁴ arremetió contra el congresista anticlerical Vicente Azuero, porque este empleaba en sus cátedras en el Colegio San Bartolomé de Bogotá los tratados de Bentham, cuya lectura fue prohibida, según el canónigo, “por la bula *In coena Domini*”¹⁰⁵. De acuerdo con Margallo, la decisión de Azuero convirtió el instituto bartolino en un “Semillero de impiedad y herejía”¹⁰⁶, y el congresista denunció al canónigo por difamación, no contra su nombre, sino contra “el juicioso sistema de educación de la juventud colombiana establecido por el gobierno”¹⁰⁷, hecho que lo hacía también culpable de rebelión contra las autoridades civiles. Azuero recordó a Margallo que “el oficio del predicador tiene sus restricciones y su responsabilidad, lo mismo que cualquier otra ocupación pública”¹⁰⁸, y por eso el Gobierno tenía el deber de intervenir para evitar que el clero se extralimitara, apartándose de lo dispuesto por la Ley de Patronato de 1824. Si el fiscal civil de la causa, Ignacio Herrera, “conceptuó que Margallo sólo había predicado contra Bentham, sin haber ofendido al gobierno ni a ninguna persona”¹⁰⁹, la autoridad eclesiástica apoyó la postura de Azuero y castigó a Margallo. Monseñor Caycedo y Flórez lo intimó a medir sus expresiones

104 Ya en 1825 Margallo, en el panfleto *La ballena*, había criticado duramente la implantación en Bogotá de la Sociedad Bíblica Internacional, fundada en la capital por el pastor presbiteriano James Thomson y apoyada por “clérigos católicos: así, fueron elegidos José M. Estévez, rector de San Bartolomé y futuro obispo de Santa Marta, como segundo vicepresidente; Juan Fernández de Sotomayor, rector de Rosario y futuro obispo de Cartagena, como tercer vicepresidente, y el dominico Antonio M. Gutiérrez como uno de los secretarios”. González, “La Iglesia en la formación”, 301. La sociedad era respaldada también por el Ejecutivo: el canciller Pedro Gual era el presidente, mientras el secretario de Hacienda, José María del Castillo y Rada, era el primer vicepresidente. A pesar de eso, Margallo no escatimó críticas contra el objetivo de la sociedad, que era difundir gratuitamente ediciones de la Biblia sin comentarios. Según el canónigo, la sociedad era herética porque rechazaba la enseñanza del magisterio pontificio y del Concilio de Trento y porque convertía la Sagrada Escritura en “una meretriz entre un pueblo rudo e imperito expuesta a caer en un caos de errores y delirios de perversos dogmas por el abuso temerario, carnal y sacrílego de los hombres, animales incapaces de percibir las cosas de Dios”. Francisco Margallo, *La ballena* (Bogotá: J. M. Galagarza, 1825), 1, BN, fondo *Pineda*, 364.

105 González, “La Iglesia en la formación”, 303. Los decretos pontificios de 22 de marzo de 1829 y de 29 de enero de 1835 prohibieron la lectura, respectivamente, de los tratados de legislación y de la *Deontología* de Bentham.

106 Vicente Azuero, *Representación dirigida al supremo poder ejecutivo* (Bogotá: Stokes, 1826), 1, BN, fondo *Pineda*, 176.

107 Azuero, *Representación*, 1.

108 Azuero, *Representación*, 3.

109 González, “La Iglesia en la formación”, 303.

cuando se refería a decisiones del Gobierno y del Congreso, lo suspendió temporalmente y lo desterró a un pueblo de la sabana de Bogotá.

No solo el clero secular se quejaba de las decisiones de las autoridades civiles. Protagonistas de numerosas denuncias contra la actuación del Ejecutivo y del Legislativo fueron los frailes, quienes se decían objeto de “una campaña de desprestigio que se emprende en los años posteriores a la Independencia”¹¹⁰, en la cual se enmarca la Ley de Supresión de los Conventos Menores¹¹¹ aprobada por el Congreso de Cúcuta el 28 de julio de 1821. Esta ley se aprovechó de la reducción numérica de las grandes órdenes religiosas¹¹², así como de la pérdida del prestigio social de las congregaciones, como lo demuestran las “secularizaciones masivas”¹¹³; sin embargo, cuando se promulgó, no produjo oposiciones. En 1826 se confirmó, lo que afectó gravemente a las congregaciones del país, como la de los dominicos, que ese año quedó reducida “en tres conventos: Bogotá, Tunja y Chiquinquirá”¹¹⁴. Los agustinos calzados de Bogotá “perdieron casi todos sus conventos, menos uno, el de la capital, donde tuvieron que reunirse todos los frailes”¹¹⁵, y se quejaron en particular de la decisión del Gobierno de trasladar a cuatro religiosos salientes de conventos suprimidos en “pueblos de fiebres malignas, de gentes incultas e infieles” de la Guayana. Le pidieron al Ejecutivo que los enviaran a “curatos de jentes civilizadas”¹¹⁶ y recordaron los privilegios de que gozaban en el virreinato, cuando “vemos varios de nuestros hermanos agraciados por los reyes [...] observamos que no se suprimían nuestros conventos y rentas [...] y que no se nos destinaba a Guayana”¹¹⁷.

110 Plata Quezada, “El declive”, 70. Esta campaña fue apoyada también por sacerdotes seculares como el senador Juan Nepomuceno Azuero, el cual afirmó en 1825 que “las comunidades religiosas habían ‘cumplido su ciclo’ y que en los tiempos modernos ya no eran necesarias”. Plata Quezada, “El declive”, 70.

111 La ley estableció la supresión de los conventos, exceptuados los de la Orden Hospitalaria, que tuvieran menos de ocho integrantes o que les faltaran suficientes recursos para sustentarse. Los fondos recaudados con esta medida se destinarían a la educación pública.

112 Los dominicos colombianos, por ejemplo, se redujeron de 157 frailes en 1797 y a 53 en 1835, y los del convento de Nuestra Señora del Rosario de Santafé, en el mismo periodo, pasaron de 98 a 35. Plata Quezada, “El declive”, 65-66.

113 La secularización es el “acto mediante el cual un religioso o regular (que se regía por una regla religiosa) pasaba a ingresar al clero secular o diocesano” (Plata Quezada, “El declive”, 73).

114 Plata Quezada, “El declive”, 89.

115 Plata Quezada, “El declive”, 88.

116 Agustinos Calzados de Bogotá, *Defensa de los regulares*, 1.

117 Agustinos Calzados de Bogotá, *Defensa de los regulares*, 2.

Entre las autoridades civiles había distintas visiones de los temas religiosos y eclesiásticos. Santander, de hecho, interpretó la Ley de Supresión de forma favorable a los frailes, pero se enfrentó con el Congreso que, debido a su conformación mayoritariamente anticlerical, mantuvo una postura firme contra las congregaciones religiosas. Esta actitud antiórdenes del Legislativo volvió a manifestarse con la aprobación de la Ley del 4 de marzo de 1826, la cual exigió que los novicios de ambos sexos tuvieran por lo menos veinticinco años al momento de ingresar a una congregación. Los prelados de los conventos de la capital¹¹⁸ denunciaron que con dicha ley “seguramente van a extinguirse las Órdenes religiosas” y “ciertamente van a cerrarse los conventos porque no habrá remplazo de los religiosos que mueran”¹¹⁹. Los autores concluyeron pidiendo al Gobierno que la derogara, sobre todo porque “si los niños se pueden casar a los 13-14 años ¿por qué no pueden entrar en una Orden religiosa?”¹²⁰. En este caso, también hubo un choque entre Santander y el Congreso, dado que el vicepresidente propuso hacer cambios para favorecer a las congregaciones, pero el órgano legislativo “no tomó en cuenta sus sugerencias”¹²¹.

Con la batalla de Ayacucho del 9 de diciembre de 1824 y el respaldo angloestadounidense a las independencias latinoamericanas, se esfumaron definitivamente las posibilidades de España de reconquistar sus antiguos virreinos. Pese a ello, la Santa Sede seguía apoyando los derechos de la Corona de Madrid sobre América. Esto fortaleció la tendencia de las autoridades civiles de la región a proponer leyes anticlericales que presionaran al Vaticano a nombrar los obispos de las sedes vacantes y reconocer la emancipación hispanoamericana. En Colombia, Santander sugirió introducir el divorcio y el aborto en casos muy puntuales, propuestas que “no prosperaron, pero sí hicieron ruido como también lo hizo la

118 Firmaron el documento los frailes “Salvador Camacho, Provincial Agustinos Calzados; José María de los Dolores, Rector Provincial de Agustinos Descalzos; Lorenzo Manuel Amaya, Provincial de Hospitalarios; Mateo Díaz, Vicario Provincial de Predicadores; José Antonio Molano, Guardian”. Prelados de los Conventos de Bogotá, *Representación al soberano Congreso* (Bogotá: Espinosa, 1827), 4, BN, fondo *Quijano*, 261.

119 Prelados de los Conventos de Bogotá, *Representación*, 1. Las preocupaciones de los superiores de las congregaciones no eran infundadas, si consideramos que el 72% de las vocaciones dominicas del período 1754-1809 ingresó en el Convento de Bogotá antes de cumplir los veinte años, “luego, limitar la edad a 25 años, era condenar a los conventos a la muerte por falta de nuevas vocaciones”. Plata Quezada, “El declive”, 72.

120 Prelados de los Conventos de Bogotá, *Representación*, 4.

121 Bushnell, *El régimen*, 234.

amenaza de abrir el país a cultos protestantes”¹²², mientras el Congreso discutió diversos proyectos de ley para limitar los bienes y los recursos de las organizaciones católicas¹²³.

La Santa Sede veía con miedo los intentos de cisma, como en Guatemala, donde a finales de 1824 las autoridades civiles fundaron un obispado en la ciudad de San Salvador sin consultar al Vaticano. Se necesitaba un cambio en la línea diplomática de la Santa Sede. En enero de 1827, León XII y la Congregación por los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios aceptaron las propuestas del Gobierno para las sedes arzobispales de Bogotá y Caracas, y los obispados de Antioquia, Santa Marta, Guayana, Quito y La Paz¹²⁴. España respondió, a finales de ese mismo año, mostrando todo su desagrado hacia la decisión pontificia y rompiendo las relaciones con la Santa Sede.

Se abrió de esta forma una nueva página en la historia de la Iglesia colombiana, marcada por la acción pastoral de los primeros obispos “republicanos”, el fracaso de los sueños panamericanos de Bolívar en 1831, la muerte de Fernando VII en 1833, el reconocimiento de la independencia del país decretada por Gregorio XVI en 1835 y el nombramiento de monseñor Gaetano Baluffi como primer internuncio ante el Gobierno de la Nueva Granada en 1836.

Conclusiones

La relación pública entre el clero bogotano y las autoridades estatales en la década estudiada tuvo cuatro momentos importantes, empezando por 1817, cuando inició la vacancia episcopal y los sacerdotes fueron liderados por el sector realista. El segundo fue 1819 cuando, después de la batalla de Boyacá, los curas santafereños, un poco por convicción y un poco por presión de las autoridades civiles, respaldaron la república para evitar “caer junto con el Rey”¹²⁵. El tercero fue 1824, momento en el cual el debate sobre el patronato hizo estallar las tensiones latentes, sobre todo entre el Congreso y el clero, con unos sectores de este último que empezaron a manifestar abiertamente sus reparos a las leyes contrarias a las

.....
122 Silva Cabrales, “Las sedes”, 104.

123 Bushnell, *El régimen*, 241.

124 Bushnell, *El régimen*, 254.

125 Garrido, *Nueva Granada*, 110.

órdenes religiosas. La cuarta fecha clave es 1827, cuando la Santa Sede aceptó nombrar a los obispos de las sedes vacantes en Colombia.

Entre las características de esta relación, destaca la tendencia del clero bogotano a adaptarse a quien realmente tenía el poder, adaptación facilitada por el hecho de que,

desde el punto de vista económico y social, la independencia no representó un cambio sustancial de la estructura del país: sólo se cambió externamente el estilo de la vida pública y de la clase gobernante, ya que las oligarquías criollas desplazaron a los gobernantes peninsulares.¹²⁶

Esta adaptación no fue pasiva, sino que los sacerdotes, a pesar de las presiones de las autoridades virreinales y republicanas, trataron de defender sus privilegios y libertades recurriendo también a la opinión pública que iba surgiendo en esos años en Colombia¹²⁷. En este sentido, cabe resaltar que, a partir de 1819, el alto clero pudo hacer conocer a un sector relevante de la sociedad capitalina sus reparos acerca de las decisiones de las autoridades civiles, como hizo el cabildo catedralicio con su oposición al patronato. La publicación del pensamiento político de la jerarquía y del clero santafereño en este periodo fue particularmente relevante, debido a que la gran participación de sacerdotes en la emancipación del país “aumentó las oportunidades de la Iglesia para ejercer su influencia en la vida de la sociedad”¹²⁸. Los reparos del clero eran compartidos por otros sectores de la sociedad colombiana que, en la década de 1820-1830, manifestaron su inconformidad con varias decisiones de las autoridades, como el aumento del reclutamiento militar, que produjo “una revulsión hacia la práctica y el rechazo de una carga militar vista como excesiva y foránea”¹²⁹.

La segunda característica es la importancia del contexto internacional. Durante los tres años de la Reconquista española, los sacerdotes se vieron muy influidos

126 González, “La Iglesia ante la emancipación”, 258.

127 Véanse los capítulos I y II de Alexander Chaparro Silva y Francisco Ortega Martínez, eds., *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX* (Bogotá; Helsinki: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales-CES; University of Helsinki, The Research Project Europe 1815-1914, 2012).

128 González, “La Iglesia en la formación”, 299.

129 Malcolm Deas, *Las fuerzas del orden y once ensayos de historia de Colombia y las Américas* (Bogotá: Taurus, 2017), 20.

por la voluntad de Fernando VII de legitimar otra vez su dominio sobre estos territorios y por la persecución al clero republicano. Si bien es cierto que, en general, después de 1819 Colombia fue “débil en términos diplomáticos, con representaciones en el extranjero escasas, esporádicas y no siempre muy competentes”¹³⁰, esto no aplica a las relaciones con la Santa Sede, que estuvieron en el centro del debate político nacional y cuyo estudio ayuda a comprender muchas dinámicas internas del país. Decisiones en materia eclesiástica tomadas por el Gobierno y el Congreso de Bogotá, como la aprobación del patronato en 1824, tuvieron el fin de presionar al Vaticano para que reconociera la independencia de la joven república. Por su parte, la Santa Sede tuvo una política diplomática ambigua, entre la fidelidad a la antigua alianza con Madrid y la voluntad de evitar una confrontación abierta con Colombia.

Como tercera característica se mencionan las diferencias internas de los protagonistas de esta relación. Las autoridades estatales en materia eclesiástica expresaron posturas distintas entre el anticlericalismo del Congreso y la incertidumbre del Ejecutivo, que tuvo momentos en que respaldó al Legislativo y momentos en los cuales lo obstaculizó por medio del veto presidencial. Los sacerdotes también mostraron diferencias, entre el alto clero, que a partir de los provisos evitó polemizar con las autoridades, y los regulares, quienes desde 1824 paulatinamente rechazaron la legislación adversa a sus congregaciones.

En conclusión, el examen de la relación pública entre el clero y las autoridades estatales de 1817 a 1827 abre nuevas pautas de investigación, como la comparación entre la postura de los sacerdotes capitalinos con relación a las autoridades, y la de los curas de los otros obispos de Colombia y de América Latina. En segundo lugar, es necesario ampliar el estudio de esta relación a otras fuentes como, por ejemplo, los documentos de sectores sociales no pertenecientes al clero. Finalmente, sería interesante examinar el episcopado de monseñor Caycedo y Flórez, con el fin de reconstruir la evolución del clero bogotano entre 1827 y 1832, y analizar cómo el primer arzobispo republicano enfrentó el creciente inconformismo de unos sacerdotes santafereños hacia el desarrollo social y político de la nación.

.....

130 Deas, *Las fuerzas*, 67. Del mismo modo, este autor subraya el escaso atractivo de Colombia para los migrantes extranjeros y europeos en particular. Esto valía también para Bogotá, considerada “un lugar extremadamente remoto [...] costoso, aislado y [que] tenía poco que ofrecer a una persona con aspiraciones”. Deas, *Las fuerzas*, 74.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Impresos

- Agustinos Calzados de Bogotá.** *Defensa de los regulares.* Bogotá: s. e., 1826. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 469.
- Amaya y Plata, José.** *Acusación hecha ante el Soberano congreso de Colombia.* Bogotá: V. Rodríguez Molano, 1824. Biblioteca Nacional, fondo *Vergara*, 60.
- Azuero, Vicente.** *Representación dirigida al supremo poder ejecutivo.* Bogotá: F. M. Stokes, 1826. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 176.
- Azuola y Lozano, José.** *El verdadero asesor de Colombia.* Bogotá: J. M. Galagarza, 1823. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 185.
- Azuola y Lozano, José.** *El verdadero preservador de Colombia.* Bogotá: J. M. Galagarza, 1823. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 12.
- Cabildo Catedralicio de Santafé.** *Venganza de la justicia en orden al Patronato.* Bogotá: V. Molano, 1824. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 665.
- Caycedo y Flórez, Fernando.** *Al venerable clero secular del arzobispado de Santafé de Bogotá en que participa del nuevo Seminario de Ordenandos.* Bogotá: N. Lora, 1823. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 22.
- Caycedo y Flórez, Fernando.** *Segunda carta pastoral.* Bogotá: Espinosa, 1823. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 22.
- Caycedo y Flórez, Fernando.** *A los venerables curas del arzobispado de Santafé de Bogotá.* Bogotá: V. Molano, 1825. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 22.
- Cuervo, Nicolás.** *A todos los fieles estantes y habitantes en la Diócesis.* Bogotá: s. e., 1820. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 261.
- Cuervo, Nicolás.** *Nos, el doctor Nicolás Cuervo, prebendado de esta santa iglesia catedral metropolitana.* Bogotá: Espinosa, 1822. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 261.
- De Herrera, Ignacio.** *Sobre el patronato.* Bogotá: N. Lora, 1823. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 275.
- De León, Antonio.** *Nos el Dr. D. Antonio de León, racionero de esta santa Iglesia Catedral Metropolitana.* Bogotá: s. e., 1817. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 257.
- De León, Antonio.** *Oración fúnebre del Ilmo. señor arzobispo Dr. D. Juan Bautista Sacristán y Galiano.* Bogotá: Imprenta del Gobierno, 1817. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 260.

- De Torres, José Antonio.** *Viva Jesús*. Bogotá: N. Lora, 1817. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 29.
- Fernández Saavedra, Manuel.** *Aniversario de Boyacá*. Bogotá: B. Espinoza, 1820. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 197.
- Florido, Francisco.** *Al Padre de la patria. Al inmortal Simón Bolívar*. Bogotá: s. e., 1820. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 997.
- Garay, Manuel.** *Oración que pronunció en la Iglesia de San Francisco de Bogotá el R. P. lector Fr. Manuel Garay de menores observantes la noche del 4 de diciembre de 1819*. Bogotá: M. M. Viller-Calderón, 1826. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 176.
- Hall, Francis.** *Letters Written from Colombia*. Londres: G. Cowie and Co., 1824. Biblioteca Nacional, fondo *Vergara*, 260.
- Lasso de la Vega, Rafael.** *Protesta*. Bogotá: V. Molano, 1824. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 182.
- Lasso de la Vega, Rafael.** *Voto*. Bogotá: J. M. Galagarza, 1824. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 121.
- Margallo, Francisco.** *La ballena*. Bogotá: J. M. Galagarza, 1825. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 364.
- Mariño, Ignacio.** *Defenza del clero secular*. Bogotá: Espinosa, 1821. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 275.
- Prelados de los Conventos de Bogotá.** *Representación al soberano Congreso*. Bogotá: Espinosa, 1827, 1-4. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 261.
- Restrepo, José Manuel.** *Censo de la población de la República de Colombia al año 1825*. Bogotá: s. e., 1825. https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/190245
- Restrepo, José Manuel.** *Esposición al Congreso de 1826*. Bogotá: M. M. Viller-Calderón, 1826. Biblioteca Nacional, fondo *Quijano*, 345.
- Un Ciudadano de Colombia.** *Sobre las censuras, abuso y medio para remediarlos*. Bogotá: N. Lora, 1821. Biblioteca Nacional, fondo *Pineda*, 202.

B. Diarios y periódicos

- Congreso de la República.** “Ley de libertad de imprenta”. *Gazeta de Santafé de Bogotá* (Bogotá), n.º 121, 18 de noviembre, 1821, 387. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/3973/rec/1>
- Cuervo, Nicolás.** “Carta”. *Gazeta de Santafé de Bogotá* (Bogotá), n.º 35, 23 de marzo, 1820, 131. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/3996/rec/1>

- Gobierno de Colombia.** “Decreto”. *Gazeta de Santafé de Bogotá* (Bogotá), n.º 114, 30 de septiembre, 1821, 377. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/3978/rec/1>
- Jiménez de Enciso, Salvador.** *El Atalaya* (Bogotá), n.º 11, 1824, 191-208. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/539/rec/2>
- Jiménez de Enciso, Salvador.** *El Atalaya* (Bogotá), n.º 16, 1824, 293-312. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/494/rec/2>
- Jiménez de Enciso, Salvador.** *El Atalaya* (Bogotá), n.º 24, 1824, 409-424. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/512/rec/2>

II. Fuentes secundarias

- Alzate Montes, Carlos y Fabián Benavides Silva.** “Una aproximación a los estudios sobre la arquidiócesis de Bogotá”. En *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años. Miradas sobre su historia*, editado por Jaime Mancera Casas, Carlos Alzate Montes y Fabián Benavides Silva, 14-32. Bogotá: UST; Arquidiócesis de Bogotá, 2015.
- Arce Escobar, Viviana.** “El púlpito entre el temor y la esperanza: ideas de castigo divino y misericordia de Dios en la oratoria sagrada neogranadina, 1808-1820”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 17, n.º 1 (2012): 77-107.
- Bidegaín Greising, Ana.** “Los apóstoles de la insurrección y el vicariato castrense”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 100, n.º 856 (2013): 199-239.
- Bushnell, David.** *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctv262qssf>
- Cavelier, Germán.** *Las relaciones entre la Santa Sede y Colombia*. Vol. 1. Bogotá: Kelly, 1988.
- Chaparro Silva, Alexander.** “Fernando VII, el neogranadino. Publicidad monárquica y opinión pública en el Nuevo Reino de Granada durante la restauración absolutista, 1816-1819”. *Fronteras de la Historia* 19, n.º 2 (2014): 70-95. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/192>
- Chaparro Silva, Alexander y Francisco Ortega Martínez, eds.** *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*. Bogotá; Helsinki: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales-CES; University of Helsinki, The Research Project Europe 1815-1914, 2012.
- Cortés Guerrero, José David.** “Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX”. *Historia y Sociedad*, n.º 18 (2010): 163-190. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23589/24279>

- Cortés Guerrero, José David.** *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Deas, Malcolm.** *Las fuerzas del orden y once ensayos de historia de Colombia y las Américas*. Bogotá: Taurus, 2017.
- Garrido, Margarita.** *Nueva Granada entre el orden colonial y el republicano: lenguajes e imaginarios sociales y políticos*. Bogotá: Norma, 2009.
- González, Fernán.** “La Iglesia ante la emancipación en Colombia”. En *Historia general de la Iglesia en América Latina*, coordinado por Enrique Dussel. T. 7, *Colombia y Venezuela*, dirigido por Rodolfo Ramón de Roux, 249-275. Salamanca: Cehila; Sígueme, 1981.
- González, Fernán.** “La Iglesia en la formación del Estado colombiano”. En *Historia general de la Iglesia en América Latina*. T. 7, *Colombia y Venezuela*, dirigido por Rodolfo Ramón de Roux, 299-309. Salamanca: Cehila; Sígueme, 1981.
- González, Fernán.** “De la lucha contra la modernidad a la participación en los diálogos de paz. Una visión retrospectiva de mis trabajos sobre la relación entre Iglesia, Estado y sociedad en Colombia (1971-2010)”. *Historia y Sociedad*, n.º 19 (2010): 15-29. <https://www.redalyc.org/pdf/3803/380370288001.pdf>
- Hernández González, Leonardo.** “El cabildo catedralicio de Santafé durante el periodo de la Independencia. 1808 y 1819”. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2021. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/53971>
- Mantilla Ruiz, Luis.** *Historia de la arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador (1564-1993)*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1994.
- Pita Pico, Roger.** “Sermones patrióticos en la Independencia de Colombia: apuntes sobre su edición crítica”. En *De la pluma a las letras de molde: análisis de manuscritos y “editions principes” de la Edad Moderna*, editado por Jesús Paniagua Pérez y Darío Testi, 163-180. Berlín; Boston: De Gruyter, 2023. <https://doi.org/10.1515/9783111034263-008>
- Plata Quezada, William.** “El declive de un convento o el fin de un modelo de relaciones Iglesia, política y sociedad en Nueva Granada, 1820-1863”. *HistoReLo* 6, n.º 12 (2014): 60-97. <https://doi.org/10.15446/historelo.v6n12.42256>
- Regoli, Roberto.** “Roma guarda ad Occidente: papato e patronato ad inizio Ottocento”. *Lusitania Sacra*, n.º 43 (2021): 15-29. <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2021.10377>
- Silva Cabrales, Jaime.** “Las sedes vacantes en las diócesis de Santafé y Popayán durante el proceso de independencia de la Nueva Granada, 1810-1835”. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2019. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/42533?show=full>
- Toro Jaramillo, Iván.** “Clero insurgente y clero realista en la revolución colombiana de la Independencia”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 17 (2008): 119-136. <https://doi.org/10.15581/007.17.9974>

Turriago Rojas, Daniel. “La participación del clero colombiano en el proceso de Independencia (1810-1819)”. *Revista de la Universidad de La Salle*, n.º 80 (2019): 69-86. <https://doi.org/10.19052/ruls.vol1.iss80.5>

Reseñas

.....

Historias del arte en Colombia

*Olga Isabel Acosta Luna, Natalia Lozada Mendieta,
and Juanita Solano Roa, editors*

Bogotá: Ediciones Uniandes • 2022 • ISBN 9789587983050 • 489 pp.

DOI: 10.22380/20274688.2774



Juliet Wiersema

University of Texas, San Antonio

juleswiersema@yahoo.com • <https://orcid.org/0000-0002-8432-0276>

The allure of gold — golden objects, golden rivers, golden cities — has long loomed large in our collective imagination. For Colombia, the birthplace of the legend of El Dorado, gold has been a central part of its historical, cultural, and artistic legacy. Vasco Núñez de Balboa, leading an expedition along the Atrato River in northwestern Colombia in 1512, wrote of a local chief (the cacique Dabaibe) who commanded vast riches and oversaw a smelter worked continually by a hundred men, from which came many curious artifacts. Another golden legend emerged from the fertile basins of the Cordillera Oriental, near Bogotá, about a Muisca chief who, covered from head to toe in gold dust, was ferried to the center of Lake Guatavita on a golden raft. Gold, cast by pre-Hispanic cultures, gilded onto Spanish altarpieces, and alluded to in Eduardo Ramírez Villamizar's 1958 mural *El Dorado*, has been a constant element in the art produced within the borders of what is today Colombia. But, as the authors of *Historias del arte en Colombia* vividly illustrate, gold is just one of many media used by artists to engage with and respond to their diverse and dramatic environment.

In *Historias del arte en Colombia*, Olga Isabel Acosta Luna, Natalia Lozada Mendieta, Juanita Solano Roa, and their colleagues from the Faculty of Arts and Humanities at the Universidad de los Andes in Bogotá (including Darío Velandia Onofre, Verónica Uribe Hanabergh, Patricia Zalamea Fajardo, Alexander Herrera Wassilowski, Ana María Franco, María Claudia Bernal Bermúdez, Mario Omar Fernández Reguera, David Cohen Daza, Betsy Stella Forero Montoya, and Andrea Lozano Vásquez) undertake a fresh and vivid exploration of Colombia's artistic legacy. The book examines twenty-one objects, considering how they are interpreted,

reimagined, and valued by later generations. Their carefully curated selection includes oil painting, watercolor, fresco, wood and ceramic sculpture, photography, performance art, video installations, acoustic artifacts, and, of course, gold, spanning Colombia's ancient past to its present.

Readers are introduced to Colombian art and the geographical, social, cultural, ideological, and political factors that have shaped it. These perspectives, provided by Colombian scholars, offer a corrective to centuries of accounts written by European outsiders. *Historias del arte en Colombia* stands out among volumes on Colombian art for its comprehensive coverage of over 3 000 years of history. Unlike traditional art history surveys, it takes a thematic rather than chronological approach, inviting readers to construct their own narratives of Colombian art history. Importantly, each essay stands alone and can be used as a short reading assignment or paired with others to explore the volume's numerous themes.

Historias del arte en Colombia is divided into four sections. The first, "Identidad" ("Identity"), uses art to explore questions of personhood, ethnicity, power, status, gender, presence, absence, and expressions of pain, anguish, and despair. Noteworthy images include Benjamín de la Calle's photograph *María Anselma Restrepo* (1897), which captures the dignified presence of an armed Afro-Colombian woman with a leather bandolier and pistol beside her. Another striking photo by de la Calle, *Mujer-hombre Rosa Emilia Restrepo o Roberto Duran* (1912), documents a historical anecdote about a young man who dressed as a woman to secure employment from a wealthy family, only to later rob them. These images continue to stimulate discussions about gender roles and the multifaceted identities individuals may adopt.

The second section, "Materialidades" ("Materialities"), explores media and materials to delve into pageantry, performance, technology, manufacturing, transformation, transmutation, artistic methods, dating, and questions of attribution. Technical studies conducted on *San Pacho* (Saint Francis of Assisi), a devotional sculpture from Quibdó, unveil untold stories about its fabrication, centuries of wear, and decades of restoration. Microanalysis of pigment layers confirms the statue's origin sometime between the eighteenth and nineteenth centuries. An investigation into a watercolor, *Retrato de dos labriegos, Provincia de Medellín* (1852) by Henry Price, an English artist working for the Chorographic Commission (1850-1859), raises significant questions about the role of photography in an expedition traditionally associated with the use of pigments and paper. Bernardo Salcedo's *Hectárea de heno* (1970), featuring plastic bags of hay labeled with numbers, draws attention to ongoing issues of land tenure, inequitable land distribution, and failed agrarian reform attempts.

The third section, “Migraciones” (“Migrations”), employs art to examine the movement of people and objects across space, as well as the transmission of knowledge and technologies temporally and geographically. Bordered by the Caribbean and Pacific oceans, Colombia serves as a conduit through which people, things, and ideas enter and exit from Mexico, Central America, South America, the Caribbean, and beyond. Art and artifacts explored in this section reflect themes of migration, immigration, exile, pilgrimage, and exchange. Contemporary reflections on displacement are captured in works such as Beatriz González’s *Zulia, Zulia, Zulia* (2015), which references the mass migration from Venezuela following its 2014 social and economic crisis. Johanna Calle’s *Efluvios* (2002-2004) underscores the isolation and despair experienced by migrants moving from rural to urban areas. In situ works like the sixteenth-century mural paintings on the ceiling of Casa de Escribano in Tunja document ideological, cultural, and material exchanges from Europe to the New World through prints. Evidence of long-distance trade, adaptation, and absorption is also seen in the Spanish colonial *Camarín de la Virgen del Rosario* in the church of Santo Domingo in Tunja (1687-1689). This ornate retablo incorporates twenty-three Chinese porcelain plates from the Ming and Qing dynasties, positioned to evoke a coffered ceiling. Through these compelling works, the authors of *Historias del Arte en Colombia* highlight Colombia as a nexus for global trade, where goods from distant continents were refashioned, reconfigured, and reimagined.

The migration and exchange of Colombia’s natural resources — particularly gold and emeralds — as well as the involvement of foreign actors in their exploitation and extraction are evident in the *Coclé Jaguar pendant*. Excavated in 1940 by J. Alden Mason from a tomb at Sitio Conte in present-day Panama, this cast gold pendant likely carried a large emerald sourced from the mines of Muzo in Colombia’s Cordillera Oriental. As part of a sharing agreement, the object later found its way to the University of Pennsylvania’s Museum of Archaeology and Anthropology in Philadelphia, where it remains today. This artifact sparks discussions about cultural heritage, colonialism, and the role of the pre-Hispanic past in contemporary contexts.

The fourth and final section, “Geografías” (“Geographies”), explores the varied landscapes that have shaped Colombian art, engaging the reader in dialogues about nature, geographical features, contested land, cartography, borders, itineraries, and one’s relationship with the environment. In the Serranía La Lindosa in South-Central Colombia, tens of thousands of rock paintings spread across approximately eight miles. These images of humans and megafauna, dating back more than 10000 years, document human presence mapped onto the terrain.

Other works reflect the landscape and forced relocations imprinted on human bodies. In *Signos Cardinales* (2008), Libia Posada and female victims of Colombia's armed conflict chart the grueling itineraries of their forced displacement on their shins, using the instruments of their movement as markers of memory.

A sub-theme running through *Historias del Arte en Colombia* is the country's discovery and exploration, and the art that resulted from these ventures. Centuries after the first Spaniards plundered the country's gold, emeralds, and pearls, the crown-sponsored Royal Botanical Expedition (1783-1810), led by Spanish botanist José Celestino Mutis, fanned out across Colombia in search of commercially viable natural resources. The legacy of this scientific undertaking is a large natural history collection and thousands of breathtakingly beautiful drawings and watercolors, which provided the rationale for founding the Museo Nacional in 1823, today one of the oldest museums in the Americas. Alexander von Humboldt's travels through Colombia in 1801 inspired English, French, and North American adventurers to follow suit, resulting in richly illustrated travel accounts by the likes of Gaspard-Théodore Mollien (1823), Charles Stuart Cochrane (1823-1824), Charles Empson (1836), Edward Walhouse Mark (1843-1856), Charles Saffray (1869), and Édouard André (1884). *Historias del Arte en Colombia* fittingly provides a pathway for continued exploration and discovery.

The value in *Historias del Arte en Colombia* lies in its contemporaneity and commitment to problematizing and engaging with issues of central and pressing concern to humanistic studies in the twenty-first century. Through its timely themes of identity, materiality, migration, and geography, *Historias del Arte en Colombia* gives voice to women and LGBTI artists, indigenous and African communities, and addresses questions of how objects were made as well as why they were made. It is a testimony to Colombia's rich ethnic diversity and to works that have been inspired by, forged from, and inscribed upon the country's diverse topography.

This lavishly illustrated volume, containing 260 works — many of which will be unfamiliar to the general reader and revelatory to the art historian — is available as a physical book and an ebook. A translated English edition would be a welcome addition and would bring the histories of Colombia's art to an even wider audience.

The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639

Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco, editores académicos

Toronto: University of Toronto Press • 2023 • EISBN 978-1-4875-4635-9 • 385 pp.

DOI: 10.22380/20274688.2938



Carmen Millán de Benavides

Investigadora independiente

cmillan@javeriana.edu.co • <https://orcid.org/0000-0001-7763-2493>

La era de la épica ibérica. Una propuesta de periodización y nuevas interpretaciones

*ÉPICO. Poeta, el que escribe versos heroicos, contando
hazañas de varones ilustres, verdaderas o fabulosas.*

SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS

*Horacio, nuestra casa de palabras está hecha de arcilla:
Las intensas lluvias del invierno se la llevan*

URSULA K. LE GUIN

The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639, libro editado en 2023 por Emiro Martínez-Osorio, profesor asociado de español del Departamento de Lenguas, Literaturas y Lingüística en la Universidad de York (York, Canadá), y Mercedes Blanco, profesora de literatura del Siglo de Oro español en la Sorbona, ofrece nueve trabajos que, como señala Martínez-Osorio en los agradecimientos, fueron presentados en el marco de tres certámenes académicos: el encuentro bienal de la Society for Renaissance and Baroque and Hispanic Poetry (SRBHP), los paneles patrocinados por dicha sociedad en la reunión anual de la Renaissance Society of America, y en el simposio “Epic New Worlds: Alonso de Ercilla’s *La Araucana*

(1569-2019)”, realizado en el Centro para los Estudios de la Reforma y el Renacimiento en el Victoria College de la Universidad de Toronto (Canadá).

La existencia de sociedades como la SRBHP y su labor permanente en torno a la poesía de un periodo que definirá la modernidad temprana de dos imperios coloniales, España y Portugal, apunta al rigor investigativo tanto de los trabajos que incluye *The War Trumpet*, como al cuidado de la curaduría de los editores académicos de este volumen, para quienes examinar el periodo invita al análisis de la “intersección entre poesía, guerra y exploración [...] [y] permite aportar elementos para entender los cambios que se produjeron en el mar Mediterráneo y en los océanos Atlántico, Pacífico e Índico”¹.

El periodo comprendido entre 1543 y 1639 podría ser conocido como la Era de la Poesía Épica Ibérica (*The Age of Iberian Epics*) y quizá esta sea una propuesta acorde con la consabida relación entre el género épico y los imperios. En el prólogo, Emiro Martínez-Osorio explica la razón de las fechas escogidas para acotar el periodo que comprende. En 1543, Carles Amorós publica en Barcelona *Las obras de Boscán y algunas de Garcilaso de la Vega repartidas en quatro libros*, y en 1639 aparece *Lusíadas de Luis de Camões comentadas por Manuel de Faria i Sousa*, libro publicado en Madrid “a costa de Pedro Coello”.

The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, propuesta-apuesta de ensayos reunidos por Martínez-Osorio y Blanco, provee herramientas para el análisis de un género que, con el ritmo producto de la rima, el cuidadoso vocabulario, el estilo rico en tropos y otros ornamentos, buscaba

vestir con grandeza y esplendor las batallas libradas contra los peligros del mar, luego contra los indígenas pobladores de las tierras que fueron finalmente conquistadas, contra los piratas que actuaban patrocinados por potencias rivales, sin olvidar las guerras civiles, las guerras internas entre la Corona y los conquistadores y sus descendientes, o entre los colonos y sus descendientes.² (Blanco 355-356)

The Trumpet War está dividido en cuatro partes: “De dioses y modelos textuales”, “El poeta como héroe”, “Épica y género” y “Nuevas fronteras historiográficas y cartográficas”. “Que suene la trompeta bélica”, escribió Luis de Góngora en

1 Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco, eds., *The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639* (Toronto: University of Toronto Press, 2023), 3.

2 Mercedes Blanco, epílogo a *The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639*, ed. por Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco (Toronto: University of Toronto Press), 355-356.

celebración de la traducción de *Os Lusíadas* que en 1580 publicara Luis Gómez de Tapia. Brevemente expuesta la razón de las fechas escogidas para acotar *The War Trumpet* y la temporalidad que enmarca las obras de las que se ocupan los nueve ensayos que lo componen³, dedicados a seis poetas en lengua castellana y tres en lengua portuguesa, se nos propone plantear para el periodo una denominación alternativa a Siglo de Oro español, la Era de Cervantes o la Era de Góngora.

Como advierte Mercedes Blanco en el epílogo de *The War Trumpet*:

La suerte de la épica, enraizada en el mundo clásico y especialmente en Roma, va a estar ligada al desarraigo de hombres y mujeres que tuvieron que dejar la Península o regresar a ella, como resultado de la fragmentación de una monarquía rota en los cuatro puntos cardinales de Europa.⁴

Blanco advierte que, sin embargo, las rutas que cruzaban los océanos debían mantenerse abiertas y que el castellano y el portugués fueron las lenguas trasatlánticas del desarraigo. En esas lenguas y en precisas circunstancias, la épica puede servir como “instrumento para brindar una lectura política del mundo”⁵.

En los ensayos incluidos en *The War Trumpet*, podemos acompañar el reto intelectual asumido por un grupo de personas con la disciplina académica del diálogo, el intercambio y el colegaje. El libro es producto de esas formas de encuentro propias del mundo de la academia. En un diálogo trasatlántico se podría enriquecer, por ejemplo, el análisis de las dificultades enfrentadas por Manuel Manquepi, traductor de *La Araucana* al mapudungun, o por el poeta mapuche Elicura Chihuailaf, quien hizo la adaptación a la lengua que hablaban Lautaro, Colo Colo y Caupolicán.

La versión mapuche de *La Araucana*, *Ta Awkan Mapu Mew*, se presentó en 2007. La edición fue preparada por Hernán Schwember y Adriana Azócar. Todo un equipo de traducción para intentar decir yo “sin una lengua materna que permita al yo

3 Para un resumen de los capítulos del libro, véase Esther Márquez Martínez, reseña de *The War Trumpet: Iberian Epic Poetry, 1543-1639*, ed. por Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco, *Etiópicas: Revista de Letras Renacentistas* 19 (2023).

4 Blanco, epílogo, 366.

5 Blanco, epílogo, 367. Véanse las *Epístolas morales a Lucilio*, de Séneca, para el análisis de la violencia en *La Araucana* y *Arauco domado* (Pedro de Oña, 1596). *Nuevo Mundo y Conquista*, del criollo novohispano Francisco de Terrazas, también exige fuentes clásicas. Una lectura fascinante es la que propone Sarissa Carneiro para el *Arauco domado*, donde emplea la categoría de *imitación articulada*. Sarissa Carneiro, “*Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña y la imitación articulada de la *Eneida* y *La Araucana*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 69, n.º 1 (2021).

decir **yo**⁶, para el cual el diálogo en torno a la imitación articulada y a la gramática del mito podrían dar nuevas luces. Dumézil advirtió en el prefacio de *Mito y epopeya* que “actualmente [ca. 1968] se sabe que ante un corpus mitológico hay que ser más humilde, hay que servirle **a él** en lugar de servirse de **él**”⁷.

Bibliografía

- Blanco, Mercedes.** Epílogo a *The War Trumpet. Iberian Epic Poetry, 1543-1639*, editado por Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco, 355-370. Toronto: University of Toronto Press, 2023.
- Carneiro, Sarissa.** “Arauco domado (1596) de Pedro de Oña y la imitación articulada de la *Eneida* y *La Araucana*”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 69, n.º 1 (2021): 79-111.
- Covarrubias, Sebastian de.** *Tesoro de la lengua castellana o española según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en 1676*. Edición de Martín de Riquer. Barcelona: Horta, 1943.
- Derrida, Jacques.** *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Dumézil, Georges.** *Mito y epopeya. La ideología de las tres fuciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Traducido por Eugenio Trías. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Le Guin, Ursula K.** *En busca de mi elegía. Poesía 1960-2010*. Traducido por Andrés Catalán. Alcobendas: Nórdica Libros, 2023.
- Márquez Martínez, Esther.** Reseña de *The War Trumpet: Iberian Epic Poetry, 1543-1639*, editado por Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco. *Etiópicas: Revista de Letras Renacentistas* 19 (2023): 315-319.

6 Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen* (Buenos Aires: Manantial, 1997), 27-28. Énfasis con negrita en el original.

7 Georges Dumézil, *Mito y epopeya. La ideología de las tres fuciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, trad. por Eugenio Trías (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 12. Énfasis con negrita en el original.

Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI

Antonio Rubial García y Jessica Ramírez Méndez

Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

Históricas • 2023 • ISBN 978-607-30-7256-4 • 100 pp.

DOI: 10.22380/20274688.2936



María Fernanda Mora Reyes

Universidad Nacional Autónoma de México¹

mariamora0505@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-8285-3060>

Bernal Díaz del Castillo recuerda en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* cómo, en 1519, Moctezuma instó a Hernán Cortés a contemplar Tenochtitlan y las poblaciones de la zona lacustre del valle de México desde lo alto del templo mayor. Así, refería:

de allí vimos las tres calzadas que entran en México, que es la de Iztapalapa, [...] la de Tacuba [...] y la de Tepeaquilla. Y veíamos el agua dulce que venía de Chapultepec, de que se proveía la ciudad, y en aquellas tres calzadas, las puentes que tenían hechas de trecho a trecho, por donde entraba y salía el agua de la laguna de una parte a otra. E veíamos en aquella gran laguna tanta multitud de canoas, unas venían con bastimentos y otras que volvían con cargas y mercaderías.²

Era tanto el asombro de los conquistadores que, remataba, “entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, e en

1 La presente reseña fue elaborada durante la estancia de investigación que realicé dentro del programa de becas posdoctorales de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Becas Posdoctorales Elisa Acuña, en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, asesorada por la doctora Leticia Pérez Puente.

2 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Guillermo Serés (Barcelona; Madrid: Círculo de Lectores; Espasa Calpe, 2015), 333-334, epub. He modernizado la ortografía de esta edición.

Constantinopla e en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaña e llena de gente no la habían visto”.

Como lo hiciera el soldado cronista, Antonio Rubial y Jessica Ramírez, en *Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI*, parten de esa ciudad prehispánica, enclavada y relacionada armónicamente con el agua, para analizar la urbe que ahí mismo se fundó después de la Conquista y la forma en la que sus habitantes interactuaron y se apropiaron de su espacio a lo largo del siglo XVI³. Antonio Rubial es maestro de muchas generaciones y un distinguido y prolífico autor que ha examinado diversos fenómenos y procesos socioculturales de Nueva España. Entre sus objetos de estudio se han encontrado las ciudades, sus actores y la conformación de sus identidades. Por su parte, Jessica Ramírez es una reconocida docente e investigadora que ha estudiado distintos aspectos del patrimonio cultural de México y de los espacios urbanos novohispanos. La conjunción de los intereses de ambos historiadores, de su experiencia en la investigación y de su preocupación por la divulgación histórica se reflejan en cada página del libro.

Esta es una obra con doble naturaleza. Por un lado, es producto de la serie editorial Históricas Comunicación Pública y, a su vez, de la colección Historia en Breve del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tanto la serie como la colección tienen por objetivo ofrecer a un público general trabajos históricos originales y de alta calidad. Por otro lado, el rigor académico de su contenido hace de él una sólida síntesis de la conformación espacial, política, demográfica, social y religiosa de la ciudad de México en su primer siglo de vida. Esa doble naturaleza es uno de los principales aportes del libro. Otro de sus grandes atributos, en vinculación con lo ya referido, es la incorporación de distintos aspectos de la vida de los moradores de la urbe en relación con el espacio. Además, ante los estudios que por mucho tiempo habían analizado de forma separada o bien la traza urbana española, o bien las parcialidades indígenas, este trabajo es una contribución a la historiografía que, recientemente, ha estudiado “las interacciones” entre ambos actores en la geografía urbana⁴.

Conformado por cinco capítulos, en el primero, los autores nos introducen al valle de México antes del contacto europeo, con sus diversas lagunas, la fauna y la materia prima de las que se beneficiaban sus habitantes. En esas páginas, hacen

3 Antonio Rubial García y Jessica Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia. México Tenochtitlán en el siglo XVI* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2023), 12.

4 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 12.

un breve recuento de las poblaciones que allí se asentaron y de los grupos dominantes hasta arribar a la hegemonía mexicana, con la ciudad islote de Tenochtitlan como centro⁵. Empero, esta urbe es solo el preámbulo de la obra, pues a continuación su interés se concentra en la que Hernán Cortés fundó en ese mismo sitio. Precisamente, en el segundo capítulo, los autores explican las acciones posteriores a la toma del islote por las huestes cortesianas en 1521. Narran cómo se empezó por evacuar a los cadáveres y sobrevivientes, se demolieron los edificios prehispánicos para, en su lugar, construir los españoles, se realizó el diseño de retícula urbana y se creó un cabildo. La nueva ciudad, así, se vertebró a partir de los escombros de la prehispánica, pero con los fundamentos jurídicos y urbanísticos de la sociedad hispánica. Consecutivamente, la población española recibió solares en la traza y tuvo preferencia por residir en el poniente y hacia las calzadas que comunicaban con tierra firme; y la indígena comenzó a reagruparse en los cuadrantes alrededor de la ciudad, en las parcialidades de Tlatelolco y Tenochtitlan, con sus autoridades y centros administrativos y de abastecimiento⁶.

Cabe subrayar que la forma en la que, desde el segundo capítulo, Antonio Rubial y Jessica Ramírez abordan a la población española y a la indígena de la ciudad es bajo la lupa de la “interdependencia” de ambas⁷. Así, demuestran que estas interactuaron para mantener el gobierno, garantizar el bastimento, propiciar el desarrollo económico y llevar a cabo las construcciones religiosas, habitacionales, de infraestructura o administración de la urbe y sus parcialidades, con los conflictos y negociaciones que eso conllevó. De tal forma, en los capítulos 2 a 5 —organizados en cortes temporales cronológicos— analizan cómo se configuró el espacio urbano a lo largo del siglo XVI con base en la actuación y la presencia de sus habitantes, indios o españoles. Al estudiar las iniciativas constructivas de distintos sujetos y grupos, podemos comprender la naturaleza de sus empeños, ya fueran para su beneficio o para el del conjunto, y su personalidad. Con ello, encontramos un análisis minucioso de lo que motivó la apertura y el trazado de calles, la realización de obras hidráulicas o la fundación de conventos y ermitas, por dar algunos ejemplos⁸.

Los cortes temporales propuestos por los autores responden a la vinculación de la presencia y la actuación de los residentes de la urbe con acontecimientos de mayor alcance, ya fueran de la ciudad, de Nueva España o de la monarquía

5 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 14-19.

6 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 20-36.

7 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 12.

8 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 12, 20-94.

hispanica. Esto es perceptible con respecto a los conquistadores, frailes y nobles indígenas. En el segundo y en el tercer capítulo exponen de qué modo, a inicios del siglo XVI, estos tuvieron un papel preponderante en la configuración del espacio al controlar los barrios, erigir edificios, monopolizar los servicios religiosos e intentar la división de las repúblicas española e indígena⁹. Sin embargo, en los capítulos 4 y 5 explican que, desde mediados de 1550, vieron perjudicados sus intereses y actividades con la llegada de nuevos actores y la implementación de políticas tributarias y religiosas incentivadas por las autoridades regias. Entonces, los frailes empezaron a competir con el clero secular y con otras corporaciones, y los encomenderos, conquistadores y nobles nativos se encontraron con una nueva elite¹⁰. Además, dichos cortes temporales permiten visibilizar a diversos grupos en ciertos años. Es el caso de las mujeres, quienes, en el ocaso del siglo —abordado en los últimos capítulos—, adquieren un lugar especial, pues a través de sus empeños y los de ciertas corporaciones y autoridades pudieron instituir varios monasterios, beaterios o recogimientos¹¹.

Gracias a *Ciudad anfibia*, comprendemos que la apropiación física que los individuos o las corporaciones realizaron de la urbe solía reflejarse en construcciones. Por ejemplo, los autores explican de qué modo los franciscanos tuvieron el control ministerial de la zona poniente, lo que es visible a través de varios edificios bajo su cuidado, que conformaban un eje desde la capilla de San Juan, al sur, pasando por la doctrina de San José de los Naturales, en el convento de San Francisco, hasta el colegio de Tlatelolco, al norte¹². También develan que, para controlar el espacio, los objetos simbólicos fueron de gran ayuda. Así lo exponen al analizar el interés del arzobispo Alonso de Montúfar por una ermita en la calzada del Tepeyac, a mediados del siglo XVI. En el templo, el prelado promovió la devoción hacia una imagen de la Virgen a la que —asientan— posiblemente le impuso la advocación de Guadalupe, recolectó sus limosnas y nombró a sus capellanes. Los autores demuestran que el proyecto de Montúfar logró frutos, pues, en los últimos años de esa centuria, el culto creció exponencialmente y el vínculo entre las autoridades episcopales y la ermita se consolidó¹³.

9 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 20-52.

10 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 53-94.

11 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 64-94.

12 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 29 y ss., 46.

13 Rubial García y Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia*, 66-67, 84-85.

Antes de finalizar, es importante resaltar un elemento de la obra: los mapas. Su alta calidad y claridad complementan la explicación que los autores brindan, por lo cual son la plasmación gráfica de los diferentes proyectos de individuos y corporaciones por apropiarse y vivir la ciudad. Con ese apoyo visual y el paso de las páginas, aprendemos los ritmos de vida de los residentes de la urbe, las calzadas y los canales por los que se transportaron, las plazas y los mercados en los que compraron sus enseres, los templos que visitaron, y sus sedes administrativas y de gobierno. Ese recorrido resuena en la memoria de los que hemos circulado por las calles de la actual Ciudad de México, ya que varios lugares conservan los nombres con los que se les conoció en el siglo XVI, por lo que nos resultan familiares. Por esa instantánea conexión con el presente, por un título tan atractivo, con un contenido riguroso y sintético, recomiendo la lectura de *Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI*.

Bibliografía

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición, estudio y notas de Guillermo Serés. Barcelona; Madrid: Círculo de Lectores; Espasa Calpe, 2015. Epub.

“Indios altivos e inquietos”: conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777

Mireya Salgado Gómez

Quito: Flacso • 2021 • ISBN 978-9978-67-562-5 • 265 pp.

DOI: 10.22380/20274688.2960



Juan Sebastián Macías

Universidad de Texas en Austin

js.macias@utexas.edu • <https://orcid.org/0009-0000-7875-445X>

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la Audiencia de Quito atravesaba un periodo convulso. Los pueblos del corregimiento indígena de Riobamba, ubicado en la sierra centro-norte, se alzaron en una rebelión que buscaba eliminar la política de numeraciones y prometía el establecimiento de un “reino indio”. Casi diez años después, en 1777, una nueva rebelión mucho más violenta estalló en el corregimiento de Otavalo, pero esta vez dirigida en contra de la expansión del sistema de obrajes y en rechazo a la presión ejercida por los hacendados sobre las tierras comunales. El más reciente libro de Mireya Salgado, *“Indios altivos e inquietos”: conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777*, emprende un estudio detallado de estas dos rebeliones locales, utilizando como ejes de análisis los lenguajes, las prácticas y las identidades políticas.

A partir de una exhaustiva investigación en archivos en Quito y Madrid, Salgado argumenta que las rebeliones de Riobamba y Otavalo fueron un esfuerzo creativo por redefinir el pacto colonial en este rincón de los Andes durante un periodo de profundas transformaciones. La destrucción de haciendas y obrajes, el saqueo de mercancías y el ataque frontal a los símbolos del poder regio se combinaron con peticiones escritas de todo tipo y apelaciones continuas a las cortes. A pesar de que ambos movimientos fueron reprimidos, la recalibración de las relaciones de poder que ocasionaron explica en gran medida por qué Quito se mantuvo al margen de los masivos movimientos populares de protesta de Tierra Firme y el Alto Perú en la década de 1780.

El libro está dividido en siete capítulos a lo largo de los cuales Salgado reconstruye la cronología de los eventos, las tensiones económicas y sociales que los hicieron posibles y los diferentes significados que se le atribuyeron por parte de las autoridades coloniales. El capítulo 1 sitúa el libro dentro de la historiografía reciente acerca de las rebeliones populares y lo pone en diálogo con campos como la etnohistoria andina, la antropología cultural y los estudios subalternos. El capítulo 2 nos introduce en el mundo de la sierra centro-norte. El corregimiento de Riobamba, compuesto por dieciocho pueblos de indios, articuló desde muy temprano en el siglo XVI las macrorregiones de la costa y la sierra, cuya principal actividad económica era la producción textil en obrajes. Otavalo, por su parte, fue un corregimiento que se incorporó tardíamente y cuyo panorama productivo estaba dominado por haciendas ganaderas y cañeras que se complementaban con pequeños obrajes. Este capítulo también presenta al lector los eventos que rodearon las rebeliones en Otavalo.

Los capítulos 3 y 4 adoptan una perspectiva macro para hacer una radiografía de las transformaciones que experimentó la región a raíz de las reformas borbónicas. El capítulo 3, por ejemplo, explora elementos claves como la reorientación económica quiteña de Potosí al sur de la Nueva Granada, la reducción de la influencia política de los criollos, los desastres naturales y la crisis de los obrajes. Siguiendo esta misma línea, el capítulo 4 analiza el fenómeno del forasterismo. La acelerada demanda de mano de obra indígena en las haciendas y en los obrajes desembocó en un fenómeno de migración interna y etnogénesis que llevó al establecimiento de la política de numeraciones y a la creación del estatus legal de “indio forastero”. Al igual que en el Alto Perú, las autoridades étnicas de la Audiencia de Quito vieron su influencia mermada durante el transcurso del siglo. Sin embargo, lo interesante del caso quiteño es que el desafío a la autoridad de los caciques vino por parte de los forasteros, que se instalaban en grandes cantidades dentro sus comunidades. Por un lado, los forasteros emplearon su nuevo estatus legal para ganar concesiones y tierras a costa de los caciques. Por otro lado, la implementación de las numeraciones terminó lesionando la ya precaria posición política de los caciques, incapaces de cumplir con las demandas económicas de la Corona. En Riobamba y Otavalo este proceso fue más pronunciado que en otros corregimientos de la sierra, lo cual explica por qué se convirtieron en epicentro de la rebelión.

Los capítulos 5 y 6 nuevamente sitúan al lector en Riobamba y Otavalo. En ellos la autora explora los diferentes sentidos que les dieron las autoridades coloniales a las rebeliones y las estrategias puestas en marcha para recomponer el

orden social. En el capítulo 5 Salgado explora las diferentes teorías que las autoridades coloniales plantearon para explicar la irrupción de las rebeliones indígenas, las cuales reflejaban las tensiones inherentes al plan reformista borbónico y el principio de aumentar los recaudos fiscales sin desbalancear el orden social. El capítulo 6 presenta una comparación entre las estrategias que la Corona adoptó para restaurar el orden moral y político. En este caso, las ejecuciones ejemplarizantes y el silenciamiento del movimiento fueron estrategias aplicadas en Otavalo, mientras que en Riobamba la mediación de los franciscanos fue clave para alcanzar un nuevo *statu quo*.

El capítulo final es quizás el más interesante. En él la autora analiza el rol que ocuparon la Iglesia y la religiosidad católica en las identidades políticas de los rebeldes. Salgado argumenta que la mayor diferencia entre los insurgentes de Riobamba y Otavalo era justamente su proximidad (o distancia) con estos significantes religiosos. En Riobamba, que se encontraba en la esfera de influencia de los franciscanos, se adoptaron símbolos sincréticos como la Virgen de Cicalpa para denunciar los abusos de las autoridades y vecinos. En cambio, en Otavalo los rebeldes adoptaron una posición abiertamente anticristiana. Esta distancia se vio reflejada también en la composición demográfica de ambos movimientos. Mientras que en Riobamba se formó una coalición que incluía mestizos y forasteros, en Otavalo el movimiento estuvo compuesto casi en su totalidad por trabajadores indígenas de los obrajes y haciendas circundantes.

Un gran logro de *Indios altivos e inquietos* es que hace una sugestiva reflexión metodológica acerca del papel del poder en la construcción de narrativas históricas. El libro muestra que los procesos judiciales de Riobamba y Otavalo son en realidad textos performáticos en los cuales las autoridades coloniales crearon narrativas específicas acerca de la sublevación. La autora nos muestra cómo corregidores y alcaldes emplearon un vocabulario profundamente arraigado en la cultura política de la época como marco de referencia para entender las acciones de los rebeldes. En este sentido, en las sumarias judiciales es recurrente la caracterización de los “indios” como “miserables”, incapaces de movilizarse políticamente por decisión propia. En últimas, nos dice Salgado, estos discursos influyeron profundamente en la forma en la cual los historiadores se han aproximado al estudio de estas rebeliones y representan un desafío a la hora de desentrañar las perspectivas de los subalternos.

De la misma forma, la obra de Salgado está llena de detalles interesantes que nos sumergen en los discursos y los repertorios de protesta de los rebeldes, interrogándose constantemente por su dimensión simbólica. Arengas, reuniones en

las plazas y distintas formas de violencia ritual son analizadas de forma exhaustiva y situadas en el contexto de la política local de Riobamba y Otavalo. Sin embargo, hay aspectos en los cuales la autora no profundiza lo suficiente. Por ejemplo, durante los alborotos en Riobamba, las mujeres asumieron el liderazgo de la protesta en contra de la numeración resaltando su rol como madres. En otras ocasiones, los rebeldes utilizaban el término “mestizo” como insulto y hacían explícito su deseo de eliminar a todos los “blancos” peninsulares. Si bien la autora hace algunas interpretaciones de estos eventos, el libro no ofrece una discusión más amplia del significado de estas tensiones en el contexto local o de las visiones que los rebeldes articularon sobre las jerarquías raciales y de género en las cuales descansaba el orden colonial.

Lejos de cerrar el debate sobre las sublevaciones populares en los Andes, el libro de Mireya Salgado abre nuevas preguntas acerca de la multiplicidad de discursos y prácticas políticas que emergieron en este contexto, y sus similitudes y diferencias con los ampliamente estudiados movimientos milenaristas de Túpac Amaru y Túpac Katari en el Alto Perú¹. Este libro, bellamente escrito y de gran rigor metodológico, nos brinda una comprensión más sofisticada de los mundos sociales y políticos de la sierra centro-norte de Quito durante la segunda mitad del siglo XVIII. Además, nos ofrece nuevas luces sobre la emergencia paulatina de una cultura política del disenso en el Imperio español. En este sentido, recomiendo ampliamente el libro de Salgado, que debe leerse en paralelo con las más recientes obras de Martín Bowen, Sergio Serulnikov, Elizabeth Penry, Cristina Soriano y Sinclair Thomson².

-
- 1 Para un examen detallado de la crisis del cacicazgo en el sur andino, véase Sinclair Thomson, *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2002); Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes* (Durham: Duke University Press, 2003).
 - 2 Martín Bowen, *The Age of Dissent. Revolution and the Power of Communication in Chile, 1780-1833* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2023); Sergio Serulnikov, *El poder del disenso. Cultura política urbana y crisis del Gobierno español. Chuquisaca, 1777-1809* (Buenos Aires: Prometeo, 2022); Thomson, *We Alone Will Rule*; Cristina Soriano, *Tides of Revolution. Information, Insurgencies, and the Crisis of Colonial Rule in Venezuela* (Albuquerque: The University of New Mexico Press, 2018); Elizabeth Penry, *The People Are King. The Making of an Indigenous Andean Politics* (Nueva York: Oxford University Press, 2019).

Bibliografía

- Bowen, Martín.** *The Age of Dissent. Revolution and the Power of Communication in Chile, 1780-1833.* Albuquerque: The University of New Mexico Press, 2023.
- Penry, Elizabeth.** *The People Are King. The Making of an Indigenous Andean Politics.* Nueva York: Oxford University Press, 2019.
- Serulnikov, Sergio.** *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes.* Durham: Duke University Press, 2003.
- Serulnikov, Sergio.** *Revolution in the Andes: The Age of Tupac Amaru.* Durham: Duke University Press, 2013.
- Serulnikov, Sergio.** *El poder del disenso. Cultura política urbana y crisis del Gobierno español. Chuquisaca, 1777-1809.* Buenos Aires: Prometeo, 2022.
- Soriano, Cristina.** *Tides of Revolution. Information, Insurgencies, and the Crisis of Colonial Rule in Venezuela.* Albuquerque: The University of New Mexico Press, 2018.
- Thomson, Sinclair.** *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency.* Madison: The University of Wisconsin Press, 2002.

Normas para el envío de manuscritos

La revista *Fronteras de la Historia* recibe contribuciones inéditas en el área de historia colonial, cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la disciplina. Deben ser trabajos originales, producto de investigaciones y contribuciones significativas a la historia colonial latinoamericana. También se incluyen reseñas de libros publicados recientemente que traten sobre temas relacionados con la especialidad de la revista. Los textos sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, a espacio sencillo, tamaño carta, con márgenes de 3 cm. Se debe enviar una versión del texto en formato de Word para Windows. Se reciben las contribuciones por medio del gestor editorial OJS de la revista (<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh>, en la pestaña “Enviar un artículo”). Los artículos tendrán una extensión máxima de 55 000 caracteres con espacios (20 a 25 páginas), incluyendo las notas a pie de página y la bibliografía al final del texto. Se debe agregar al comienzo un resumen en español y en inglés de una extensión máxima de 800 caracteres con espacios (10 líneas). Las reseñas tendrán una extensión aproximada de 12 000 caracteres (4 páginas). En una hoja aparte se pondrán los siguientes datos: título del artículo o la reseña, nombre del autor, afiliación institucional, orcid y un currículum abreviado (máximo de 5 líneas). Si se incluyen mapas, ilustraciones o cualquier tipo de gráfico explicativo dentro del documento, se debe enviar una copia digital en formato JPG o TIFF, con una resolución mínima de 300 DPI (píxeles por pulgada) y tamaño mínimo de 17 x 24 cm o 1 200 x 750 píxeles. Las imágenes deben ser nítidas y, si son fotografías, deben estar enfocadas. Cuando una imagen requiera ser escaneada, esto debe hacerse en un escáner profesional. Hay que indicar con claridad la fuente de donde proviene. Los derechos de reproducción de dichas imágenes, gráficas y mapas tienen que ser gestionados por el autor. Si el texto contiene gráficas o tablas, estas deben ser enviadas aparte en un archivo de Excel y hay que indicar la fuente de los datos.

Fronteras de la Historia sigue las normas de citación del *Chicago Manual of Style*, estilo notas y bibliografía, en su edición actualizada. Los autores deberán tenerlas en cuenta.

La revista es una publicación semestral. El primer fascículo del año comprende el periodo entre enero y junio, y se publica el 1.º de enero. El segundo fascículo corresponde al periodo entre julio y diciembre, y se publica el 1.º de julio. La convocatoria para artículos de la sección general permanece abierta todo el año y cada número de la revista cuenta con esa sección. La sección especial (nombrada como dossier) se publica en enero de cada año y para esta se reciben artículos hasta el último día del mes de febrero del año inmediatamente anterior a la publicación. A partir del número 26-2, la revista solo se publica de manera digital.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a evaluadores anónimos, ajenos al comité editorial, quienes determinarán si el artículo cumple con los requisitos para ser publicado en la revista. El resultado de este dictamen será informado oportunamente a los autores. El texto puede ser aceptado sin modificaciones, aceptado condicionado a una serie de cambios o rechazado. En caso de que el manuscrito sea aceptado con algunos cambios, las observaciones de los evaluadores deberán ser atendidas por el autor, quien tendrá que hacer las modificaciones necesarias en el plazo que le será indicado por el comité editorial. Durante el proceso de edición, de ser necesario, los autores serán contactados por el grupo editorial para aclarar dudas y rectificar datos.

Los artículos enviados a la revista no deben ser postulados para publicación simultánea en otros medios. El envío de los manuscritos implica la aceptación de las normas por parte de los autores. Para cualquier información adicional, se puede consultar nuestra página web: revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/index.

Revista Fronteras de la Historia

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Calle 12 # 2-41, teléfono (57-1) 4440544 ext. 1119-1120

Bogotá, Colombia

Correo electrónico: RFH@icanh.gov.co

Página web: revistas.icanh.gov.co/index.php/fh

Síguenos en redes sociales:

Facebook: FronterasDeLaHistoria

X: FrontHistoria

Academia: <https://icanh.academia.edu/RevistaFronterasdeLaHistoria>



*Fronteras de la Historia. Revista de Historia Colonial
Latinoamericana* es un publicación del Instituto Colombiano
de Antropología e Historia,
Bogotá, Colombia.

**¡VIVA EL REY!: LA FIESTA Y EL EJERCICIO DEL PODER
EN LA HISPANOAMÉRICA COLONIAL**

Artículos

Sección especial

“De la Majestad son copias los virreyes”. Armendáriz, *alter ego* del rey en la cultura visual virreinal - **JOSÉ JAVIER AZANZA LÓPEZ** • Los cabildos municipales y la fiesta regia en la monarquía española: sociabilidad y ornato (siglo XVIII) - **INMACULADA RODRÍGUEZ MOYA** • “Según la posibilidad de los naturales hagan las debidas demostraciones de gracias y regocijos”. Celebraciones en pueblos y aldeas con motivo de la jura del príncipe Luis Fernando (Filipinas, 1712) - **Y. ALEXANDER NARVÁEZ** • Preparar la fiesta: logística y gestión material en las juras y en las exequias reales en el Nuevo Reino de Granada (siglo XVIII) - **JULIAN ANDREI VELASCO PEDRAZA** • Fiesta y poder en Nueva España: la reforma festiva de 1789 - **ANTONIO DE JESÚS ENRÍQUEZ SÁNCHEZ** • Luto, fiesta primera: cambios socioculturales de las celebraciones funerarias en Chiapas entre los siglos XVI y XIX - **LUZ DEL ROCÍO BERMÚDEZ HERNÁNDEZ** • La entrada episcopal en la Puebla de los Ángeles, 1640-1774 - **SERGIO ROSAS SALAS** • Procesiones festivas de la Compañía de Jesús en Tunja, Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII - **ABEL FERNANDO MARTÍNEZ-MARTÍN Y ANDRÉS RICARDO OTÁLORA-CASCANTE** • ¿Por quién redoblan las campanas? Fiesta y tragedia: las campanas y su papel simbólico en los conflictos de independencia en España y América (1808-1825) - **JUSTO CUÑO BONITO** • Festejos por la Tregua de Niza en la Nueva España: *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén* (1539) - **BEATRIZ ARACIL VARÓN** • Ceremonias religiosas y políticas: las visitas y entradas regias de Isabel la Católica en la comedia con referencias indianas *Todo es dar en una cosa*, de Tirso de Molina - **ANA ZÚÑIGA LACRUZ**

Sección general

En el umbral de la “muy cruda guerra”: resistencia indígena en las cartas de la conquista de Chile (1545-1552) - **ERIC FRANCISCO SALAZAR LISBOA** • Gobierno y disciplina en las parroquias del arzobispado de México después del Tercer Concilio Mexicano (1585-1630) - **RODOLFO AGUIRRE** • Del entusiasmo a la desilusión: parcialidades indígenas y soberanía colectiva en la Ciudad de México a través de los escritos de tres intelectuales indígenas, 1812-1827 - **ARGELIA SEGOVIA LIGA** • El clero bogotano y las autoridades estatales en la transición del Virreinato de la Nueva Granada a la República de Colombia (1817-1827) - **FRANCESCO FERRARI Y DIANA CONSTANZA NOSSA-RAMOS**