

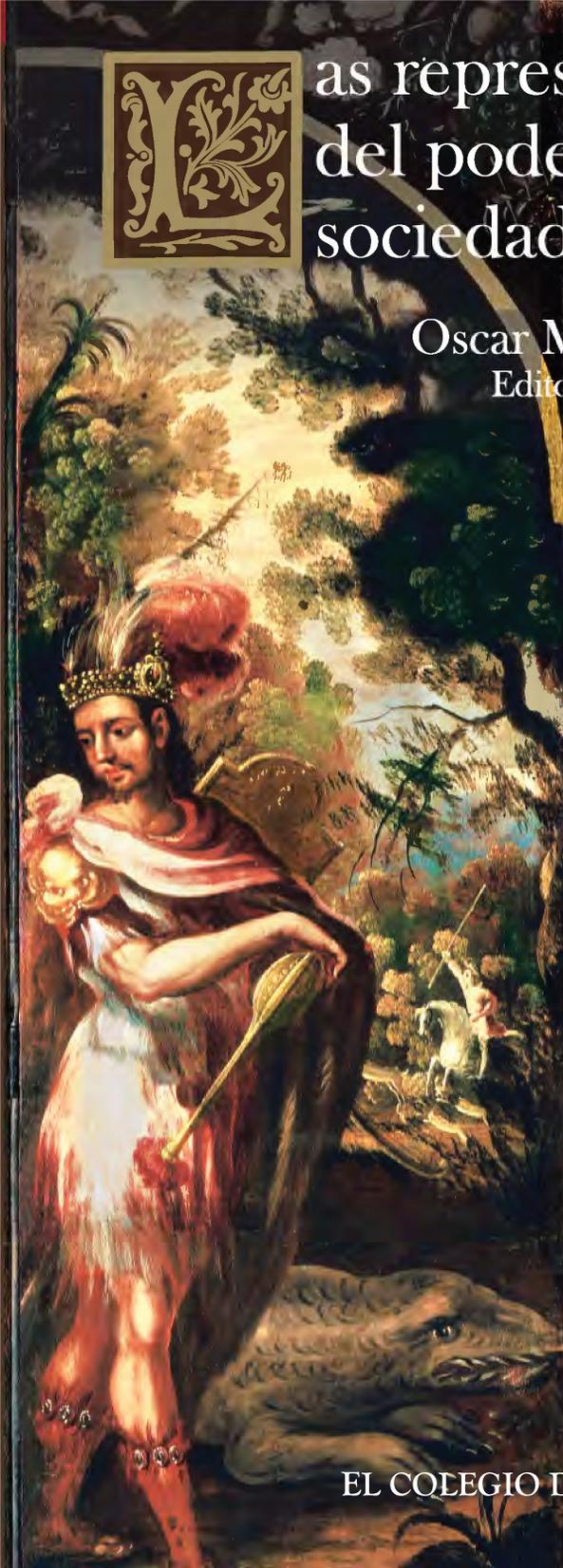


Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas

Oscar Mazín
Editor

Guilhem Olivier
Danièle Dehouve
Yan Thomas
Gabriel Martínez-Gros
Adeline Rucquoi
Jérôme Baschet
Jean-Frédéric Schaub
Alejandra Osorio
Solange Alberro
Alejandro Cañeque
Rebeca Kraselsky
Óscar Mazín
Bernardo García Martínez
Jean-Paul Zúñiga
Nelly Sigaut
Anne Staples

EL COLEGIO DE MÉXICO



LAS REPRESENTACIONES DEL PODER
EN LAS SOCIEDADES HISPÁNICAS

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

LAS REPRESENTACIONES DEL PODER
EN LAS SOCIEDADES HISPÁNICAS

Óscar Mazín

Editor



EL COLEGIO DE MÉXICO

303.3072

R42592

Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas / Óscar Mazín,
editor. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de
Estudios Históricos, 2012.

480 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-321-5

1. Poder (Ciencias sociales) — Mesoamérica — Historia. 2. Poder
(Ciencias sociales) — Historia. 3. Poder (Ciencias sociales) — Europa —
Historia. 4. Poder (Ciencias sociales) — América — Historia — Colonia,
1540-1810. I. Mazín, Óscar, ed.

Primera edición, 2012

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D.F.

www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-321-5

Impreso en México

INDICE

Introducción	9
------------------------	---

I MESOAMÉRICA AL FINAL DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

<i>Guilhem Olivier</i> , “Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”	25
<i>Danièle Dehouve</i> , “Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano”	51

II EL OCCIDENTE MEDIEVAL

<i>Yan Thomas</i> , “La invención de la persona moral en la Edad Media: comentarios sobre el caso de la comunidad desaparecida”	83
<i>Gabriel Martínez-Gros</i> , “Arraigo local e identidad imperial en al-Andalus”	123
<i>Adeline Rucquoi</i> , “ <i>cuius rex, eius religio</i> : ley y religión en la España medieval	133
<i>Jérôme Baschet</i> , “Poder de Dios y poder de la Iglesia en las representaciones medievales (siglos XIII-XV)”	175

III LOS SIGLOS XVI A XVIII

<i>Jean-Frédéric Schaub</i> , “la Monarquía hispánica: ideas para un planteamiento comparativo”	211
<i>Alejandra Osorio</i> , “El rey en Lima, simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete”	229

<i>Solange Alberro</i> , “Reyes y monarquía en las fiestas virreinales de la Nueva España y del Perú”	275
<i>Alejandro Cañeque</i> , “El poder transfigurado. El virrey como la ‘viva imagen del rey’ en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”	301
<i>Rebeca Kraselsky</i> , “Una galería pictórica del poder: los virreyes de la Nueva España”	337
<i>Óscar Mazín</i> , “Representaciones del poder episcopal en Nueva España (siglo XVII y primera mitad del XVIII)”	373
<i>Bernardo García Martínez</i> , “Representaciones del poder en los pueblos de indios del centro de México en la época colonial. Notas para una revisión conceptual (primera parte)”	403
<i>Jean-Paul Zúñiga</i> , “Figuras del poder. Presentación y representación en la América hispana: de la identificación étnica como símbolo del poder (siglos XVII-XVIII)”	415
<i>Nelly Sigaut</i> , “Los cultos marianos locales en Hispanoamérica”	437

IV EL SIGLO XIX MEXICANO

<i>Anne Staples</i> , “El temor a Dios y al poder del Estado: diez lecciones bien aprendidas de la niñez mexicana decimonónica”	461
---	-----

INTRODUCCIÓN

En los últimos veinte años los estudios acerca del poder han dado lugar a una renovación de las ciencias sociales y las humanidades. Pensar el poder ha supuesto para juristas, filósofos, antropólogos, sociólogos, y desde luego historiadores, elaborar nuevas categorías o herramientas de análisis. Los nuevos enfoques de la historia del derecho nos dicen que durante el llamado “Antiguo régimen”, el poder nunca despejó una esfera pública distinta de una sociedad constituida por cuerpos, sino que se ejerció mediante una organización reticular fundida en todo el orden social.¹ Es decir, que el poder se halló siempre disperso y que la jurisdicción del rey concurrió con las de otras instancias de autoridad. Los nuevos enfoques han sido determinantes para superar la tendencia a proyectar la lógica estatalista simple respecto del estudio de las formas políticas. Ahora podemos aproximarnos a éstas desde su propia legitimidad (más o menos definida) y su propia construcción jurídica, política y cultural. En otro ejemplo, la dicotomía Estado-Iglesia a la que estamos tan habituados y que proyectamos sin reservas sobre el pasado remoto, nos ha impedido reflexionar sobre el carácter esencialmente coextensivo de la segunda o, mejor dicho, sobre la situación de los cuerpos eclesiásticos en la sociedad; pero también sobre el hecho de haber sido la potestad espiritual, y no sólo la temporal o secular, que hoy llamamos “civil”, parte sustantiva del poder. Por lo demás la dualidad de potestades, es decir, la secular-profana y la religiosa-eclesiástica, tampoco se limitaba a la esfera de la Corona.

Sin éstos y otros elementos heurísticos se dificulta sobremanera traducir los presupuestos de lo que hoy entendemos por historia “política” a los términos de la época que intentamos caracterizar. Así, para los siglos XVI a XVIII los estudiosos del derecho y la sociedad han construido una visión compleja de esta última según la cual la instancia guberna-

¹ HESPAÑA, “*Dignitas numquam moritur*”, pp. 445-455.

mental es sólo central cuando coincide con la cúspide del aparato jurídico. En cambio, ella se vuelve marginal, aunque no menos presente, en la medida que se aleja de los órganos de toma de decisiones.²

Pero el poder, lo enseñó Michel Foucault desde finales de la década de 1970, también ha de ser analizado como algo que circula o más bien como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejerce, a través de una organización reticular que se funde en el orden social, donde existen redes y donde circulan no sólo los individuos, sino los escritos.³ Gracias, pues, a estas y otras aportaciones, podemos entender hoy que la relación entre la corte del rey de España y los virreinos de las Indias occidentales, la actual Hispanoamérica, no estuvo nunca organizada como una cadena de transmisión simple y directa de órdenes, sino como un engranaje de jurisdicciones interconectadas y a veces contradictorias que pugó por establecer equilibrios siempre precarios.

A la luz de esta renovación, una quincena de colegas, la mayoría historiadores, reflexiona aquí acerca del poder. Pero también sobre la manera como se lo ha representado en diversas sociedades, ya sea peninsulares ibéricas o americanas. El conjunto brinda elementos de análisis de gran valor para la historia y las ciencias sociales. Los autores proceden de diversos centros académicos, tanto europeos como hispanoamericanos. Dos participaciones se refieren a Mesoamérica al final de la época prehispánica; cuatro al Occidente medieval; nueve a los siglos XVI a XVIII tanto en la península Ibérica como en las posesiones españolas del Nuevo Mundo; un artículo está dedicado al siglo XIX mexicano.

Es difícilmente sostenible que la primera Nueva España haya permanecido ajena a la sacralidad y al ceremonialismo mesoamericano. Abre el volumen Guilhem Olivier con un texto que se pregunta por la metamorfosis de índole divinizadora que se operaba en el nuevo tlatoani mexica durante su proceso de entronización. El autor enumera las ocasiones en que aquél aparecía como representante o sustituto de las deidades; Olivier analiza en seguida los ritos de entronización mediante los cuales el futuro soberano se identificaba con varios dioses en un recorrido ritual que expresaba, con diversos matices, su muerte, su sacrificio y su renacimiento como *tlatoani*.

² SCHAUB, *Le Portugal au temps du comte-duc d'Olivares*.

³ FOUCAULT, *Microfísica*.

Con una mirada antropológica, Danièle Dehouve muestra cómo el poder de los soberanos mesoamericanos asumió dos papeles opuestos y complementarios: uno, garante de la prosperidad colectiva; el otro, responsable de las desgracias públicas. Echando mano de los mitos y de la guerra, la autora analiza la entronización en sus ritos de expiación vicimaria y autosacrificial. Una vez entronizado, el rey asumía el rostro del dios sol, pero asumía igualmente otro rostro asimilado al del “chivo expiatorio”, el cual le hacía cargar con ciertas culpas para expiarlas en nombre del grupo. El soberano podía ser una víctima potencial a causa de una penitencia mal llevada, en cuyo caso debía ceder el lugar a un sujeto más competente o bien atenerse a un castigo consecuente. Dehouve examina esta ambivalencia real en Mesoamérica y en algunas sociedades sagradas africanas.

La Edad Media, en particular la ibérica, presenta continuidades insospechadas tanto en Mesoamérica como en los Andes, es decir, en los núcleos más antiguos de la futura Hispanoamérica. Sus acontecimientos, sus ritmos y su impacto sobre las sociedades autóctonas dejaron de ser peninsulares y esperan a ser desentrañados y caracterizados por el investigador. En la tónica de la renovación de la historia del derecho, pero también del medievalismo más vigente, Yan Thomas nos brinda sus reflexiones póstumas acerca de la aparición de la persona moral o jurídica. Nos entrega, de hecho, una herramienta de trabajo para abordar la historia de los cuerpos colegiados, una de las entidades de mayor importancia del orden social de los siglos denominados de “Antiguo Régimen”.

En el derecho romano, nos explica Thomas, no existió la persona moral. Sólo se dio la pluralidad considerada como tal. Consecuentemente, la ciudad o *civitas*, nunca estuvo considerada como cuerpo o sujeto en sí al firmar un contrato o al ser parte de un pleito. Con apoyo en una serie de textos, sobre todo de derecho romano, Thomas enseña que fue la glosa medieval, a finales del siglo XII, la que elaboró la noción de ficción jurídica o *factio iuris*. La técnica de la representación que supone dicha elaboración está, pues, basada en la ficción y amplía la esfera de acción de los sujetos, sean personas privadas o públicas. En el siglo XIII se inició la personificación de las colectividades. A partir de la idea abstracta del nombre de derecho o *nomen iuris*, los juristas medievales transformaron la colectividad en una persona representada. La llamaron *persona ficta*, *persona representa* y *persona imaginaria*. Así, una

persona se transforma en moral siempre y cuando esté representada. La teoría se desarrolló finalmente durante los siglos XIV y XV. Fueron sus principales exponentes Guillermo de Ockham, Bartolo de Sasoferrato y Nicolás Tudeschis, el panormitano.

Gabriel Martínez Gross da cuenta de las dificultades historiográficas que hoy enfrentamos para justipreciar el pasado y la herencia de al-Andalus, la España musulmana, entidad sujeta a un proceso de elaboración identitaria centrado en la noción de arraigo al territorio. Tanto los ataques por parte de beréberes del norte de África como la caída de la dinastía Omeya en el Oriente Medio y la presencia de un vástago tránsfuga de ella en Occidente, explican el aislamiento geográfico de al-Andalus, así como el establecimiento del emirato y califato ibérico. Explican, consecuentemente, la necesidad experimentada por los Omeyas de Córdoba de construir un mito de fundación que hizo de la tierra su fuente principal de inspiración y de la península ibérica un amparo, una isla de refugio, una Nueva Siria.

Rara vez vemos atrás de la serie de bulas que entre 1493 y 1508 constituyeron el patronato de los Reyes Católicos sobre el Nuevo Mundo, momento inicial de la empresa hispana en este último. Hemos convertido esa especie de “delegación de soberanía” por parte del papado en un verdadero “ídolo del origen” que nos impide asumir la continuidad de la doble potestad del rey. Ésta es sólo apreciable en la larga duración. Adeline Rucquoi la pone aquí de relieve partiendo de los episodios del reinado de los Reyes Católicos en que las divergencias entre el poder real y el pontificio fueron manifiestas: la instauración de la Inquisición, la expulsión de los judíos y la reforma del clero de Castilla. La autora está convencida de la continuidad del concepto de poder en materia religiosa y eclesíástica heredado de la Antigüedad tardía por los soberanos hispánicos. Sigue de manera retrospectiva los momentos articuladores de la tradición romana que reuniera en la figura del *princeps* el carácter imperial, secular o profano, y el sacerdotal. El artículo explica las relaciones que mantuvieron en España los reyes con el cristianismo, la religión “oficial” —que no única— de sus reinos. También analiza los efectos del reforzamiento del poder del papado en los reinos hispánicos a partir de la reforma gregoriana (finales del siglo XI) y mediante las diversas polémicas entre canonistas y teólogos hasta finales del XV. No obstante, las teorías acerca de la potestad plena de los papas no parecen haber influido en la práctica de los reyes hispánicos. Es decir, que

la herencia teodosiana de la Antigüedad tardía no pudo ser erradicada por Roma y los reyes de Castilla, de Aragón, de Navarra o de Portugal siguieron considerándose vicarios de Dios en la tierra, únicos responsables de la fe de su pueblo y autoridad suprema de cualquier ley. Es decir, que el poder del papa era puramente espiritual, pertenecía al campo de la teología y del dogma, en ningún caso se extendía por encima del poder real y ni siquiera se ejercía sobre la institución eclesiástica.

El texto de Jérôme Baschet se inserta en el contexto del poder de Dios y de sus relaciones, de diversa índole (de procedencia, correspondencia y representación), con el poder de la Iglesia en el Occidente medieval. Se centra en el problema de la representación del poder divino por parte del poder eclesial mediante las imágenes, que en la Edad Media no son sólo representaciones, sino también presencia, de ahí que se hable del “poder de las imágenes”. El autor concatena varios temas figurativos con el fin de considerar varios aspectos del problema, en particular la doble presencia (masculina y femenina) del poder eclesial: el Juicio Final, asimilable a la potestad de juzgar, de impartir la justicia, que aquí se ilustra mediante el juicio pontifical; la Iglesia como Madre, identificable con la Virgen María hasta el momento en que se fijó una correspondencia estrecha entre ambas figuras. De hecho el culto mariano, que se impuso de manera mucho más acentuada a partir del siglo XII, constituyó una forma de exaltación de la Iglesia y en particular del poder sacerdotal y del papado.

El derrumbe de entidades, de sistemas políticos multinacionales y el fraccionamiento de soberanías a escala mundial han sido fenómenos característicos desde finales de la década de 1980. Ellos han estimulado la mirada a las monarquías compuestas, entidades políticas del pasado que asumieron exitosamente el reto de la multiculturalidad. Tales asertos llevan a Jean Frédéric Schaub a sostener que la comparación en historia es hoy tan imprescindible como el experimento en las ciencias exactas. El autor asume que las Monarquías compuestas, como España y Portugal, tuvieron un carácter no estatal, consecuentemente antitético respecto de las ideas acerca del equilibrio entre potencias; es decir, que no fueron la fragua de un sistema internacional de relaciones entre estados individualizados, sino su contrario. Ve, por lo tanto, en ellas, una serie de cualidades heurísticas que facilitan la empresa comparativa: ofrecen una alternativa a la tiranía de la identidad nacional; aminoran la tendencia a imponer la unidad cultural y lingüística; evitan

el abuso anacrónico de querer ver por doquier un secularismo precoz. Schaub considera al imperio turco otomano, pero sobre todo al británico, casos paradigmáticos susceptibles de una comparación sistemática con la Monarquías ibéricas.

En razón de su escala planetaria y de las distancias enormes respecto de la corte del rey, el poder del monarca debió ser “naturalizado” en cada una de sus posesiones ultramarinas. Alejandra Osorio estudia uno de los aspectos de dicho fenómeno para la corte virreinal de Lima, a saber, el del cuerpo tanto político como material del rey en el siglo xvii. Nada sino el ritual, la ceremonia, fue capaz de hacer presente al rey, de manera tal que su representación visual adquiriese rasgos de verosimilitud, de una concreción imaginaria análoga a la presencia de Dios, que podía ver sin ser visto. Pero además, en una Monarquía india en que las ciudades tuvieron una posición sumamente preeminente, las ceremonias de simulacro del rey (la jura, o las exequias) constituyeron un capital simbólico que contribuyó, según la autora, a consolidar la preeminencia y centralidad de Lima en el virreinato meridional. La magnificencia ritual de las ciudades solía traducirse en términos de riqueza, de capital simbólico y de posibilidades de obtener patrocinio por parte de la corte del rey. La autora ahonda en el papel del fasto y del lujo como elementos de una cultura de las apariencias como soporte del orden social.

Solange Alberro inicia su texto resumiendo la función social de la realeza en las monarquías occidentales actuales, con el fin de poder distanciarlas de las de los siglos xvi a xviii y así alcanzar una comprensión más ajustada de éstas. Los reyes de hoy son profesionales de la representación, aun cuando los ciudadanos no dejan de imaginarlos según un pasado mítico. Es la fiesta virreinal el tema de que se ocupa la autora, misma en la que sobresale la referencia casi permanente a la institución monárquica, lo mismo que figuras de los reyes en las procesiones; algunos monarcas, míticos, otros “verdaderos” y hasta más abstractos que remiten a soberanos extranjeros o de tierras desconocidas. El texto está organizado según esta tipología. Es de notar la presencia, sumamente temprana, de representaciones de los soberanos prehispánicos de tiempos de la conquista tanto en México como en el virreinato andino. También es digno de mención el hecho de haber entrado en las representaciones procesionales no sólo las personas reales, sino las ciudades y territorios que habían contribuido a la formación de los reinos de dis-

tintas monarquías, incluso de la Antigüedad, así como alegorías de “las cuatro partes del mundo”. Por su parte, la Monarquía española buscaba ser percibida como integrada al cosmos y formando la parte preeminente del orden universal. Las representaciones de la misma monarquía se ufanaron en exaltar el arraigo profundo de ella en la Antigüedad grecorromana, es decir en la Europa mediterránea como centro del mundo.

Fincado en textos de preceptiva y doctrina que describen sus funciones, Alejandro Cañeque caracteriza la figura y el poder del virrey en la Monarquía española como “la viva imagen del rey”. La asocia con la imagen de la república secular como cuerpo místico encabezado por el lugarteniente de la persona real; pero también con uno de los rasgos más señeros del ritual en aquellos siglos: hacer presente aquello mismo que se representaba. Así, el cuerpo del virrey, expuesto públicamente con magnificencia, constituía, según el autor, una declaración visual del poder regio. Sin embargo, y con grado diferente, toda autoridad delegada en la Monarquía española reproducía un poder superior que en última instancia era el divino. La ceremonia y el ritual construían, pues, cada día, el poder del virrey; en este caso el de Nueva España, cuyo trayecto desde el puerto de Veracruz a la capital era una peregrinación ritual y alegórica de toma de posesión del reino. Ningún símbolo del poder regio y divino fue mayor que el palio, cuyo uso suscitara una serie de debates en la corte de Madrid hasta alcanzar una solución salomónica de la que también da cuenta aquí el autor. En las Indias la asimilación simbólica ritual del virrey con el soberano tan distante es considerada, pues, una de las claves de explicación acerca de la duración en ellas del dominio monárquico hispano. Cañeque sostiene que los virreyes llegaron incluso a imitar algunos de los gestos de la realeza en relación con la hostia consagrada, dada la asociación estrecha de la casa de Habsburgo con ella. Concluye que la lejanía extrema del rey, aprovechada para exaltar la majestad, coexistió de manera armónica con la presencia ritual pero concreta del lugarteniente real.

Rebeca Kraselski, por su parte, inicia su texto sugiriendo que las imágenes no siempre reproducen de manera unívoca los procesos de la historia. Refiere tres casos en que el retrato del virrey de México fue objeto de escarnio, de oprobio. Como testimonio del pasado, el retrato puede asumir un carácter sustitutivo, evocador e ilustrativo. A partir de los elementos constitutivos de ese género pictórico, este trabajo aborda las dos series de los virreyes de Nueva España que han llegado has-

ta nosotros: la del Castillo de Chapultepec y la del Ayuntamiento de la ciudad de México. La autora se atiene aquí a los retratos correspondientes a los siglos XVI y XVII. Como forma particular de representación plástica del virrey, Kraselski considera necesario poner el retrato en contacto con otras formas y géneros tales como los arcos de triunfo, ya que la función y el entorno para el cual las imágenes se producían es determinante; no todas tuvieron por fin la adulación y algunas hicieron una crítica del gobierno. Mientras que los arcos de triunfo, dispuestos para espacios públicos, parangonaron a los virreyes con deidades de la Antigüedad clásica, los retratos, concebidos para espacios cerrados y oficiales, hicieron de ellos funcionarios de la Monarquía carentes de los atributos del rey. En este último caso, la fuerza de su presencia pictórica se halló vinculada con el conjunto o galería de retratos. El aspecto formal de éstos es tan importante, que las descripciones del atuendo virreinal hechas con motivo de ocasiones de distinta índole, no permiten ningún tipo de asimilación con aquéllos. La presencia de escudos nobiliarios en la parte superior y de cartelas en la inferior de los retratos, que consta desde el siglo XVI, corrobora el esquema visual de un conjunto coherente y seriado. La autora asienta que no es posible, a partir de una imagen del virrey, dar una explicación única de los límites y capacidades de su poder. Por lo tanto, resulta necesario considerar las condiciones de producción de las imágenes, así como las condiciones históricas del territorio, amén de entrecruzamientos con las demás sedes virreinales de la Monarquía española.

Si los autores precedentes se ocupan del poder del virrey, el que esto escribe aborda en seguida la figura de los obispos de Nueva España y en particular la del arzobispo de México. Se trata de una autoridad de alguna manera antitética respecto de aquél, dado que reivindicaba la potestad del soberano en lo espiritual. La relación entre ambos dignatarios estuvo marcada por frecuentes roces y conflictos, pues el virrey debía velar por el patronato eclesiástico de la Corona en sus posesiones del Nuevo Mundo; pero las asperezas también derivaron del mayor arraigo local de los obispos y de su identificación con los grupos criollos rectores. El texto se halla organizado en dos secciones: la que caracteriza el perfil de los prelados, su influjo y las áreas de su actividad de acuerdo con el tratamiento que la historiografía ha dado a los momentos de enfrentamiento entre el arzobispo de México y el virrey; y aquella que da cuenta del repertorio de recursos simbólicos de que los arzobispos

echaron mano para manifestar su poder: la procesión pública, el uso del palio, la fuerza militar y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México.

Dada la ignorancia, deformación o uso irreflexivo persistentes acerca de los pueblos de indios, Bernardo García Martínez inicia su estudio de las representaciones del poder en ellos precisando su definición, misma que no puede prescindir de su evolución histórica. Se trata de entidades corporativas de naturaleza política y territorial muy diversas en tamaño y complejidad, fincadas en modelos prehispánicos aun cuando experimentaron cambios determinantes durante el llamado periodo colonial temprano. En los pueblos convergían organizaciones de índole diversa: de parentesco, ocupación o vecinales; pero también jerarquías, diferenciación social, bases jurídicas y tradiciones históricas. De éstas derivaba el principio de su autoridad y su legitimidad, mismas que se hallaron fincadas en el linaje, así como en sus figuras heroicas. Las voces nahuas *tlatoahni* (personaje que encabezaba un linaje gobernante) y *altepetl* (equivalente en lo esencial a “estado”) fueron traducidas por los conquistadores españoles como “señor natural” y como “pueblo”. Para el autor, lo más llamativo de la evolución de esas entidades es la continuidad entre el periodo prehispánico y la Nueva España primitiva en lo tocante a identidad y legitimidad. Así, en cada pueblo o principado pudo mantenerse una representación legítima y reconocible del poder. Las formas de asociación entre varios de ellos, como la Triple Alianza, llegaron generalmente a imponer un dominio sobre todo tributario. Sin embargo, en la antigua Mesoamérica nunca integraron un sistema imperial compacto. La sola excepción de una construcción política mayor parece haber sido la del Michoacán de los tarascos.

Ni la inserción de las encomiendas, ni la de las doctrinas, es decir de las principales instituciones españolas, implicó una desestructuración de los pueblos y sus sistemas de gobierno. Se dio más bien lugar a formas alternativas de cohesión entre ellos, como la del santo patrono, que contribuyeron a reforzar las identidades preexistentes. Supuesta, pues, la continuidad, el autor caracteriza el dominio español sobre más de un millar de pueblos como “indirecto”, de acuerdo con un concepto acuñado por los ingleses en la India (*Indirect rule*), pero cuya realidad había tenido lugar, de hecho, según García Martínez, dos siglos antes en la América española. No obstante, con el tiempo fueron introduciéndose elementos para la forja de autoridades alternas. Un proceso

complejo de esta otra índole fue el de las congregaciones, el cual supuso un reordenamiento espacial de cada pueblo en la forma de nuevos núcleos de población, así como la significación creciente de los “sujetos” frente al núcleo central o “cabecera”; supuso igualmente el refuerzo de los lazos de asociación territorial sobre los de asociación personal. El autor nos explica que, situaciones como éstas en las que el peso de las iglesias y del culto a los santos fueron el factor decisivo de identidad y prestigio, dieron lugar con el tiempo a la fragmentación de los pueblos y a la fragmentación de los fragmentos. Una de las expresiones de este proceso consistió en el desplazamiento de los príncipes o caciques por contendientes diversos muchas veces surgidos del común del pueblo. Las bases para detentar su poder no radicarón ya en las tradiciones antiguas de origen prehispánico, sino muchas veces en realidades recientes, específicas y hasta circunstanciales como una iglesia o hasta un reclamo de tierras.

A inspiración de lo que Bourdieu llamara “capital simbólico”, Jean Paul Zúñiga se pregunta por los rasgos y las prácticas que en la América española definieron la búsqueda de la diferenciación social como obtención de prestigio. Nacidas de las formas de reformulación y reinvención del momento fundador de la Conquista, el autor nos explica que las estrategias de diferenciación de las sociedades americanas se fincaron en una serie de indicadores de “hispanidad”. Se trata de un conjunto de marcadores que permitió a los individuos adscribirse al grupo hispánico. Entre ellos sobresalió el elemento étnico, es decir, lingüístico y cultural (habla, atuendo y costumbres). Tal adscripción, que era socialmente resuelta o negociada, fue un proceso largo y silencioso que, sin embargo, dejó intactas las barreras sociales formales. En dicho proceso, nos dice Zúñiga, el fenotipo desempeñó un papel cada vez menos importante conforme aumentó su variedad en aquellas sociedades. Ahora bien, el autor muestra que el papel determinante de los parámetros socio-culturales de afirmación no se limitó a las capas aristocráticas, sino que fue también propio de los medios modestos del orden social. La fuerza de la valoración del legado cristiano e hispánico (religión y lengua) fue así reivindicada, aun en aquellos casos de filiación con el pasado prehispánico, y dio lugar a auto representaciones diversas que intentaron minimizar el trauma de la conquista. Para el autor, la lengua castellana y la religión católica funcionaron como elementos de cohesión de una actitud de asimilación dentro de un orden social particularmente segmentado,

es decir, como vehículos privilegiados de una “hispanización” entendida como camino único viable para un futuro posible, según una dinámica que Zúñiga entiende como “especular” y en la que intervinieron facetas del ser, del parecer y del pertenecer. Esos parámetros culturales comunes fueron, sin embargo, declinados de maneras diversas. Fue la circulación el aspecto que desempeñó el papel más importante en la manera de presentarse y de auto representarse. El trasiego del Atlántico era la ocasión para que las prácticas culturales establecieran un lazo estrecho entre la adscripción cultural y el dominio social. La importancia de la hispanización fue tal que las Indias occidentales, según el autor, llegaron a estar en posibilidad de presentar un modelo de “español” a la Península como distinto del “castellano”. Sin embargo, el mismo autor conviene en que el fenómeno no fue privativo de la América Hispana, sino que operó en toda la Monarquía como una especie de etnogénesis compuesta de un *homo hispanicus imperialis*. El proceso se dio de manera simultánea al de la forja de una imagen estereotipada de los españoles en el resto de Europa, lo cual incluyó, por supuesto, la invención de calificativos denigratorios como, por ejemplo, del tipo “negro” o “medio sarraceno” por parte de los anglosajones. La “hispano génesis” parece haber conocido expresiones o inflexiones específicas tempranas en las posesiones no peninsulares (europeas o americanas) de la Monarquía.

A efecto de tomar distancia respecto de la lectura anacrónica –basada en la supremacía blanca– que concluye el carácter racista de las sociedades hispánicas, Zúñiga propone la relectura de algunos estudios recientes acerca del “mestizaje” en poblaciones franco y angloamericanas correspondientes a los actuales Canadá y Estados Unidos. La aparición, en los siglos XVIII y principios del XIX, de términos de auto designación análogos al modelo de integración hispánica enunciado, llevan al autor a preguntarse si también puede hablarse de etnogénesis, ya que lo que define en los documentos a aquellos otros individuos es el carácter francés (lengua, religión) respecto de sus vecinos anglófonos.

A pesar de los rasgos comunes de ambos procesos de selección por exclusión, Zúñiga concluye que una serie de elementos socio culturales y demográficos terminó por hacer que el racismo cobrara fuerza específica en el mundo anglo americano. Como explicación, propone la recepción diferenciada de una misma ola de racismo hemisférico característica del siglo XIX y que dio lugar a sus dos grandes expre-

siones en todo el continente: la esencialización del “mestizaje” como cimiento y virtud de la Nación, y el “blanquismo” segregador que se tradujo en guerras contra la barbarie o en políticas migratorias regeneradoras de las “lacas coloniales”. El autor termina recordándonos que el nexo íntimo entre comunidad cultural y poder político propio del “modelo colonial de Antiguo Régimen” explica en buena medida la longevidad del imperio español, que mal podía haberse mantenido por simple coacción.

El mapa de las Indias Occidentales se pobló de nichos, de altares, ermitas, capillas y lugares sacralizados por la presencia mariana; de imágenes “importadas” de carácter fundacional o de imágenes primitivas. Además de ponernos al día en materia historiográfica sobre esta cuestión, Nelly Sigaut explica que las adaptaciones marianas locales dieron siempre lugar a redes que cohesionaron distintos territorios y dieron identidad a regiones geográficas; algunas imágenes de la Virgen se convirtieron, de hecho, en patronas de las naciones surgidas a partir de la independencia. Los procesos de apropiación dieron lugar a resignificaciones diversas como la Virgen de la Candelaria, convertida en las de Copacabana y de Cocharcas en el Perú; o la de Chiquinquirá en el Nuevo Reino de Granada, “renovada milagrosamente” a partir de la imagen de Nuestra Señora de la Antigua. Por su parte, la formación del panteón mariano en la Nueva España significó un proceso complejo durante el cual se consolidaron las cuatro imágenes protectoras o baluartes de la ciudad de México: la Piedad, la Virgen de la Bala y sobre todo Nuestra Señora de los Remedios y Santa María de Guadalupe. Las imágenes italianas introducidas por la Compañía de Jesús a finales del siglo xvii dieron, por otro lado, una lucha vigorosa frente a las anteriores por su fuerte relación con las misiones. Consecuentemente, el culto mariano a lo largo de Hispanoamérica se atomizó hasta en 457 devociones locales; en torno de algunas se tejieron tramas de relaciones sociales de fuerte identidad territorial. En relación directa con esta multiplicidad, y con el tema del poder objeto de este volumen, Sigaut advierte desde mediados del siglo xviii la difusión de modelos grabados con el tema de las letanías en honor de la virgen María. Avanza la hipótesis según la cual esa difusión respondió a la intención de crear un modelo mariano homogéneo que contrarrestara la fortaleza de las identidades propias de los cultos locales, conforme al espíritu borbónico de centralización y de regla fija.

Cierra este volumen un texto de Anne Staples acerca de las nociones e imágenes del poder que la niñez habrá podido representarse, principalmente en la ciudad de México, durante la primera mitad del siglo XIX. La autora explora cómo el niño iba entendiendo quiénes tenían el poder, cuándo lo ejercían y por qué medios podían evitar sus efectos más negativos. Aborda el tema tanto desde el ángulo de la educación informal (representaciones auditivas y visuales) como de la formal. Además de las enseñanzas del aula, muchos niños se hallaban expuestos a las del taller y del mercado, donde aprendían oficios bajo la tutoría de un maestro. Visualmente, el centro de la ciudad fue un surtidero de jerarquías civiles y eclesiásticas cuya iconografía se halló vinculada a la regulación del trabajo, del ocio y del esparcimiento. Staples pasa revista somera a las expresiones arquitectónicas, al atuendo, a las ceremonias y procesiones que expresaban estructuras de dominio, prerrogativas estamentales, precedencias y protocolo. También son tema de su interés las expresiones auditivas asociadas con diferenciadores y jerarquizaciones sociales como el transporte y el régimen impuesto por el tañer de las campanas. La segunda parte del texto, referente a la educación en el aula, subraya el carácter fuertemente vocal de las enseñanzas, seguramente en razón de la herencia de las tradiciones retóricas. Consecuentemente, fue la doctrina cristiana, que ante todo subrayaba el precepto de la obediencia, el texto tanto verbal como escrito más preeminente para la niñez. La autora destaca cómo la doctrina de todo fiel creyente reforzó las formas visuales y sonoras de la autoridad mediante las exhortaciones a la obediencia y al respeto a la autoridad. Los catecismos “cristiano-políticos” urgieron la necesidad de sujetar la voluntad de los jóvenes. Enlistan las jerarquías políticas y eclesiásticas y definen en qué consiste la subordinación del niño, el futuro súbdito o ciudadano. También contribuyó a ello la lectura de fábulas, de las que la autora proporciona varios ejemplos. Conforme al gusto y exigencias de los liberales, la clase de catecismo se transformó en una de “moral”, que no dejó de insistir en el respeto a la autoridad y el temor al poder.

Quiero dejar aquí constancia de mis agradecimientos a Omar Velasco Herrera y a Graciela San Juan por su ayuda en la edición de estos trabajos.

ÓSCAR MAZÍN

Febrero de 2011

BIBLIOGRAFÍA

- HESPANHA, Antonio Manuel, “*Dignitas numquam moritur*’ on a durabilidade do poder no Antigo Regime”, en IGLESIA FERREIROS y SÁNCHEZ LAURO (eds.), 1990, pp. 445-455.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1979 [1ª ed., París, 1976].
- IGLESIA FERREIROS, Aquilino y Sixto SÁNCHEZ LAURO (eds.), *Centralismo y autonomismo en los siglos XVI-XVII. Homenaje al Profesor Jesús Lalinde Abadía*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1990.
- SCHAUB, Jean-Frédéric, *Le Portugal au temps du comte-duc d’Olivares, le conflit de juridictions comme exercice de la politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

I

MESOAMÉRICA AL FINAL
DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

LAS METAMORFOSIS DIVINAS DEL REY EN EL MÉXICO CENTRAL PREHISPÁNICO

GUILHEM OLIVIER¹

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

En los discursos que se pronunciaban en el momento de la entronización del rey mexica o *tlatoni*, aparecen elementos que permiten hablar de un verdadero cambio de su estatuto ontológico:

Ahora te has hecho dios, aunque seas humano como nosotros, aunque seas nuestro amigo, aunque seas nuestro hijo, nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, nunca más eres humano como nosotros, no te vemos más como hombre. Ahora representas, substituyes a uno, hablas en una lengua extraña con Dios, Tloque Nahuaque. En tu interior él te habla, él está adentro de tí, él habla a través de tu boca... (*ynaxcan ca oti-teut, maço titotlacapo, maço titocñuh, maço titolpitzin, manoço titiccauh, titachcauh ca aocmo titotlacapo ca amo timjtztlacaitta, ca ie titeviviti, ca titepatilloti, ca ticnotza, ca ticpopolotza in teutl in tloque, naoaque: auh ca mjtíc mjtznotza, ca mjtíc, ca mocamacpa oallatoa...*)²

¿Nos autoriza este texto en náhuatl de los informantes de Sahagún a hablar de la “divinización” del rey mexica cuando accedía al poder? Considero que las cosas no son tan sencillas y convendría en primer lugar analizar de manera minuciosa qué entendían los antiguos nahuas por Dios, “Téotl”, cuyo campo semántico es más amplio que su equivalente occidental.³ De una u otra manera, no cabe duda de que la naturaleza del rey, una vez realizados los rituales de entronización, era diferente a la de los hombres comunes.

¹ Agradezco a Rodolfo Ávila, del CEMCA, quien realizó los dibujos que ilustran este trabajo.

² *Códice Florentino* (en adelante, *CF*), vol. VI, p. 52.

³ HVIDTFELDT, *Teotl and Ixiptla*; GRAULICH, *Montezuma*, pp. 286-288.

En primer lugar, conviene enumerar brevemente las ocasiones durante las cuales el *tlatoani* aparecía como *ixiptla*, “imagen, representante, sustituto” de deidades. La segunda parte de este trabajo, más detallado, está dedicada al análisis de los ritos de entronización, en los que el futuro soberano se identificaba con varios dioses, en un recorrido ritual que expresaba con diversos matices su muerte, su sacrificio y su renacimiento como *tlatoani*.

En ocasiones, los vínculos entre el rey y los dioses se podían manifestar a través del propio nombre del soberano. Luis Reyes García⁴ ha señalado que algunos gobernantes mexicas, así como de otros pueblos, ostentaban nombres divinos: Itzpapálotl en el caso de Acamapichtli, Chalchiuhtlatonac para Motecuhzoma I, Tlalchitonatiuh para Tízoc, etc. Ixtlilxóchitl, rey de Tezcoco, llevaba también el nombre de Ometochtli, dios del pulque, mientras que el soberano de la misma ciudad acolhua, Nezahualpilli, ostentaba uno de los nombres de Tezcatlipoca.⁵

La iconografía mexica nos ofrece asimismo ejemplos de reyes que fueron representados con atavíos de dioses. Algunos personajes plasmados en bajorrelieves han sido identificados sistemáticamente con reyes mexicas. Si bien en algunas ocasiones, estas identificaciones me parecen infundadas,⁶ existen casos claros donde los *tlatoque* mexicas aparecen con sus glifos onomásticos y con atavíos de deidades específicas. Por ejemplo, Motecuhzoma II está representado en el Teocalli de la Guerra Sagrada, con piel y cabeza de jaguar en la espalda, lo que lo caracteriza como Tezcatlipoca-Tepeyóllotl.⁷ En otro monumento famoso, la Piedra de Tízoc, el rey del mismo nombre aparece como conquistador de varias ciudades. Se representó al soberano mexica con atavíos de los dioses Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli (fig. 1).⁸ Este último ejemplo es interesante, ya que nos revela que el *tlatoani*, lejos de identificarse con un solo numen, podía apropiarse de elementos propios de

⁴ REYES GARCÍA, “La visión cosmológica”, p. 36.

⁵ ALVA IXTLILXÓCHITL, *Obras*, vol. I, pp. 326, 403; *CF*, vol. I, p. 67; *CF*, vol. III, p. 12

⁶ Véanse mis críticas a las propuestas de Klein, “The Ideology”, pp. 293-371, en el caso de los personajes representados en el interior del *cuauhxicalli* en forma de jaguar en Olivier, *Tezcatlipoca*, pp. 132-133.

⁷ GRAULICH, “Reflexiones”, p. 184; OLIVIER, *Tezcatlipoca*, p. 186.

⁸ OLIVIER, *Tezcatlipoca*, pp. 92-93.

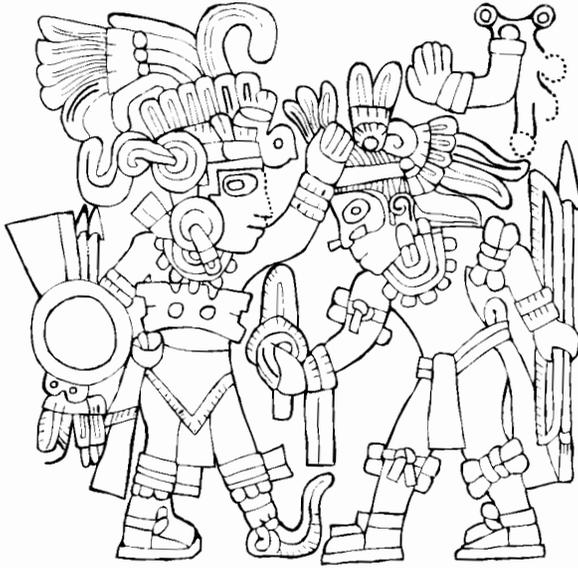


Fig. 1: El rey Tízoc con atavíos de Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli (*Azteca Mexica*, fig. XLII).

diversas deidades, en este caso los de tres dioses estrechamente vinculados con la guerra y el poder real.⁹

Otra deidad que el rey podía escoger para inmortalizarse en un bajorrelieve era Xipe Tótec, “Nuestro Señor El Desollado”.¹⁰ Fuentes escritas y vestigios arqueológicos, desgraciadamente mutilados, revelan que varios *tlatoque* fueron representados como Xipe Tótec en el cerro de Chapultepec.¹¹ De hecho, Motolinía afirma que durante la fiesta de *tlacaxipeualiztli*, “guardaban alguno de los presos en la guerra que fuese señor o persona principal, y a aquél desollaban para vestir el cuero de él el gran señor de México Motecuhzoma, el cual con aquel cuero vestido bailaba con mucha gravedad”.¹² El mismo *tlatoani* aparece en el *Códice Vaticano Latino 3738*¹³ vestido como Xipe Tótec y sabemos que ostentaba estos atavíos durante las campañas militares. Otro ejemplo significativo es el rey mexica Axayácatl ataviado como Xipe Tótec durante la conquista de Tlatelolco en el *Códice Cozcatzin* (fig. 2).¹⁴

Las descripciones de los ritos de las veintenas nos proporcionan otros casos de identificación entre el rey mexica y los dioses. Según el intérprete del *Códice Tudela*,¹⁵ durante la veintena de *quecholli* dedicada a Mixcóatl, dios de la caza y de los antepasados “iba Motecuhzoma con toda la gente [...] e iba Motecuhzoma vestido de la vestidura como el Mixcóatl que sacrificaban”. Se hacía una estatua del rey con los atavíos de Xiuhtecuhtli durante la fiesta del dios del Fuego en *izcalli*, frente a la cual se decapitaban codornices y se hacían ofrendas de copal.¹⁶ Regresaremos más adelante sobre los nexos entre el *tlatoani* y Xiuhtecuhtli, numen del fuego y de la realeza. En fin, el soberano era el “sacrificante”, es decir el que ofrecía la víctima sacrificial, de la veintena de *tóxcatl* dedicada a Tezcatlipoca (fig. 3).¹⁷ Varios elementos permiten interpretar esta fiesta como la del sacrificio del rey a través del representante del “Señor del Espejo Humeante”.¹⁸

⁹ OLIVIER, *Tezcatlipoca*, pp. 136-137.

¹⁰ Véase al respecto el estudio de DYCKERHOFF, “Xipe Totec”.

¹¹ NICHOLSON, “The Chapultepec Cliff”.

¹² MOTOLINÍA, *Historia de los indios*, p. 149.

¹³ *Códice Vaticano-Latino 3738*, f. 83v.

¹⁴ *Códice Cozcatzin*, f. 15.

¹⁵ *Códice Tudela*, f. 24r.

¹⁶ *CF*, vol. I, p. 29.

¹⁷ *CF*, vol. II, p. 69.

¹⁸ OLIVIER, “The Hidden King”; OLIVIER, *Tezcatlipoca*, pp. 341-409.

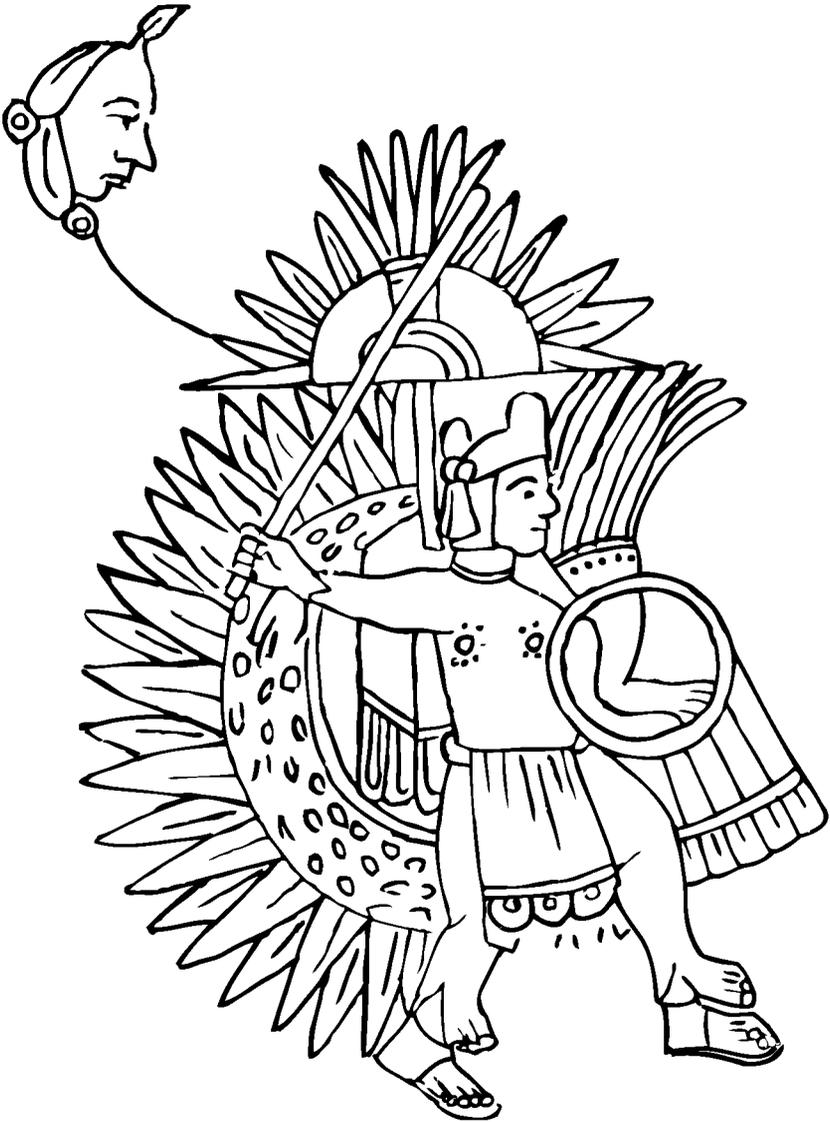


Fig. 2: Axayácatl ataviado como Xipe Tótec (*Códice Cozcatzin*, f. 15).



Fig. 3: El representante de Tezcacatl durante la fiesta de *tóxcatl* (*Códice Florentino*, vol. 1, lib. 2, f. 30 r).

Así que tenemos diversos ejemplos rituales que escenifican al soberano con los rasgos de deidades, sea reactualizando mitos con el de las peregrinaciones toltecas en *quecholli*, sea el del origen de la guerra sagrada en *tlacaxipeualiztli*, sea interviniendo en contextos rituales, venerado a través de una estatua en *izcalli* o bien sacrificándose por medio de un representante de Tezcatlipoca en *tóxcatl*.

La documentación sobre los ritos de entronización ofrece un terreno fértil que permite profundizar en la temática de los vínculos entre el rey y los dioses. Elegí centrar mi análisis en tres acontecimientos rituales que me parecen fundamentales: la reclusión del futuro rey, la ceremonia de horadamiento de la nariz y el sacrificio del primer cautivo del rey.

Todas las fuentes relativas a estos ritos describen la reclusión del futuro rey y de sus cuatro “ministros”. Los informantes de Sahagún relatan cómo, después de haber sido desnudados, se les conducía hasta el templo de Huitzilopochtli. Unos sacerdotes vestían entonces al futuro rey con un *xicolli* (“chaqueta”) verde oscuro adornado con osamentas: “Enseguida, tapan su cara, cubren su cabeza con una capa de ayuno verde adornada con motivos de huesos (*njman ic conjxtlapachoa, ic qujquaqujmjloa neçaoalquachtli xoxoctic omjcallo*)”.¹⁹ Según Motolinía el gran sacerdote “vestíale [al futuro *tlatoani*] una manta pintada de cabezas de muerto y de huesos, y encima de la cabeza le ponía dos mantas de la misma pintura, y destas la una manta era negra y la otra azul”.²⁰

La tela adornada con motivos macabros que menciona Motolinía corresponde probablemente al *xicolli* que describen los informantes de Sahagún. El *xicolli* era usado por sacerdotes, aunque también formaba parte de la indumentaria de deidades como Huitzilopochtli y Tezcatlipoca.²¹ Durante la fiesta de *tóxcatl* se elaboraba una estatua de Huitzilopochtli con una pasta de semillas de amaranto, la cual se vestía con un *xicolli* llamado *tlacuacuallo*, “una manta en la cual estaban labrados los huesos y miembros de una persona despedazada”.²² Fray Diego Durán describe la estatua de Tezcatlipoca, vestida con “una manta colorada, toda labrada de calaveras y huesos cruzados”,²³ en tanto que su bulto sagrado, conteniendo un espejo, estaba cubierto con una “manta [...]”

¹⁹ *CF*, vol. VIII, p. 62.

²⁰ MOTOLINÍA, *Memoriales*, p. 336.

²¹ OLIVIER, *Tezcatlipoca*, pp. 148-149.

²² SAHAGÚN, *Historia General*, p. 118.

²³ DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. I, p. 47.

pintada de osamenta humana”.²⁴ Se puede añadir que Huitzilopochtli era llamado Omitecuhtli (“Señor hueso”) y que uno de los nombres de calendario de Tezcatlipoca era *ce miquiztli* (“1 muerte”), representado por un cráneo.²⁵ Por último, los huesos de Huitzilopochtli y el fémur de Tezcatlipoca habían servido para formar sus respectivos bultos sagrados.²⁶

Pensamos que los vestidos que se ponían al nuevo *tlatoani* eran ropajes divinos, atavíos de las estatuas o telas que cubrían los *tlaquimilolli*. Un texto dedicado a los rituales destinados al acceso a la nobleza en la región de Puebla-Tlaxcala precisa que se ataviaba a los futuros nobles con “las mantas con que estaban cubiertos estos cinco diablos”.²⁷ Indudablemente, los vestidos con que se cubría al nuevo rey poseían igualmente un carácter divino. El hecho de que Sahagún y Motolinía precisen que estas mantas eran llevadas en la cabeza e incluso en el rostro, hace pensar que los personajes así cubiertos eran asimilados simbólicamente a bultos sagrados. De manera significativa, los informantes de Sahagún, para describir la cabeza cubierta del *tlatoani*, utilizan la expresión *qujquaqujmjlo*, en la cual se encuentra el verbo *quimiloa*, que significa “liar o emboluer algo en manta” y que entra en la composición de la palabra *tlaquimilolli*.²⁸ La relación entre esta ceremonia de entronización y los bultos sagrados es ilustrada también por el *tlacuilo* del *Códice Florentino*,²⁹ que nos revela, excepcionalmente, la presencia de un *tlaquimilolli* dentro del templo ante el cual se desarrollan los rituales (fig. 4).

Regresemos a los rituales de acceso al poder del nuevo *tlatoani*. Le correspondía incensar la estatua de Huitzilopochtli, y los informantes de Sahagún precisan que el futuro rey “se mantenía siempre de pie con el rostro cubierto por la capa de ayuno adornada con motivos de huesos (*çan ic quatlapachiuhiticac: in neçauaquachtli, omjcallo*)”.³⁰ El rey y los cuatro principales eran conducidos hasta una sala donde iban a permanecer cuatro días entregados a ejercicios penitenciales y a ayunos. La

²⁴ POMAR, “Relación”, p. 59.

²⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 209; *CF*, vol. IV, p. 33.

²⁶ CASTILLO, *Historia de la venida*, pp. 154-155; LAS CASAS, *Apologética*, vol. I, p. 643.

²⁷ CARRASCO, “Rango de Tecuhtli”, p. 135.

²⁸ MOLINA, *Vocabulario*, f. 90r.

²⁹ *Códice Florentino*, vol. 2, lib. 8, f. 46r.

³⁰ *CF*, vol. VIII, p. 62.

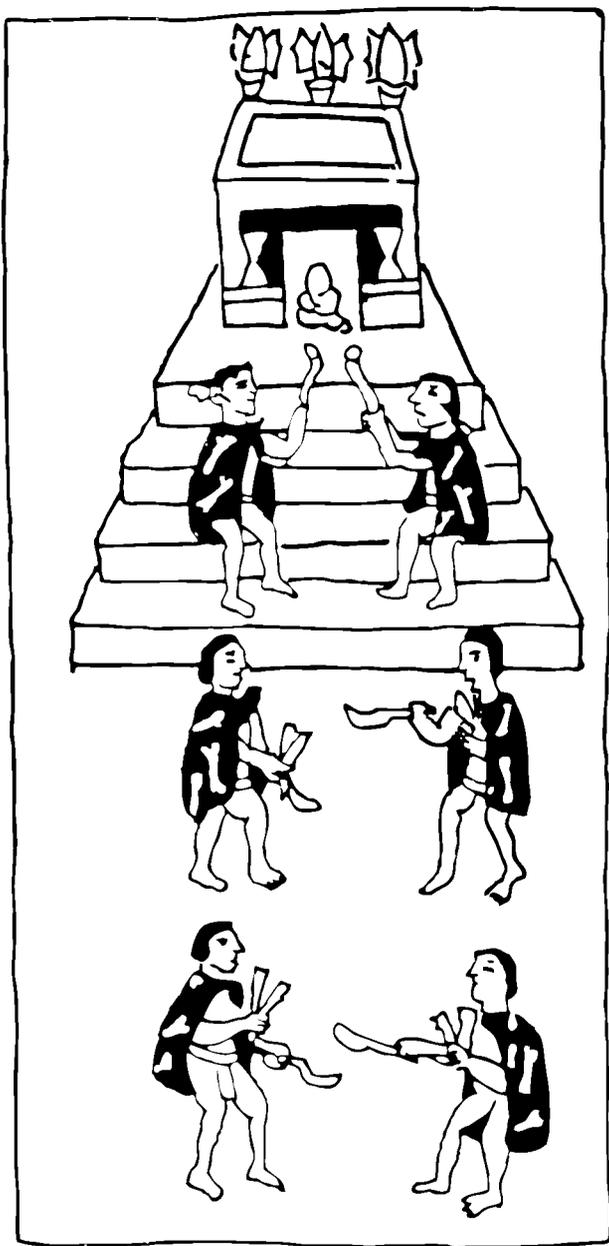


Fig. 4: Presencia de un *tlaquimilolli* durante la ceremonia de entronización (*Códice Florentino*, vol. II, lib. 8, f. 46r).

sala en la que estaban confinados se llamaba *tlacochcalco* o *tlacatecco*.³¹ Cuando terminaban los cuatro días de penitencia, se instalaba al *tlatoani* y a sus compañeros en el palacio, donde revestían nuevos ropajes.

El significado de esta ropa adornada con cráneos y osamentas humanas parece vinculado con la muerte simbólica de los futuros gobernantes. En apoyo de esta hipótesis, podemos citar la identidad significativa entre el nombre del lugar en que se realizaba el rito de paso —*tlacochcalco* o *tlacatecco*— y el de la cámara funeraria donde se preparaban los restos y las estatuas de los reyes difuntos.³² Además, para fortalecer mi supuesto de un vínculo entre las mantas con las que el rey y sus ministros se cubrían y los bultos sagrados de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca, se puede citar el testimonio de Juan Bautista de Pomar,³³ quien afirma que el *tlacatecco* era el sitio donde se guardaban los bultos sagrados de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca.

Cuando realizaban los ejercicios penitenciales, los futuros gobernantes estaban en contacto con los *tlaquimilolli* de estas dos divinidades. La hipótesis según la cual estos personajes se identificaban con los dioses Huitzilopochtli y Tezcatlipoca mediante la utilización de las mantas de los *tlaquimilolli*, se explica tal vez por la manera particular en que esos dioses habían abandonado el mundo de los hombres. Por ser divinidades guerreras, sus cuerpos deberían haber sido quemados.³⁴ Sin embargo, fue después de una temporada bajo tierra que los huesos de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca fueron recuperados por los hombres para constituir sus bultos sagrados. Los ritos de entronización de los reyes mexicas consistían, pues, en un recorrido ritual que reproducía las etapas míticas vividas por sus dioses tutelares. La muerte simbólica del *tlatoani* correspondía al entierro de Huítztl, que se convirtió en Huitzilopochtli, y a la desaparición de Tezcatlipoca en el Popocatépetl, sucesos previos a la formación de sus *tlaquimilolli*. La ropa que utilizaba el futuro rey ilustraba su transformación en bulto sagrado, aunque

³¹ *CF*, vol. VIII, p. 63.

³² ALVARADO TEZOZÓMOC, *Crónica*, p. 433; DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. II, p. 298. Ahora bien, existían varios edificios llamados *tlacochcalco*, véase *CF*, vol. II, pp. 183, 192, 193. Sobre estos nombres, su posible relación con edificios del Templo Mayor, y su simbolismo, véase LÓPEZ LUJÁN, *La Casa de las Águilas*, vol. I, pp. 275-281.

³³ POMAR, “Relación”, pp. 59, 78-79.

³⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales*, p. 307; DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. II, pp. 153-155, 287-289.

también manifestaba su paso al interior de la tierra antes de su renacimiento como soberano.³⁵

Además del periodo de reclusión, el horadamiento de la nariz es un acontecimiento ritual que destaca en los ritos de entronización. Acerca de la ceremonia que se llevó a cabo en el caso de Motecuhzoma II, Durán narra cómo “se levantaron los dos reyes [de Tezcoco y de Tlaco-pan] y tomándole como de brazos, le sentaron en el trono real y supremo y, horadándole las ternillas de las narices, le atravesaron en ellas una piedra delgada, a manera de canutillo, que por lo menos debía ser alguna esmeralda”.³⁶ Alvarado Tezozómoc nos proporciona diferentes nombres en náhuatl para este importante atavío: *yacaxiuatl* (“turquesa de nariz”); *teoxiuhcapitzalli* (“turquesa delgada”), y *acapitzactli* (“caña delgada”).³⁷ Por último, los informantes de Sahagún en Tepepulco,³⁸ si bien es cierto que no describen esta ceremonia, hablan —a partir del rey Itzcóatl— de una nariguera llamada *ixiuhyacamiuh* (“su flecha de nariz de turquesa”). Volveremos más adelante sobre estos términos.

Un ejemplo famoso de esta ceremonia se encuentra en la *Historia tolteca-chichimeca*,³⁹ donde los jefes toltecas Ixcicóatl y Quetzaltehuéyac emprendieron con los chichimecas una serie de rituales para convertirlos en reyes (*tlatoque*). Uno de ellos fue precisamente el horadamiento de la nariz: “luego Ixcicóatl y Quetzaltehuéyac le perforaron el septum a los tepilhuan chichimeca con el hueso del águila y el hueso de jaguar (*auh in icxicouatl yn quetzalteueyac niman ya yc quinyacaxapotla yn chichimeca yn tepilhuan yca quaomtl ocelohomtl*)” (fig. 5).⁴⁰ En la ilustración de la *Historia tolteca-chichimeca* vemos a los futuros *tlatoque* alimentados por dos águilas y dos jaguares que derraman hasta los primeros dos flujos rojos y azules que conforman el glifo de la guerra.⁴¹ Los dos animales, prototipos naturales de los guerreros, representan también a los principales destinatarios del sacrificio humano: el Sol en el caso

³⁵ Más detalles apoyando esta interpretación se encuentran en OLIVIER, “The Hidden King” y OLIVIER, *Tezcatlipoca*, pp. 148-154.

³⁶ DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. II, p. 399.

³⁷ ALVARADO TEZOZÓMOC, *Crónica*, pp. 454, 460, 506, 573.

³⁸ SAHAGÚN, *Primeros Memoriales*, pp. 192-193; CASTILLO, “Relación tepepulca”, pp. 196-201.

³⁹ *Historia tolteca-chichimeca*, pp. 160-172.

⁴⁰ *Historia tolteca-chichimeca*, p. 171.

⁴¹ *Historia tolteca-chichimeca*, f. 20r.



Fig. 5: Perforación de la nariz de los tepilhuan chichimecas (*Historia tolteca-chichimeca*, f. 21r).

del águila y la Tierra en el caso del jaguar. Después aparecen los chichimecas en un recinto donde Ixcicóatl y Quetzaltehuéyac les agujerán la nariz (fig. 5).

Es necesario abrir un pequeño paréntesis para entender el marco en el cual se inscribía el horadamiento de la nariz. En efecto, el análisis de las descripciones de los ritos de acceso a la nobleza, sobre todo para la región de Puebla-Tlaxcala donde Mixcóatl-Camaxtli era la deidad principal, demostró que estas ceremonias eran realizadas según el modelo del sacrificio de los Mimixcoa después del nacimiento del Sol.⁴² Otro modelo mítico ha sido identificado con el sacrificio de los mismos personajes durante la migración mexicana.⁴³ En efecto, es entonces cuando los aztecas adoptan el nombre de mexica, se atavían con plumas y reciben el arco, la flecha y la bolsa de red. Algunos de estos acontecimientos se vuelven a encontrar en los ritos de entronización: adopción de un nuevo nombre y adquisición de armas. El horadamiento de la nariz forma parte, creo yo, del mismo complejo sacrificial. De hecho, llegó a ser el símbolo del conjunto del ritual de acceso al poder, como lo podemos ver en los códices mixtecos.

Ahora bien, ¿cual era el significado de tener agujerada la nariz? Véamos la descripción del regreso de las tropas mexicas victoriosas después de una campaña militar en la Huasteca, en tiempos del rey Ahuizótl: “llevandos todos los presos y cautivos por delante, á los cuales metieron unos cordeles por unos agujeros que estos huastecos tienen en las narices, y así iban en hilera ensartados por las narices en muchos y largos cordeles”.⁴⁴ Si bien ignoro cuál era el sentido de tener grandes agujeros en la nariz entre los propios huastecos, es posible que los mexica hayan asociado estos agujeros con el destino de sacrificados. De hecho, el nombre que atribuían a los huastecos era *tohueyo* que significa “nuestra ofrenda”, es decir, la víctima de sacrificio por excelencia.⁴⁵ No olvidemos que Tezcatlipoca se presentó como *tohueyo* para introducir la discordia y la guerra en Tollan⁴⁶ y que Mixcóatl aparece como huax-

⁴² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pp. 216-217; *Leyenda de los Soles I*, pp. 90-92; *Leyenda de los Soles II*, pp. 149-151.

⁴³ *Códice Boturini*, p. 4.

⁴⁴ DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. II, p. 330.

⁴⁵ LEÓN-PORTILLA, “La historia del Tohueyo”, p. 111.

⁴⁶ *CF*, vol. III, pp. 19-22.

teco en el *Códice Féjérvary-Mayer*.⁴⁷ Ambos se presentan con el sexo descubierto, otro signo que los vincula con el destino de sacrificado.⁴⁸

Examinemos algunas representaciones de estos ritos de horadamiento de la nariz en los códices mixtecos: en el *Códice Becker I*,⁴⁹ el futuro gobernante —aquí Cuatro Viento— está recostado sobre una piedra baja y abombada que se encuentra en la entrada del templo. Se trata sin duda de una piedra de sacrificio.⁵⁰ La misma ceremonia, pero con Ocho Venado, se representó en el *Códice Bodley*;⁵¹ en él también se puede apreciar una piedra de sacrificio con rayas blancas y rojas, cubierta por una piel de jaguar. En el *Códice Colombino*,⁵² Ocho Venado está recostado sobre la piedra de sacrificio, en la posición característica de los sacrificados, donde le agujeran la nariz (fig. 6). Al igual que los chichimecas recostados sobre mezquites de la *Historia tolteca-chichimeca*,⁵³ los reyes mixtecos adoptan esa misma posición para recibir la nariguera, símbolo de su nuevo cargo. De esta forma se presentan como los Mimixcoa sacrificados sobre los mezquites durante la migración mexicana. Así que el horadamiento de la nariz presenta claras connotaciones sacrificiales.

El tercer acontecimiento ritual que quisiera comentar se refiere a los nexos entre los gobernantes, el Sol y el fuego. Se trata de un dato incluido en la obra de Motolinía que describe los rituales que se llevaban a cabo cuando el rey cautivaba su primer preso, probablemente durante la expedición militar que invariablemente seguía a la primera parte de los ritos de entronización.⁵⁴ A este cautivo excepcional

llamábanle hijo del señor que lo había preso, y hacíanle aquella honra que al mismo señor [...] Allegada la fiesta, en que el prisionero había de ser sacrificado, vestíanle de las insignias del dios del sol, y subido a lo alto del templo, y puesto sobre aquella piedra, el ministro principal del demonio le sacrificaba [...] Todo el tiempo que el preso estaba en casa del señor vivo, antes que le sacrificaban, ayunaba el señor.

⁴⁷ *Códice Féjérvary-Mayer*, p. 26.

⁴⁸ OLIVIER, “Images et discours”, pp. 39-41.

⁴⁹ *Códice Becker I*, p. 15.

⁵⁰ GRAULICH, “Sacrificial stones”.

⁵¹ *Códice Bodley*, p. 9.

⁵² *Códice Colombino*, p. 13.

⁵³ *Historia tolteca-chichimeca*, f. 20r.

⁵⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales*, pp. 350-351.

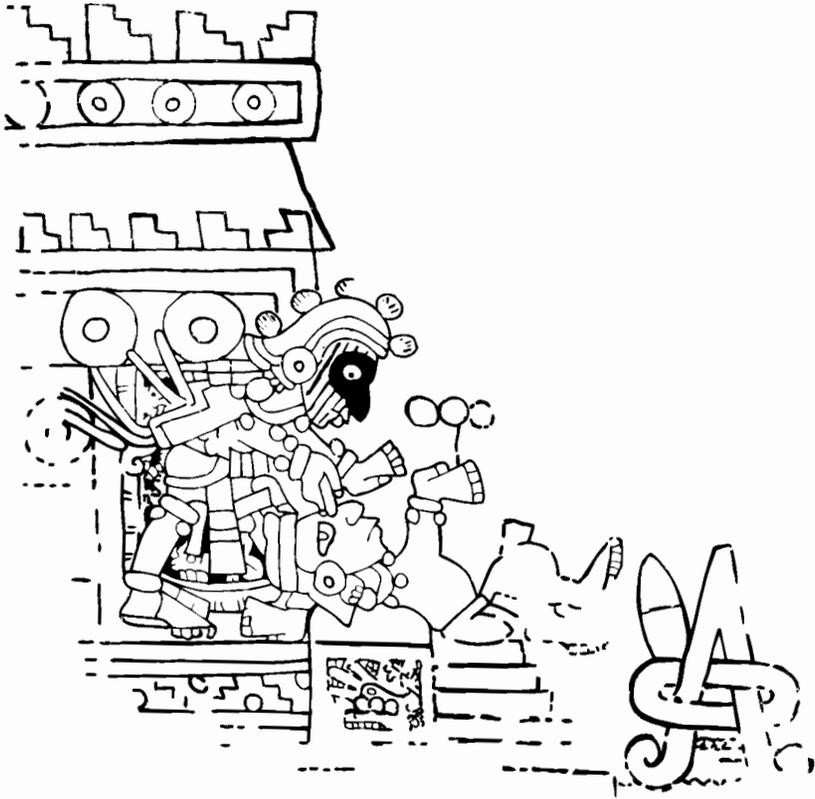


Fig. 6: Ceremonia de horadación de la nariz de 8 Venado Garra de Jaguar, futuro rey mixteco (*Códice Colombino*, p. 13).

Testimonio excepcional en verdad, ya que nos revela un proceso fundamental de identificación entre el “sacrificante” –el que ofrece la víctima– y el sacrificado. Este fenómeno es explícito en las palabras de los informantes de Sahagún:⁵⁵

Y el que posee el cautivo [el captor] no comía la carne del cautivo. Decía: acaso me comeré a mí mismo, cuando capturaba [el cautivo] decía: él es mi querido hijo: y el cautivo decía es mi querido padre (*Auh in male, amo uel qujquaia, yn jnacaio imal, qujtoaia, cujx çan no ne njnoquaz: ca yn iquac cací, qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*).

Este texto manifiesta la identidad entre el captor y su presa y confirma que a través de la víctima sacrificial, el sacrificante ofrece su propia vida. Así que el testimonio de Motolinía nos habla del sacrificio del rey a través de un cautivo de guerra que lo sustituye como “imagen” del dios del Sol. El ayuno del rey en este momento es significativo, así como los lazos de parentesco que se establecen entre el rey-guerrero y su presa-víctima sacrificial. Otro ejemplo se encuentra durante la fiesta de *tóxcatl*, cuando el rey era sacrificado a través de un representante de Tezcatlipoca, otra deidad estrechamente vinculada con el poder real.⁵⁶

El testimonio de Motolinía respecto al primer cautivo del rey ha sido reproducido por Torquemada,⁵⁷ pero con una variante significativa, ya que afirma que “el prisionero había de ser sacrificado, vestíanlo de las insignias del dios Ixcozauhqui.” En este caso, el rey ofrecería su propia vida por medio de un representante del dios del Fuego.

Ambas versiones –tanto la de Motolinía como la de Torquemada– ilustran los nexos estrechos que existían entre el *tlatoani* y dos seres divinos esenciales en la concepción mexica del poder: Tonatiuh y Ixcozauhqui-Xiuhtecuhtli. De hecho abundan los textos que comparan al rey mexica con el astro solar. Los informantes de Sahagún nos transmitieron varios adagios donde se identifica al *tlatoani* con el Sol.⁵⁸ Asimismo, acerca del recién entronizado Ahuitzótl, se dice que “había tornado

⁵⁵ *CF*, vol. II, p. 54.

⁵⁶ *CF*, vol. II, pp. 66-77; OLIVIER, “The Hidden King”.

⁵⁷ TORQUEMADA, *Monarquía Indiana*, vol. IV, pp. 327-328. Gerónimo de Mendieta reproduce tal cual el texto de Motolinía en MENDIETA, *Historia eclesiástica*, p. 133.

⁵⁸ *CF*, vol. I, pp. 81-83.

a resplandecer el sol que se había oscurecido...”⁵⁹ En los códices mixtecos el dios del Sol ostenta a menudo una nariguera de turquesa, lo que lo relaciona a la vez con los reyes y naturalmente con el fuego (fig. 7).⁶⁰ En cuanto al dios del Fuego Xiuhtecuhtli, era el dios patrono de los gobernantes cuyo nombre incluye la palabra *tecuhtli*, “señor”.⁶¹ Además, se escogía la fecha de su nombre calendárico, “cuatro caña”, para llevar a cabo los ritos de entronización.⁶² La colocación de la *xiuhuitzolli*, la “diadema de turquesa”, sobre la cabeza del *tlatoani* lo identificaba tal vez con el dios del Fuego.⁶³

Curiosamente, en las descripciones de los ritos de entronización no aparece el rito de encender el Fuego Nuevo, que sí encontramos en los ritos de acceso a la nobleza.⁶⁴ Al respecto, tal vez se pueda especular sobre un vínculo entre el sacrificio del representante de Ixcouzauhqui y el hecho de encender el Fuego Nuevo. Este importante rito se llevaba a cabo cada 52 años para mantener el movimiento del Sol y hemos visto que el reinado de un nuevo *tlatoani* era asimilado a la aparición de un nuevo Sol. Para la celebración del Fuego Nuevo de 1507, sabemos que un cautivo especialmente escogido fue sacrificado. Su nombre era Xiutlamin, “flechador de turquesa” y los informantes de Sahagún⁶⁵ precisan que el cautivo tenía que incluir la palabra “*xiuitl*” en su nombre. Ahora bien, el nombre del atavío que ostentaban los gobernantes tras la ceremonia de horadamiento de la nariz era *yacaxiutil*, nariguera de turquesa, o bien *ixiuhyacamiuh*, es decir, “su flecha de turquesa de nariz”.⁶⁶ Este nombre nos remite al del sacrificado en la fiesta del Fuego Nuevo. Además la nariguera de turquesa ha sido identificada por Alfonso Caso como parte de una *xiuhcóatl*,⁶⁷ la serpiente de turquesa o de fue-

⁵⁹ DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. II, p. 316.

⁶⁰ CASO, “Los jeroglíficos”.

⁶¹ HEYDEN, “Xiuhtecuhtli”.

⁶² *CF*, vol. IV, pp. 87-88.

⁶³ DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. II, pp. 62, 69, 317, 400; ALVARADO TEZOZÓMOC, *Crónica*, pp. 450, 460.

⁶⁴ “... y luego los papas le imponían [al futuro *tecuhtli*] otro nuevo ayuno de treinta días [...] y en estos treinta días, había de encender nuevo fuego sacado de un palo de que lo sacan...” en CARRASCO, “Rango de Tecuhtli”, pp. 136-137.

⁶⁵ *CF*, vol. VII, pp. 31-32.

⁶⁶ SAHAGÚN, *Primeros Memoriales*, pp. 192-193; CASTILLO, “Relación tepepulca”, pp. 196-201.

⁶⁷ CASO, “Los jeroglíficos”, p. 160.

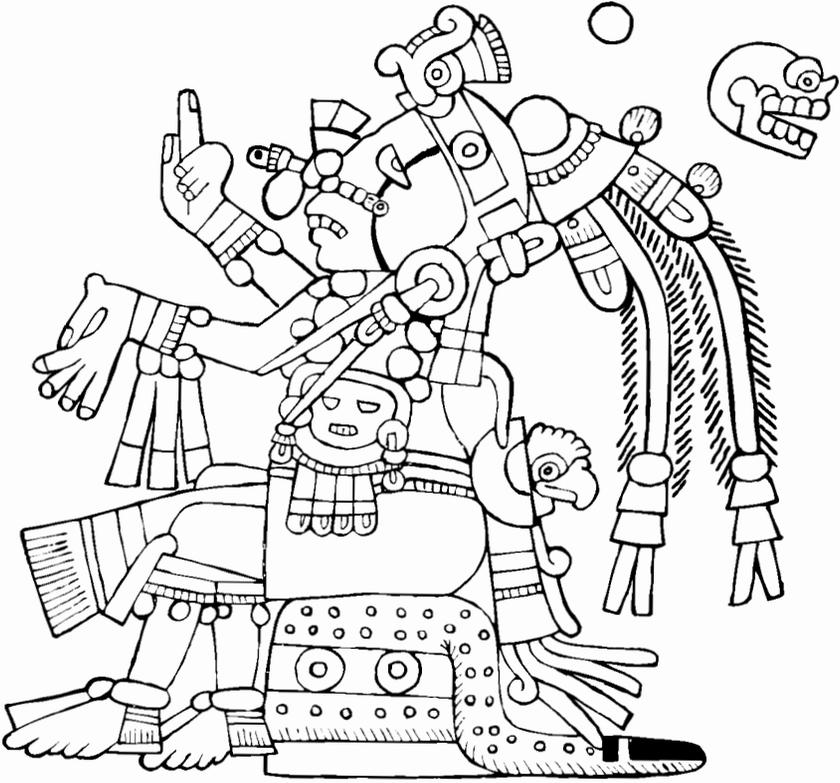


Fig. 7: El dios del Sol con nariguera de turquesa (*Códice Nuttall*, p. 79).

go. Arma por excelencia de Huitzilopochtli con la cual venció a sus enemigos en el Coatepec,⁶⁸ la *xiuhcōatl* era también el *nahualli*, el doble de Xiuhtecuhtli, el dios del Fuego.⁶⁹ Recordemos que la hazaña de Huitzilopochtli se reactualizaba en *panquetzaliztli*, veintena durante la cual se realizaba también la fiesta del Fuego Nuevo.⁷⁰ Estos elementos nos permiten interpretar el sacrificio del rey a través de un representante del dios del Fuego en un marco simbólico más amplio: nos remite a la vez al papel del rey como potencial sacrificado en beneficio de su pueblo y de la “máquina mundial”, pero también a la fiesta del Fuego Nuevo que marcaba el inicio de una nueva era. Para comprobar el vínculo entre el hecho de encender Fuego Nuevo y las ceremonias de entronización, se puede citar un pasaje excepcional de los *Anales de Tecamachalco*: “En este año [ome ácatl] Moteuczomatzin se flechó la nariz, cuando en Uixachtlan se encendió el fuego al atarse el ciclo de los años. (*Nican moyacamiti yn Moteuczomatzin Uixachtlan uetzqui tlequauitl xiuitl molpi*)”.⁷¹

Aunque preliminares, estos análisis permiten destacar algunos significados y referencias míticas que constituían, creo yo, la parte medular de los ritos de entronización. Identificaciones con diversas deidades, muerte, sacrificio y renacimiento aparecen como *leitmotiv* a lo largo de estas ceremonias. En primer lugar se escenificaba la muerte simbólica del rey que transitaba por el inframundo. Se identificaba entonces con sus dioses tutelares en forma de bultos sagrados cuya aparición siguió a la muerte de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca, que fueron enterrados. Otra identificación del rey que manifiestan las fuentes es con el astro solar. La muerte del rey se equiparaba con la llegada de la noche y la elección de un nuevo *tlatoani* con el renacimiento del Sol. Leonardo López Luján demostró que la Casa de las Águilas en el recinto sagrado del Templo Mayor era el escenario de la primera parte de los ritos de entronización.⁷² El ala norte, Tlacoachcalco –donde se encontraban las imágenes de Miclantecuhtli– correspondía al inframundo en el que el rey hacía penitencia, mientras que el ala este, Tlacatecco –donde estaban las estatuas de hombres-águila–, simbolizaba el lugar de salida del Sol, identificado con el advenimiento del nuevo *tlatoani*.

⁶⁸ *CF*, vol. III, p. 4.

⁶⁹ *CF*, vol. I, p. 30.

⁷⁰ *Códice Borbónico*, p. 34.

⁷¹ *Anales de Tecamachalco*, p. 23.

⁷² LÓPEZ LUJÁN, *La Casa de las Águilas*, vol. I, pp. 281-293.

Otro aspecto fundamental de los ritos de entronización –el horadamiento de la nariz– tiene como propósito presentar a los nuevos dirigentes como víctimas de sacrificio, destinados a nutrir al Sol y a la Tierra, tal como lo hicieron los Mimixcoa en el mito de origen de la Guerra Sagrada.

Después del paso por el inframundo y de la muerte sobre la piedra de sacrificio, los ritos de acceso al poder presentan una tercera manera simbólica de morir: sacrificarse por medio de un cautivo de guerra. El primer cautivo del *tlatoani* era sacrificado como imagen del dios del Sol o del dios del Fuego. Los textos demuestran que se trataba del sacrificio del propio rey por medio de una víctima sustituta. El *tlatoani* era a menudo comparado con el Sol e Ixcozauhqui-Xiuhtecuhtli era la deidad tutelar de los gobernantes. Agente privilegiado de muerte y renacimiento, el dios del Fuego participaba por antonomasia de la famosa ceremonia del Fuego Nuevo. En este momento de extrema tensión, el mundo a punto de desaparecer era salvado *in extremis* por el sacrificio de un cautivo excepcional cuyo nombre evoca la nariguera de turquesa del rey. De hecho, una fuente afirma que el *tlatoani*, garante del equilibrio cósmico, realizaba el rito llamado *moyacamiti*, “flecharse la nariz”, durante la fiesta del Fuego Nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

CF Véase SAHAGÚN, *Florentine Codex*.

SMA Sociedad Mexicana de Antropología.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de

Obras históricas, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, 2 vols.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando

Crónica mexicana, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa, 1878.

Anales de Tecamachalco (1398-1590)

Anales de Tecamachalco, Eustaquio Celestino Sólís y Luis Reyes García (eds.), México, Puebla, CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Estado de Puebla, 1992.

Azteca mexicana

Azteca mexicana. Las culturas del México antiguo, José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma (ed.), Madrid, Lunberg, 1992.

BIERHORST, John (ed.)

Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes, Tucson, Londres, The University of Arizona Press, 1992a.

History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca, Tucson, Londres, The University of Arizona Press, 1992b.

CARRASCO, Pedro

“Rango de Tecuhtli entre los Nahuas Tramontanos”, *Tlalocan*, 5:2 (1966), pp. 133-161.

CASO, Alfonso

“Los jeroglíficos de Tenayuca, México”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, 2:5 (1928), pp. 141-162.

“El Dios 1. Muerte”, en *Amerikanistische Miscellen, Festband Franz Termer*, Hamburg, Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg xxv (1959), pp. 40-43.

CASTILLO, Cristóbal del

Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista, Federico Navarrete Linares (ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

CASTILLO, Víctor M.

“Relación tepepulca de los señores de México-Tenochtitlan y de Acolhuacan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11 (1974), pp. 183-225.

Códice Becker I

Códice Becker I, en *Códice Alfonso Caso. La vida de 8-Venado, Garra de Tigre (Colombino-Becker I)*, México, Patronato Indígena, AC., 1996.

Códice Bodley

Códice Bodley, Alfonso Caso (ed.), México, SMA, 1960.

Códice Borbónico

El libro del Ciuacóatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Graz, México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Códice Boturini

Códice Boturini, en KINSBOROUGH, vol. 2 (1964), pp. 7-29

Códice Colombino

Códice Colombino, Alfonso Caso (ed.), México, SMA, 1966.

Códice Cozcatzin

Códice Cozcatzin, Ana Rita Valero de García Lascuráin (ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

Códice Fejérváry-Mayer

Códice Fejérváry-Mayer, Eduard Seler (ed.), Berlín, Londres, Edimburgo University Press, 1901-1902.

Códice Florentino

Códice Florentino. El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Giunti Barbéra, Archivo General de la Nación, 1979, 3 vols.

Códice Nuttall

Códice Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, (eds.), Graz, México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Códice Tudela

Códice Tudela, José Tudela de la Orden (ed.), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1980.

Códice Vaticano-Latino 3738

Códice Vaticano-Latino 3738, en A. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*.

Libro explicativo del llamado Códice Vaticano, Graz, México, ADV, FCE, 1996.

DAHLGREN, Barbro (ed.)

Mesoamerica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

DURÁN, Fray Diego

Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme, México, Porrúa, 1967, 2 vols.

DURAND-FOREST, Jacqueline de y Marc EISINGER (eds.)

The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico, Bonn, BAS 211993, Estudios Americanistas de Bonn, 1993.

DYCKERHOFF, Ursula

“Xipe Totec and the war dress of the Aztec rulers”, en DURAND-FOREST y EISINGER (ed.), 1993, pp. 139-148.

GRAULICH, Michel

“Sacrificial stones of the Aztecs”, en DURAND-FOREST y EISINGER (ed.), 1993, pp. 185-201.

Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque, París, Fayard, 1994.

“Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”, en NOGUEZ y LÓPEZ AUSTIN (eds.), 1997, pp. 155-207.

“La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28 (1998), pp. 197-217.

HÉMOND, Aline y Pierre RAGON (ed.)

L'image au Mexique. Usages, appropriations et transgressions, París, L'Harmattan, CEMCA, 2001.

HEYDEN, Doris

“Xiuhtecuhtli: Inveſtidor de soberanos”, *Boletín INAH*, época II, vol. 3 (1972), pp. 3-10.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Salvador Chavez Hayhoe, 1941, pp. 209-240.

Historia tolteca-chichimeca

Historia tolteca-chichimeca, Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1976.

HVIDTFELDT, Arild

Teotl and Ixiptla. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, with a General Introduction on Culture and Mythology, København, Munksgaard, 1958.

KINSBOROUGH, Lord

Antigüedades de México, José Corona Núñez (ed.), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, 4 vols.

LAS CASAS, Bartolomé de

Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, 2 vols.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

“La historia del Tohueyo –Narración Erótica Náhuatl–”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, 1959, pp. 95-112.

Leyenda de los Soles

Leyenda de los Soles I, en BIERHORST (ed.), 1992a.

Leyenda de los Soles II, en BIERHORST (ed.), 1992b.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo

La Casa de las Águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan, México, Mesoamerican Archive and Research Project,

Harvard University, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2006, 2 vols.

MENDIETA, Gerónimo de

Historia eclesiástica indiana, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Porrúa, 1980 [1870].

MOLINA, Alonso de

Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, Miguel León-Portilla (ed.), México, Porrúa, 1970 [1571].

MOTOLINÍA, Fray Torobio

Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

Historia de los indios de la Nueva España, Georges Baudot (ed.), Madrid, Clásicos Castalia, 1985.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

“Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, vol. 1, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

NICHOLSON, Henry B.

“The Chapultepec Cliff Sculpture of Motecuhzoma Xocoyotzin”, en *El México antiguo*, vol. 9 (1961), pp. 379-444.

NOGUEZ, Xavier y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (ed.)

De hombres y dioses, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, 1997.

OLIVIER, Guilhem

“Images et discours: à propos de quelques représentations de Mixcoatl, divinité des anciens Mexicains”, en HÉMOND y RAGON (ed.), 2001, pp. 35-51.

“The Hidden King and the Broken Flutes: the Mythical and Royal Dimension of Tezcatlipoca’s Feast in Toxcatl”, en QUIÑONES KEBER (ed.), 2002, pp. 107-142.

Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

POMAR, Juan Bautista de

“Relación de Tezcoco”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, vol. 3, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986.

QUIÑONES KEBER, Eloise (ed.)

Representing Ritual: Performance, Text and Image in the Work of Sahagún, Niwat, University of Colorado Press, 2002.

REYES GARCÍA, Luis

“La visión cosmológica y la organización del imperio mexica”, en DAHLGREN (ed.), 1979, pp. 34-40.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds.), Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-1981.

Historia general de las cosas de Nueva España, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1988, 2 vols.

Primeros Memoriales, Thelma D. Sullivan, Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet (eds.), Norman, University of Oklahoma Press, The Civilization of the American Indian Series, 1997.

TORQUEMADA, Fray Juan de

Monarquía Indiana, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, 7 vols.

REY Y REO.
LOS DOS ROSTROS DEL SOBERANO MESOAMERICANO

DANIÈLE DEHOUE
CNRS-Université Paris X, Nanterre

En una obra que trata de las monarquías en las sociedades hispánicas, es preciso examinar las relaciones entre los dos tipos de monarquía que se encontraron en Nueva España: la española y las precolombinas. Como sabemos, los españoles reconocieron en los soberanos y señores precolombinos a señores naturales con un estatus similar al de los hidalgos. Pero, además de este principio jerárquico, ¿qué comprendieron del funcionamiento de las monarquías mesoamericanas? Tal vez nada, pues éstas representaban una “monarquía sagrada” fundamentalmente distinta de las monarquías europeas, que eran de otros tipos: monarquías de derecho divino o monarquías absolutas.

Los historiadores señalan que los últimos reyes sagrados de Occidente fueron los reyes germánicos, cuya última representante fue la dinastía merovingia. De acuerdo con la definición que detallaremos más adelante, estos soberanos, cuya fuerza residía en su larga cabellera, garantizaban la prosperidad del reino con su sola existencia. A partir del siglo VII, los merovingios, reyes sagrados también denominados soberanos divinizados o divinos por algunos especialistas, cedieron su lugar a reyes mediadores entre su pueblo y el poder de Dios.¹

Esta transformación se derivó de la mutación de la Iglesia católica. Al constituirse en un estrato separado del resto de la sociedad y que monopolizaba la relación con lo divino, la Iglesia no pudo tolerar que la persona real siguiera teniendo atributos sagrados. Por ello impuso la idea de que el rey debía su carácter sagrado a los ritos realizados por el clero. Así, los reyes visigodos fueron ungidos por la mano del clero. Luego fue el turno de los reyes francos, que nunca antes habían pasado

¹ GUÉRY, “La dualité”.

por ceremonias sagradas, Pipino en 751 y Carlomagno, coronado emperador por el Papa en 800.² Los reyes de la Edad Media fueron, por lo tanto, reyes “de derecho divino” que recibían la facultad de administrar los asuntos terrestres de manos de la Iglesia, quien se reservaba el trato con Dios.

La monarquía absoluta francesa representa una transformación posterior de la soberanía. Con la crisis provocada por la Reforma, el poder temporal se autonomiza, Luis XIV se arroga los poderes de Dios y su poder se vuelve, por primera vez, arbitrario e ilimitado.³

A diferencia de estas monarquías europeas, las monarquías sagradas, presentes en un gran número países, desde la India antigua hasta la Oceanía y el África modernas, responden a otra definición. Del trabajo de sus teóricos, James Frazer, Arthur Maurice Hocart y de la escuela africanista de lengua francesa, puede deducirse la siguiente proposición: la monarquía sagrada depende de un personaje central con funciones a la vez políticas y rituales; el sino de toda la sociedad está ligado al soberano, quien asume dos papeles opuestos y complementarios: garante de la prosperidad colectiva y responsable de las desgracias públicas. A continuación demostraré que las monarquías mesoamericanas se basaban en esta forma de poder que depende de un soberano ambivalente. Los papeles contradictorios del futuro soberano mesoamericano quedaban establecidos desde el ritual de entronización real.

I. LAS DOS FASES DE LA ENTRONIZACIÓN REAL

Contamos con descripciones de las ceremonias de entronización de los reyes y señores en varias ciudades: México –Tenochtitlan, Tezcoco, Chalco, Quauhtitlán, Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula–, así como de los pipilas del Salvador y Nicaragua, y de los quiches y cakchiqueles de Guatemala.⁴ Con base en estos documentos, podemos hablar con certeza de un modelo mesoamericano de entronización real:

² BLOCH, *Les rois thaumaturges*.

³ DE JOUVENEL, *Du pouvoir*, pp. 59-63.

⁴ Sobre los rituales reales, véase el análisis de BRODA, “Relaciones políticas” y de TOWNSEND, “Coronation”. Sobre el centro de México, véanse a los cronistas MENDIETA, *Historia eclesiástica*; DURÁN, *Historia de las Indias*; ALVARADO DE TEZOZÓMOC, *Crónica*; POMAR, “Relación”; HERRERA, *Historia General*; HERRERA, *Historia*

Con su ayuno de cuatro días y la perforación del séptum, formaban una parte integrante de la cultura mesoamericana, y eran típicas de la manera en que se combinaban en esta cultura principios de la organización política con el culto para dar legitimación al poder. Parece además que estos ritos tenían una gran antigüedad y eran de origen tolteca, según indica la *Historia tolteca chichimeca* y las fuentes sobre Guatemala.⁵

El análisis muestra que este modelo comprendía dos fases. La primera era una compleja etapa de expiación de una importancia fundamental.

1. *La expiación*

Según el relato mítico sobre el origen de los chichimecas, cuando los primeros hombres salieron de Chicomoztoc, sus señores ayunaron:

Durante cuatro días los señores ayunaron. Para ello, nuestro amo, se tendió entre las ramas del mezquite blanco y la gente chichimeca ayunó e hizo penitencia. Cuatro noches y cuatro días pasaron allá haciendo penitencia dolorosamente.⁶

De acuerdo con este modelo fundador, la entronización empezaba con la penitencia.

a) *Los rituales penitenciales*

En este tema, se cuenta con descripciones sobre los reyes (*tlahtoani* en singular, *tlahtohque* en plural) y los señores (*tecutli* en singular, *tetecutin* en plural). Las descripciones no coinciden exactamente, pero bastan para esbozar a grandes rasgos el desarrollo ritual siguiente.

Tolteca; MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*; MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, pp. 286-293; TORQUEMADA, *Monarquía*; y la relación anónima sobre "La orden que los Yndios tenían en su tiempo por hacerse Tecutles", publicada por CARRASCO, "Documentos". Sobre los cakchiqueles, véanse RECINOS y GOETZ, *The Annals*, p. 65.

⁵ BRODA, "Relaciones políticas", pp. 230-231.

⁶ HERRERA, *Historia Tolteca*, p. 94.

- El cambio de vestimenta: el nuevo soberano, desnudo, era llevado al templo, donde se le pintaba el cuerpo de negro y se le vestía con ropas que variaban según el lugar.
- El encendido del fuego: esto marcaba el inicio del periodo de penitencia.
- El hostigamiento inicial: las descripciones sobre los señores a menudo encierran detalles significativos que no aparecen en las que hablan de los reyes. Así, puede leerse que la penitencia del nuevo señor comenzaba con un curioso ritual.

Luego vituperaban e increpaban al que se ensayaba para ser nuevo caballero, e no solo le injuriaban de palabra, mas repelándole e empujándole para le probar de paciencia [...] y también le tiraban por las mantas y se las quitaban, hasta dejarlo con solo el maxtlatl, que es una toca larga con que cubren sus vergüenzas [...] y así el nuevo caballero desnudo se iba a una de las salas y aposento de los que servían al demonio [...] para comenzar allí su penitencia, la cual duraba a lo menos un año [...] y así humillado se asentaba en la tierra hasta la noche.⁷

- La reclusión: el futuro señor mexicano era capturado sin miramientos y conducido a la cobacha donde haría penitencia, encerrado como si estuviera en prisión.
- El ayuno: durante cuatro días, el futuro soberano sólo comía una vez al día un alimento de penitencia cuyo contenido variaba según el lugar.
- La abstinencia sexual: “No había de llegar a mujer”.⁸ “Si era casado, se abstenía de los actos matrimoniales todo el tiempo de su ayuno”.⁹
- La vigilia: “No le dejaban dormir, pero permitíanle dormir algún tanto, estándose sentado”.¹⁰
- El hostigamiento permanente: los dignatarios militares (*yaotequihua*) hostigaban al futuro soberano durante cuatro días; le impedían dormir escarificándole los brazos y piernas:

⁷ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 287.

⁸ POMAR, “Relación”, p. 79.

⁹ TORQUEMADA, *Monarquía*, lib. XI, cap. 28, p. 363.

¹⁰ TORQUEMADA, *Monarquía*, lib. XI, cap. 28, p. 363.

Todo el otro tiempo tenía delante de sí un despertador, y tenía en las manos unas puas de metl, que son como punzones, y en viendo que se iba a dormir, punzábanle ya por las piernas, ya por los brazos, hasta le sacar sangre, y decíanle: despierta, que has de velar y tener cuidado de tus vasallos: no tomas cargo para dormir sino para velar, y que huya el sueño de tus ojos, y mires por tus criados.¹¹

- El autosacrificio: el futuro soberano se escarificaba la lengua, los oídos, los brazos o las piernas.
- El baño: se bañaba en una alberca.

Pasados cuatro días, el futuro señor se dirigía a un templo donde continuaba su penitencia durante un año, periodo en el que su familia debía reunir los bienes que serían ofrecidos durante la ceremonia de confirmación.

La penitencia del rey se desarrollaba del mismo modo, pero sólo durante cuatro días. Después, los sacerdotes le perforaban el tabique nasal con una garra de águila y un hueso de jaguar, y le insertaban piedras preciosas en las perforaciones.

Tanto el rey como el señor concluían su periodo de reclusión con un baño en la mañana de la fiesta de investidura llamada *motlatocapaca* (“lavarse como un rey”, o más bien “lavarse para hacerse rey”). Una vez bañado, purificado y vestido con ropas preciosas, el gobernante se preparaba para la segunda parte de la ceremonia.

b) La interpretación de la expiación

¿Nos aclaran estas descripciones el significado de la penitencia? Del tratamiento sufrido por el futuro soberano, puede inferirse que éste asumía el papel de víctima: durante el “hostigamiento inicial”, se simula su captura antes de mortificarlo. Y, como los sacerdotes y dignatarios le repiten en varias ocasiones, él no está allí para gozar de la vida, sino para sufrir.

Por otra parte, el gobernante también es portador de impureza. Sin duda, la penitencia tenía como fin purificar al ayunador: los rituales concluían con un baño cuyo fin era llevarse todas las inmundicias. La

¹¹ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 288.

lustración corría a cargo de Chalchiuhtlicue, “la de la falda de piedras preciosas”,¹² divinidad de las aguas corrientes, gran purificadora.

Pero esto no era todo. El autosacrificio merece un análisis en profundidad que, hasta donde sé, no se ha realizado. Algunos textos permiten ver en el autosacrificio un “sacrificio expiatorio”, de acuerdo con la definición de Hubert y Mauss: “hacer que la impureza religiosa del sacrificador pase [...] a la víctima y eliminarla con ésta”.¹³ El ejemplo canónico es el “chivo expiatorio” o el “chivo de Azazel”, que es enviado al desierto tras haber recibido los pecados de Israel mediante la imposición de manos. Este tipo de sacrificio en el cual la característica transmitida mediante el sacrificio va del sacrificador a la víctima (sacrificio expiatorio), se distingue de aquél en que la característica transita de la víctima hacia el sacrificador (sacrificio de sacralización).¹⁴ Para que haya un sacrificio expiatorio, hace falta un recipiente que se impregne de la impureza del sacrificador antes de ser eliminado. Los autosacrificios precolombinos se prestan a este tipo de lectura. La efusión de sangre del autosacrificio puede verse como la transferencia de la impureza contenida en el cuerpo del penitente. Los objetos donde se vierte la sangre representan los recipientes, que pueden ser de naturaleza variada. Estos comprendían los instrumentos de mutilación: las espigas de maguay y hojas de sílex con que se practicaba la incisión, las cuerdas y barras que se introducían en la piel, la bola de heno o *zacatapayolli* donde se enterraban las puntas, el papel en que caía la efusión de sangre. Estos objetos se presentaban primero frente al ídolo. Así, el futuro señor “*sacrificavase de las orejas entrambas, i ensangrentava quatro espigas de maguay i hincavalas alli delante*”.¹⁵

Quizás el significado del autosacrificio real pueda aclararse remitiéndose a los autosacrificios ejecutados por otros personajes. Algunas personas, en particular hombres, se entregaban a la penitencia durante cuatro años consecutivos. En este periodo, juntaban las cuerdas ensangrentadas en una enorme pila:

¹² La falda es la metáfora del agua y las piedras preciosas, de la pureza. La *chalchibuitl*, piedra preciosa de color verde, representa al infante que, al nacer, es totalmente inocente.

¹³ HUBERT y MAUSS, “Essai”, pp. 261-262.

¹⁴ HUBERT y MAUSS, “Essai”, pp. 261-262.

¹⁵ CARRASCO, “Documentos”, p. 136.

Que hecho un agujero en lo alto de las orejas, sacaban por allí sesenta cañas, unas gruesas y otras delgadas como los dedos, y unas como el brazo, y otras de braza, y otras como varas de tirar, y todas ensangrentadas poníanlas en un montón ante los ídolos, las cuales quemaban acabados los cuatro años.¹⁶

Este texto es interesante porque demuestra que los recipientes, luego de ser presentados al ídolo, se quemaban, es decir se eliminaban de acuerdo con la definición del sacrificio expiatorio. La mayoría de los documentos no contiene esta precisión. Se sabe que, durante los sacrificios dedicados a Chalchihuitlicue, la fuente purificadora, la sangre se vertía directamente en el agua,¹⁷ y que el futuro rey enterraba, al pie de los escalones del templo, papel y copal en los cuales dejaba fluir su sangre.¹⁸ En cambio, se ignora lo que ocurría con los papeles ensangrentados abandonados frente a las divinidades de las montañas.

Las descripciones que hacen los cronistas de los autosacrificios contienen lagunas, por lo que sería indispensable completar su estudio con el de documentos pictográficos. Dado nuestro desconocimiento de las prácticas precolombinas, es útil referirnos al autosacrificio descrito en 1652, en Oaxaca, por Burgoa, quien asimila los recipientes de sangre a la representación de la falta por expiar. Esto ratificaría nuestra hipótesis sobre el carácter expiatorio de los autosacrificios.

Y, llegando al sacrificadero, hallaron sobre el nefando altar de que les servía el risco, todas las víctimas de la ofrenda, muchas plumas de varios colores salpicadas de sangre, que se habían sacado debajo de la lengua, y detrás de las orejas, como se averiguó y muchos braceros y sahumerios [...] y en medio una abominable figura de piedra, que era el dios a quien habían hecho el sacrificio de la expiación de sus culpas confesándose bárbaramente con el sacrílego sacerdote y echando cada uno sus culpas en esta forma: tejieron de yerbas ásperas que buscan a propósito, uno como fuente o plato muy grande, y postrados los penitentes le dicen al sacerdote que vienen a pedir a Dios misericordia y perdón de los pecados que han cometido aquel año, y que todos los tienen muy ajustados,

¹⁶ MOTOLINÍA, *Memoriales*, primera parte, cap. 25, p. 71.

¹⁷ CARRASCO, "Documentos", p. 137.

¹⁸ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 340.

y sacan de unos trapos o paños, unos hilos doblados del totomostle del maíz, pequeños de su largor de dos en dos añudados en medio con una lazada en que representan su culpa, y pónenlos sobre aquel plato o pateña de yerbas, y encima les pican las venas y vierten la sangre, y el sacerdote llega aquella oblación al ídolo, y le pide con grande razonamiento perdone a aquellos sus hijos.¹⁹

Puede conjeturarse que la sangre del sacrificador, que representa el mal que debe desaparecer, se vertía en vegetales que luego eran expulsados del grupo. La efusión de sangre humana representaba a la víctima y los líquidos corporales del penitente desempeñaban el papel de animal expiatorio: se cargaban de impurezas y se eliminaban.

Cabe destacar que el autosacrificio también representaba el equivalente simbólico de una pena judicial. En efecto, las escarificaciones también se utilizaban para castigar a los prisioneros: “*Quien hacía culpa venial, luego le punzaban las orejas y lados con puntas de maguey o punzón*”.²⁰

Además, la diosa Tlazoltéotl, también denominada Tlaelcuani, “comedora de inmundicias”, perdonaba las malas conductas durante un ritual que los cronistas asimilaron a una “confesión”. El culpable enunciaba sus delitos frente a un sacerdote que le decía:

Luego de mañana, o en amaneciendo, para que hagas la penitencia conveniente por tus pecados, pasarás la lengua por el medio de parte a parte con algunas mimbres que se llaman teocalzácatl o tlácotl, y si más quisieres, pasarlas has por las orejas, lo uno de dos”;²¹ “y la razón por que se confesaban era por librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados, por librarse de no recibir pena de muerte, o machucándoles la cabeza o haciéndoselas tortilla entre dos grandes piedras.”²²

Así pues, el autosacrificio se veía como sustituto de la pena de muerte para castigar las faltas cometidas. Algunos cronistas incluso establecen una relación clara entre la transgresión y el órgano mutilado:

¹⁹ BURGOA, *Geográfica*, t. II, cap. LXIV, pp. 230-231.

²⁰ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. III, cap. 8, p. 213.

²¹ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. I, cap. 12, 18, p. 37.

²² SAHAGÚN, *Historia General*, lib. I, cap. 12, 24.

Sacábanse sangre de la lengua si habían ofendido con ella hablando, y de los párpados de los ojos por haber mirado, y de los brazos por haber pecado de flojedad, de las piernas, de los muslos, de las orejas y narices, según las culpas en que habían errado y caído, disculpándose con el demonio”.²³ “Cortaban y hendían el miembro de la generación entre cuero y carne, y hacían tan grande abertura, que por allí pasaba una sogá tan gruesa como el brazo, y de largo según la devoción del penitente, unas de diez brazas, otras de quince, y otras de veinte, é si alguno desmayaba de aquel cruel desatino, decían que aquel poco ánimo era por haber pecado y allegado a mujer; ca estos que hacían este desatinado sacrificio eran mancebos por casar.”²⁴

Como puede verse, las mismas mortificaciones que se practicaban en los rituales servían de castigo judicial. Sin embargo, se denominaban con términos distintos. Las maceraciones rituales se designaban con el verbo *mahcehua*, “merecer, conseguir que le den algo a uno”, como si las prácticas penitenciales implicaran *ipso facto* el cumplimiento de un deseo. Éstas se distinguían del castigo: “*Y esto harás [...] no por vía de merecimiento, sino en penitencia del mal que hiciste*”,²⁵ le decía el sacerdote a los penitentes de Tlazoltéotl, lo cual muestra que el autosacrificio podía tener estas dos funciones. No obstante, esta distinción ofrece por sí misma una prueba del parentesco entre la penitencia y la pena, además de reforzar la impresión de que el gobernante, quien sufría los golpes de sus súbditos, las escarificaciones practicadas por el “despertador” y se entregaba a maceraciones voluntarias, era considerado simbólicamente culpable de todo tipo de crímenes.

A partir de lo anterior, es posible hacer la siguiente lectura de la primera fase de la entronización real. El personaje elegido para convertirse en monarca comienza recibiendo el trato de culpable: es golpeado, encerrado, escarificado, se le colma de maltratos antes de imponerse a sí mismo un castigo sangriento mediante el autosacrificio. Una vez terminada esta fase, prolongada por la etapa sacrificial, el rey podrá aparecer en toda su majestad, como el Sol. Resulta interesante comparar el ritual de entronización con el mito de creación del Sol, uno de los

²³ MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, § 199, pp. 155-156.

²⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales*, primera parte, cap. 25, p. 69.

²⁵ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. I, cap. 12, § 18, p. 37.

más conocidos y populares del México antiguo, e incluso del México moderno.

c) El mito

Cuando los dioses se reunieron para presenciar el sacrificio de dos de ellos, que debían transformarse en sol y luna, éstos hicieron penitencia: eran Tecuciztécatl y Nanahuatzin. El primero, cuyas mortificaciones dejaron qué desear, se transformó en la Luna, y el segundo, que cumplió su expiación con creces, se convirtió en el Sol.

Entonces Tecuciztecatl y él [Nanahuatzin] comenzaron a hacer penitencia, ayunaron durante cuatro días. Y entonces, al mismo tiempo, se preparó el fuego: [Nanahuatzin] se puso a arder en la hoguera; a la hoguera le dieron el nombre de teotexcalli [“roca divina”].

Y Tecuciztecatl no tenía para su penitencia sino cosas preciosas: sus ramas de pino eran plumas de quetzal, sus bolas de paja, oro, sus espinas, jade; para cubrirlas de sangre, para ensangrentarlas, tenía coral; y su copal era verdadero copal. Pero las ramas de pino de Nanahuatzin eran juncos acuáticos verdes, verdor de junco atados en gavillas de tres en tres, nueve en total; y sus bolas de paja eran agujas de pino secas, sus espinas simples espinas de maguey, y la sustancia con que las ensangrentaba era su propia sangre y su copal eran las pústulas que lo atormentaban [...]

Y cuando su penitencia de cuatro días concluyó, entonces fueron a tirar, a deshacerse de sus ramas de pino y de todo lo que les había servido en su penitencia.²⁶

Este texto relata un sacrificio primordial cuyas fases son las del ritual de entronización azteca: el penitente enciende un fuego, hace penitencia durante cuatro noches y practica el autosacrificio. El mito también establece una diferencia entre Tecuciztecatl y Nanahuatzin. El primero no escarifica su propio cuerpo, sino que utiliza objetos preciosos como sustitutos: oro, jade, coral, resina de copal. En cambio, el segundo hace correr sus propios líquidos corporales: sangre (en lugar del coral) y pus (en lugar del copal).

²⁶ *Códice Florentino*, lib. VII, cap. 2, tomado de la traducción al francés del náhuatl de Michel Launey en LAUNEY, *Introduction*, t. 2, pp. 180-181.

En este mito puede leerse entre líneas todo un discurso sobre el auto-sacrificio. El ritual de sangre que Nanahuatzin practica mejor representa la eliminación ritual del mal: los vegetales (follaje de pino o junco), las bolas de paja y las espinas de maguey se manchan con sangre del penitente y luego se expulsan: “*entonces fueron a tirar, a deshacerse de sus ramas de pino y de todo lo que les había servido en su penitencia*”.²⁷

La distinción entre Tecuciztecatl y Nanahuatzin sustenta esta interpretación. El primero es demasiado limpio para ser verdaderamente ímprobo; por su parte, el segundo, el “purulento”, cuyo nombre deriva de *nanáhuatl* (“botón, buba”), es la figura emblemática de la mancilla, materializada en la sangre y el pus de que se deshace. El más impuro, aunque también el más purificado, accederá al sacrificio supremo y se transformará en sol.

El sacrificio supremo que precede la metamorfosis se lleva a cabo en la segunda fase de la entronización real.

2. *El sacrificio*

Una vez cumplida su penitencia, los dioses son conminados a lanzarse a la hoguera.

[Tecuciztecatl] fue a lanzarse al fuego. Pero cuando se acercó al calor que era insoportable, inaguantable, intolerable [...] se atemorizó,

se detuvo en el camino, retrocedió, regresó [...] Cuatro veces, sí, cuatro veces en total hizo como si fuera a intentarlo, y finalmente fue incapaz de lanzarse al fuego [...]

Y Nanahuatzin recurrió a toda su valentía, y contuvo su corazón, lo hizo callar [...] de repente y muy rápido se lanzó [...] entonces su cuerpo comenzó a arder, a crujir, a chisporrotear.²⁸

Nanahuatzin, ser cubierto de inmundicias, se purifica correctamente antes de inmolarse. Es este sacrificio primordial el que se repite duran-

²⁷ En el texto náhuatl: *quitlàtlazatô, quimàmayahuitô*, de *tlaza*, tirar et *mayahuia*, rechazar, devolver con desdén.

²⁸ *Códice Florentino*, lib. VII, cap. 2, tomado de la traducción al francés del náhuatl de Michel Launey, véase LAUNEY, *Introduction*, t. 2, pp. 184-185.

te la segunda fase de la entronización en sus principales episodios: guerra, sacrificio, comunión y dones ceremoniales. El mito de creación del Sol proporciona el modelo pero, mientras que Nanahuatzin se lanza a la hoguera primordial para renacer como el astro diurno, los gobernantes mexicanos inmolaban víctimas sustitutas.

El baño purificador del gobernante representaba el ritual liminal que clausuraba la fase de penitencia e inauguraba la etapa de sacrificio. Se llevaba a cabo al amanecer del día de la fiesta de entronización. Luego de ser bañado en las aguas de alguna fuente o río, el rey o señor era vestido con nuevas ropas. Después debía subir de nuevo a la cima de la pirámide, donde se le volvían a poner las insignias de su rango. En seguida se dirigía al palacio real, donde tenían lugar los discursos ceremoniales. La fiesta concluía una vez entregados los regalos a los señores invitados y terminado el banquete. Sin embargo, la ceremonia de entronización apenas empezaba: aún faltaba conseguir víctimas humanas e inmolarlas.

a) *La guerra*

Los señores partían a la guerra en busca de una víctima sacrificial y regresaban tras haber capturado a alguien. Pero si se trataba del rey,

Después de algunos días que el señor había hecho la fiesta de su elección, mandaba luego a pregonar guerra para ir a conquistar alguna provincia y luego juntaba sus capitanes y gente de guerra, y les daba armas y divisas.²⁹

Al frente del ejército, el soberano dirigía las hostilidades, cuyo objetivo era capturar a prisioneros para sacrificarlos durante los rituales de confirmación final y ganar nuevas provincias tributarias para el imperio.

b) *La matanza*

Al finalizar la guerra se llevaba a cabo la ceremonia de confirmación. El rey mandaba matar a cientos de prisioneros para su coronación y luego durante la fiesta anual del *tlacaxipehualiztli*. Las masacres perpetradas eran considerables: bajo el reinado de Moctecuzoma Xocoyo-

²⁹ SAHAGÚN, *Historia general*, lib. VIII, cap. 18.

tzin, más de mil prisioneros perdieron la vida al terminar la campaña contra Yanhuitlán y mil mixtecos fueron masacrados bajo las órdenes de Moctecuzoma el Joven al concluir la guerra contra Tlachquiuhco.

El soberano presidía los sacrificios, pero cada víctima era presentada por el soldado que la había capturado; así, éste subía en la jerarquía militar. El guerrero sostenía relaciones tan estrechas con su víctima que podría afirmarse que se buscaba establecer cierta equivalencia entre ambos personajes. Cuando el señor regresaba con su primer prisionero, éste entraba con él en la ciudad, vestido con ricas insignias. El primero se dirigía al segundo como “su hijo, su propia carne”. Antes del sacrificio, tanto el guerrero como el prisionero practicaban la penitencia y los baños rituales. Más adelante, cuando la víctima era inmolada, el guerrero portaba el tocado específico de las víctimas sacrificiales y sus invitados lloraban al verlo.³⁰ La identificación del sacrificador con su víctima es muy evidente en estas descripciones, pero hay que agregar una asimilación entre el sacrificado y la divinidad. En efecto, la víctima se vestía como un dios. La víctima ejecutada durante las ceremonias de entronización se vestía con las insignias del Sol.³¹ Durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, la víctima representaba al dios Xipe, para *etzalcualiztli*, se vestía como Tláloc, etcétera. De esta forma, mediante un juego de equivalencias, el sacrificador se asimilaba a la víctima y ésta a la divinidad.

c) *La comunión*

Después de la matanza, el guerrero ofrecía la sangre de la víctima a los diferentes dioses de la ciudad y el cuerpo se cortaba en el templo del barrio. El sacrificador enviaba los muslos al soberano y con el resto preparaba un banquete que ofrecía en su domicilio. Cada invitado recibía un plato de maíz cocido con un pedazo de carne humana. El sacrificador era el único que no comía, pues: “¿Cómo podría comer [su] propia carne?”. El banquete representaba una comunión durante la cual el cuerpo de la víctima –que equivalía al del sacrificador y el dios– se repartía entre los invitados.

³⁰ BRODA, “Relaciones políticas”, pp. 48-49; *Códice Florentino*, vol. II, 21.

³¹ MENDIETA, *Historia eclesiástica*, p. 133; MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 14, p. 301.

d) Los dones ceremoniales

Mientras se desarrollaba la comunión, el rey desplegaba una generosidad extrema y distribuía insignias, sombreros y escudos preciosos a los guerreros, y luego a los dos otros reyes de la Triple Alianza, a los sacerdotes, a los nobles y señores locales, en orden jerárquico. De hecho, el soberano ofrecía dones que presentaban algunas características del potlatch, según lo muestra la descripción de una fiesta señorial.

Como ya se mencionó, los señores hacían penitencia al menos durante un año, periodo durante el cual su familia reunía los bienes que habrían de ofrecerse el día de la confirmación. Estos eran, en efecto, considerables. Cada uno de los señores invitados recibía un gran lingote de oro que valía dos esclavos, así como ropas preciosas, zapatos y adornos; como alimento, cada persona recibía entre 1,200 y 1,600 guajolotes, numerosos perritos cebados para la ocasión, conejos, liebres y ciervos, cacao, pimienta y numerosos tipos de frutas. Además de los grandes señores, los nobles y los sacerdotes también recibían ropas y alimentos de acuerdo con su rango.³²

El término “potlatch” de los indios significa “distribución de propiedad” y designa las reparticiones de bienes. Marcel Mauss califica este tipo de intercambios como “agonísticos”, pues los practican clanes o fratrías con un fin competitivo: cada fiesta obliga a los invitados a ofrecer una fiesta más onerosa en el futuro. Los dones ofrecidos por los señores y los reyes mexicanos no entran en una dinámica de rivalidad grupal, pero presentan otras dos características del potlatch. En primer lugar, su desmesura. Además, la demostración de generosidad excesiva del soberano al terminar la segunda fase del ritual aparece como el contrapunto del despojo que sufre a manos de sus súbditos en la primera fase. Como ya se mencionó, el ritual de penitencia comenzaba con un hostigamiento colectivo durante el cual el futuro señor era maltratado y despojado de sus vestimentas. El ritual sacrificial concluía con un don voluntario y exagerado de vestimentas a cada uno de los súbditos nobles. La violencia simbólica marca ambos episodios, el primero en forma de un simulacro de ataque y el segundo como un don sin reciprocidad posible. En ambos casos, el soberano es la víctima de su pueblo.

³² MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 290.

Así concluía la fase sacrificial de la entronización. La inmolación de una víctima sustituta capturada por el rey durante la guerra es el equivalente simbólico de la autoinmolación de Nanahuatzin en la hoguera primordial y la prolongación lógica de las escarificaciones de la fase de penitencia. Por lo menos eso es lo que sugiere un cronista según el cual, tras haber concluido su penitencia haciendo sangrar sus miembros y rostros, los reyes “*le ofrecían el corazón por lo mejor de su cuerpo, que no tenían otra cosa que le dar, prometiendo darle tantos corazones de hombres y de niños para aplacar la ira de sus dioses, o para alcanzar y conseguir otras pretensiones que deseaban*”.³³ El corazón que ofrecían no era realmente el suyo, sino el de un prisionero. Sin embargo, la muerte de la víctima sustituta cumplía su función plenamente. Una vez terminadas las ceremonias, el rey quedaba transfigurado.

II. LOS DOS ROSTROS DEL GOBERNANTE

De acuerdo con nuestro razonamiento, el modelo de entronización en dos etapas –penitencia y sacrificio– describe la figura de un rey víctima, impuro, castigado, autosacrificado y, por último, sacrificado a través de una víctima sustituta. Pero después de la ceremonia final de entronización, el rey adoptaba un rostro completamente diferente, similar al del dios Sol.

1. *El rey Sol*

Luego de su inmolación, Nanahuatzin abandonó su personalidad de ser purulento para adoptar la majestad del astro diurno.

Y cuando el sol salió, cuando se presentó, apareció, todo rojo y como oscilando, insostenible a la vista, cegador; brillando muy fuerte, irradiando, sus rayos alcanzaron todos los lugares, su brillo penetró en todos los lugares.³⁴

³³ MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, § 199, pp. 155-156.

³⁴ *Códice Florentino*, lib. VII, cap. 2, tomado de la traducción al francés del náhuatl de Michel Launey, en LAUNEY, *Introduction*, t. 2, pp. 186-187.

Lo mismo ocurría con el monarca: “*De allí adelante el señor se podía ataviar y usar de joyas de oro y de mantas ricas cuando quería, especial en las fiestas y en las guerras*”.³⁵

Al soberano se le comparaba con el Sol y a su reinado con la ruta del astro diurno, que salía durante su entronización y se ponía a su muerte. Así como el Sol domina la naturaleza, el rey presidía el funcionamiento de la sociedad, ocupándose de tres cosas: “*la primera, en los negocios de la guerra; la segunda, en el culto divino; y la tercera, en los frutos de la tierra para que siempre hubiese mucha hartura*”.³⁶ En otras palabras, la guerra le proveía a la ciudad víctimas para sacrificar durante las ceremonias y estas dos actividades a cargo del rey, la guerra y los sacrificios, garantizaban la prosperidad. La función de dirigente de las actividades rituales está claramente indicada en el discurso del sacerdote al nuevo soberano:

Mirad que tengáis mucho cuidado; habéis de velar mucho en hacer andar al sol e a la tierra, que quiere decir en buen sentido: mirad, señor, que habéis de trabajar cómo no falte sacrificio de sangre y comida al dios sol, porque tenga por bien de hacer bien su curso e alumbrarnos, e a la diosa tierra también, porque nos dé mantenimientos.³⁷

El buen funcionamiento cósmico no sólo dependía de los ritos, sino también de la justicia ejercida en la Tierra: “*E mirad que veléis mucho en castigar y matar a los malos así señores como regidores, a los desobedientes e todos los delincuentes*”,³⁸ agregaba el sacerdote que se dirigía al rey. Éste era comparado con una fiera (*tecuaní*) que atraparía a los culpables para devorarlos.

Al ocupar en el orden humano el lugar que el Sol ocupa en el universo, el señor mesoamericano era el garante de la prosperidad colectiva, la cual debía vigilar llamando a la guerra, practicando sacrificios humanos y haciendo justicia. Como un predador, ordenaba la muerte por veredicto penal, desencadenando las hostilidades e inmolando a los prisioneros. Visto desde esta perspectiva, el rey ya no era el criminal de la primera fase de la entronización, sino el justiciero, ya no era la vícti-

³⁵ MENDIETA, *Historia eclesiástica*, pp. 133 y 134.

³⁶ POMAR, “Relación”, p. 80.

³⁷ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10 y 11, p. 283.

³⁸ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10 y 11, p. 283.

ma, sino el verdugo. De penitente, se transformaba en agente de castigo y muerte.

2. *El chivo expiatorio*

Sin embargo, la víctima y el penitente no habían desaparecido por completo con su llegada al trono. El rey en majestad poseía otro rostro que podría caracterizarse como el del “chivo expiatorio”. Este término se utiliza en dos sentidos, uno literal y el otro derivado. En el primer caso, designa el chivo de Azazel, víctima cargada con los pecados de Israel antes de ser sacrificada en el desierto, forma canónica del sacrificio expiatorio. En el segundo, se refiere a una “persona a quien se achacan todas las culpas para eximir a otras” (*Diccionario de la lengua española*). El soberano azteca era chivo expiatorio en ambos sentidos.

a) *El penitente*

La entronización del rey proporcionaba el paradigma ritual que se repetía en todas las ceremonias ligadas al ciclo anual. Por lo tanto, todas las ceremonias se celebraban en dos etapas: la fase expiatoria y la fase sacrificial. Así, como jefe de la vida ritual, el rey se transformaba en penitente y luego en sacrificador cada vez que fuera necesario. En su papel de penitente, se entregaba de nuevo a la vigilia, la reclusión, el ayuno, la abstinencia sexual y el autosacrificio. Si se acepta la idea de que las mortificaciones presentaban las características esenciales del sacrificio expiatorio como lo definen Hubert y Mauss, el rey desempeñaba durante todo el año el papel de chivo expiatorio en su sentido propio: asumía ciertas culpas para expiarlas en nombre del grupo.

b) *El responsable de la desgracia*

Además de ser una víctima periódica de la penitencia ritual, el soberano era una víctima potencial en caso de infortunio. En efecto, el pueblo lo consideraba responsable de la desgracia pública, es decir chivo expiatorio en el segundo sentido.

La principal razón para ello era una penitencia mal llevada. El simple particular que ejecutaba mal sus maceraciones podía provocar la

muerte: “*Decíanle que porque había mal ayunado y dormidose, que aquel año se le había de morir algún hijo o hija, o alguno de su casa*”.³⁹ En otras palabras, la desgracia, normalmente alejada a través de la penitencia, podía cobrar su tributo. Pero si el mal penitente era un rey, podía provocar la muerte de todos sus súbditos. Por ello exclamaba:

¿Qué haré, señor y criador, si por ventura cayere en algún pecado carnal y deshonoroso, y así echare a perder el reino? ¿Qué haré si por negligencia o por pereza echare a perder mis súbditos? ¿Qué haré si desbarrancare o despeñare por mi culpa los que tengo que regir?⁴⁰

Aquí el soberano azteca se preguntaba qué ocurriría si llegara a romper la abstinencia sexual a la cual debía someterse y enunciaba las consecuencias de sus actos para los habitantes del reino.

En efecto, si el rey incumplía sus deberes —organizar las guerras y sacrificios, administrar una justicia equitativa, respetar la penitencia y las prohibiciones—, el pueblo creía que la ciudad correría el peligro de ser destruida por catástrofes naturales y sociales: eclipses de sol, temblores, tormentas marinas, derrumbamientos de montañas, guerras y conflictos internos.

Los dignatarios que entronizaron al nuevo soberano de Tezcoco le advirtieron “*que de él dependía el bien o el mal de todos, y que no se descuidase [...] porque, si no, luego sería depuesto de él*”.⁴¹ Por otro lado, los informantes de Sahagún transcribieron la oración pronunciada por el sacerdote supremo del Imperio para pedirle al dios Tezcatlipoca que “*[...] tuviese por bien de quitar del señorío, por muerte o por otra vía, al señor que no hacia bien su oficio: es la oración o maldición del mayor sátrapa contra el señor*”.⁴²

A lo menos, señor, castigadle de tal manera, que sea escarmiento para los demás, para que no imiten su mal vivir; véngale de vuestra mano el castigo, según que a vos pareciere, ora sea enfermedad ora otra cualquier aflicción, o le privad del señorío para que pongáis a otro de vuestros amigos,

³⁹ MOTOLINÍA, *Memoriales*, primera parte, cap. 29, p. 81.

⁴⁰ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. VI, cap. IX, § 17, p. 320.

⁴¹ POMAR, “Relación”, pp. 79-80.

⁴² SAHAGÚN, *Historia General*, lib. VI, cap. VI, pp. 310-312.

que sea humilde, devoto y penitente [...] Cuál de estas cosas ya dichas quiere V. M. conceder: o quitarle el señorío [...] y darlo a alguno que sea devoto y penitente [...] o por ventura sois servido que [...] caiga en pobreza y en miseria [...] o por ventura place a V. M. de hacerle un recio castigo, de que se tulla todo el cuerpo, o incurra en ceguedad de los ojos, o se le pudran los miembros, o por ventura sois servido de sacarle de este mundo por muerte corporal [...] Parece, señor, que esto le conviene más, para que descansen su corazón y su cuerpo allá en el infierno, con sus antepasados que están ya allá en el infierno.⁴³

Hasta donde sé, este texto aún no ha atraído la atención de los investigadores. Y sin embargo, sugiere claramente que, en algunos casos, los dignatarios y sacerdotes podían desear la muerte del soberano y, por qué no, provocarla por medios ocultos. Como lo han apuntado varios etnólogos, las oraciones que buscan el deceso de una persona suelen complementarse con actos malintencionados, como la administración de alimentos hechizados o envenenados.⁴⁴ Sería útil continuar investigando este tema. J. Soustelle ya señalaba que si el rey no cumplía con su deber, corría el riesgo de ser asesinado: “Todo estaba en tal desorden que Ahuízotl temía ser masacrado por sus súbditos”.⁴⁵ De cualquier modo, estos dos ejemplos prueban que no había ningún procedimiento ritual clásico y repetitivo, ni ninguna ceremonia expiatoria para regular el caso de un mal rey. El objetivo de este sacrificio excepcional no era expulsar el mal, sino sustituir al mal soberano por uno bueno. No se trataba de sacrificar al responsable para librarse del mal de que éste era portador. El mal penitente sólo se exponía a dos sanciones: cederle su lugar a alguien más apto; recibir un castigo por no haber observado las reglas.

Por ende, debe hacerse una distinción entre la función de responsable de la desgracia y el ritual expiatorio, lo cual es inseparable de la función de gobernante. Lo que hacía al gobernante culpable de la desgracia era su mal desempeño individual. Aun así, la función de responsable está ligada al ritual expiatorio que le confiere al gobernante el

⁴³ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. vi, cap. vi, p. 312.

⁴⁴ Entre los mundang de Chad, el rey es asesinado por la madre del futuro rey, quien le hace ingerir un pedazo de bóveda craneal envenenada perteneciente al rey anterior, véase ADLER, *La mort est le masque du roi*, p. 382.

⁴⁵ SOUSTELLE, *La vie quotidienne*, p. 258.

estatus de criminal. El grupo elige a uno de sus miembros para desempeñar el papel del culpable que se purifica regularmente en su nombre. Si éste no cumple, el mal no se elimina y perturba a la colectividad; el responsable es, claro está, el mal penitente.

III. REYES FRAZERIANOS Y REYES AFRICANOS

Así pues, el soberano mesoamericano poseía un doble rostro. Por una parte era el chivo expiatorio en ambos sentidos del término: en el sentido de víctima expiatoria, durante la ceremonia de entronización y en los rituales públicos; y en el sentido de responsable de la desgracia colectiva en caso de catástrofes. Por otra parte, era el garante de la prosperidad y fungía como majestad, predador y justiciero. A continuación demostraremos que esta ambivalencia real es típica de las sociedades de las monarquías sagradas.

1. *Lecturas frazerianas*

En el centro del sistema siempre hay un personaje que se considera garante de la prosperidad de su pueblo. James Frazer, en *La rama dorada*, escrito entre 1890 y 1915, fue el primero en construir la figura del rey que él denominaba “divino” y que aquí llamamos “sagrado”. La concepción de un soberano capaz de controlar la naturaleza establece un vínculo entre el gobernante y el bienestar de su pueblo. El antiguo código hindú *Leyes de Manu*, los textos que evocan la Grecia homérica o los documentos suecos consultados por Frazer ofrecen muestras de los efectos del reinado de un buen rey: los hombres tienen una larga vida, los infantes no mueren, las cosechas aumentan, los árboles se cargan de frutos, el ganado se multiplica. En cambio, un mal rey vuelve la tierra estéril y atrae sequías y hambrunas.⁴⁶

No obstante, la obra de Frazer no puede reducirse a la presentación de esta cadena que vincula la suerte del pueblo con su gobernante, por importante que ésta sea. Ante todo, Frazer estableció la existencia

⁴⁶ FRAZER, *Le Rameau*, pp. 231-232.

de una costumbre singular, el regicidio, y mostró que éste forma parte integrante de la institución real. En un principio, Frazer investigó un ritual menor del mundo latino, el del “rey del bosque de Nemi”. Este bosquecillo sagrado estaba a cargo de un sacerdote denominado rey del bosque, que había llegado al trono asesinando al rey anterior. Él mismo no dejaba de temer a aquel que lo asesinaría para sustituirlo. Luego, por comparación, Frazer reunió las pruebas de universalidad de las prácticas de regicidio.

Luego de que la etnografía africanista a partir de Evans-Pritchard lo había rechazado durante largo tiempo, el sacrificio del rey, real o simbólico, a través de una víctima sustituta humana o animal, es reconocido actualmente como una práctica común en numerosos reinos africanos. Un grupo de etnólogos⁴⁷ ha llevado a cabo varias investigaciones convergentes que complementan de manera sustancial las comparaciones de Frazer. Según Jean-Claude Muller, los reyes africanos que pueden calificarse de “reyes frazerianos” presentan tres características:

- a) la separación del rey del resto de la población debido a su transgresión de un veto importante, como por ejemplo el canibalismo ritual o el incesto real.
- b) La eliminación periódica del rey a través de un sustituto durante los rituales de rejuvenecimiento; por ejemplo, el rey jukun mata con sus propias manos a un esclavo cada siete años.
- c) La “muerte cultural” del rey: no debe permitirse que el soberano muera de muerte natural; es preferible matarlo cuando se enferma.

Esta breve exposición no estaría completa si no se mencionaran las hipótesis sobre las razones de estas prácticas. La siguiente hipótesis se debe a Lucien Scubla.

Para resolver el enigma del bosque de Nemi, dice Scubla, Frazer propuso dos teorías.

Según la primera, el rey representa las fuerzas de la naturaleza y es el garante de la prosperidad general: debe ser sacrificado cuando sus fuer-

⁴⁷ Sobre todo Alfred Adler, M. Izard, Luc de Heusch y Jean-Claude Muller.

zas comienzan a declinar, pues de lo contrario podría perjudicar su entorno. De acuerdo con la segunda teoría, el rey es un chivo expiatorio que se hace cargo de todos los males que pueden afectar al grupo: debe ser sacrificado para purificar a la colectividad cuando la salud común lo exige. Frazer piensa que estas dos explicaciones del regicidio son complementarias, más que concurrentes, aunque la primera predomina sobre la segunda [...] Pero su demostración está lejos de ser perfecta y no ha convencido a muchos de sus lectores. Aún no se ha establecido claramente ni el peso respectivo de las hipótesis ni su compatibilidad.⁴⁸

En otras palabras, el rey “garante de la prosperidad” garantiza el funcionamiento del universo, la rotación del Sol, la llegada de las lluvias, la fertilidad general; el rey “chivo expiatorio” asume las culpas de su pueblo y, para eliminar los males, basta con matarlo, así como el chivo expiatorio de las Escrituras, cargado con los pecados de Israel, es abandonado en el desierto.

Varios especialistas han discutido el lugar respectivo de estas dos teorías. Jean-Claude Muller señala que: “*Según de Heusch [...] esta función de chivo expiatorio sería una atribución secundaria de la institución de la monarquía sagrada, cuya importancia varía de una monarquía “divina” a otra. Sin embargo, es un elemento central en la doctrina rukuba de la jefatura*”.⁴⁹ Para Lucien Scubla, el rey es, ante todo y no de manera accesoria, un chivo expiatorio. Aquí no profundizaremos en este debate teórico general, pero, dada la importancia de la función de chivo expiatorio entre los soberanos mesoamericanos, examinaremos más de cerca a los reyes africanos que presentan esta característica.

2. El rey chivo expiatorio africano

Entre las poblaciones africanas mencionadas en estos debates, la que ofrece los datos más interesantes para nuestros propósitos es la rukuba de Nigeria, estudiada por Jean-Claude Muller.

⁴⁸ SCUBLA, “Roi Sacré”, p. 201.

⁴⁹ MULLER, *Jeux de miroir*, p. 122.

a) La fabricación de un chivo expiatorio institucionalizado

La definición del rey-chivo expiatorio según Frazer y los africanistas es la siguiente: la sociedad carga al rey de culpas para matarlo, de manera simulada o real. Ello implica fabricar una situación en la cual el rey se declare culpable de una transgresión primordial que lo margine de la sociedad.

Durante la ceremonia de entronización de los rukuba, el futuro rey debe ingerir una bebida que contiene un pedazo de bóveda craneal del rey anterior y, en el caso de los jefes supremos, un pedazo de carne del recién nacido de una de sus esposas preferidas, una especie de doble juvenil del soberano que, a su vez, nació de una de las esposas preferidas de su padre. Algunos etnólogos (L. de Heusch y J.Cl. Muller) interpretan este episodio como una transgresión del veto del canibalismo intraétnico, la cual le confería al jefe un doble carácter, bueno y malo.⁵⁰ Desde este momento el jefe es ambivalente; la transgresión primordial lo transforma en chivo expiatorio institucionalizado. Ahora, lo único que puede hacerse es expulsar ritualmente la parte mala del jefe.

Si se compara al rey mesoamericano con el jefe rukuba, destacaría la ausencia de la fabricación ritual de la impureza del rey en Mesoamérica. En esta región, el soberano es ontológicamente víctima y criminal, en tanto se le considera como tal desde el inicio de las ceremonias de entronización, como si la culpabilidad fuera indisociable del cargo real y ambas cosas se adquirieran al mismo tiempo. El ritual que da inicio a la penitencia consiste en la agresión teatralizada del futuro soberano a manos de un grupo de hombres que le arrancan la ropa, lo empujan, lo golpean y lo conducen a la cobacha donde efectuará su autopenitencia, como en una prisión. No hay necesidad de fabricar un culpable cuando éste existe como tal desde un principio.

b) La expulsión periódica de la parte mala del rey

El objetivo de fabricar un jefe que tenga una parte mala es poder expulsar esta última de manera periódica. Los rukuba confeccionan “*un sus-*

⁵⁰ Luego de asistir a algunas ceremonias de entronización tlapanecas, yo interpretaría este ritual como algo que busca conferirle al jefe africano la fuerza de los antiguos soberanos (por la bóveda craneal) y el vigor de un doble juvenil (por el pedazo de recién nacido). Por lo demás, ésta es la interpretación que desarrolla Alfred Adler, véase ADLER, *La mort est le masque du roi*, p. 385.

tituto del jefe representado por una figurilla de madera sobre la cual se mata un cordero, sustituto vivo del jefe, que debía abandonarse porque era demasiado peligroso consumirlo".⁵¹ Una variante del ritual consiste en reemplazar la figurilla de madera con un anciano. Éste era expulsado junto con el cordero, que le servía de comida mientras esperaba la muerte. Dada su edad, el anciano no tardaría en morir de todos modos. La expulsión de la parte mala permitirá que el jefe cumpla sus funciones hasta el siguiente ritual expiatorio. Así, el gobernante desempeña el papel de un chivo expiatorio institucionalizado que concentra todos los males del grupo para eliminarlos periódicamente.

Una comparación entre los pueblos de Mesoamérica y los rukuba permite ver la similitud entre sus instituciones reales. El autosacrificio azteca representa un ritual periódico –aunque muy frecuente, realizado prácticamente de manera continua– de expulsión de la parte mala del rey. En lugar de un simulacro real desterrado y de un cordero sacrificado (los dos sustitutos del rey), entre los aztecas lo que se eliminaba era la sangre real vertida en un recipiente.

c) La expulsión del mal rey

Por último, los africanistas consideran que el rey toma el lugar del chivo expiatorio porque, si atrae la desgracia, conviene matarlo efectivamente. Según Frazer, algunos pueblos africanos ven en el asesinato del rey un acto ritual. De ser así, la configuración africana difiere de la mesoamericana que, como ya lo demostramos, no le otorga el estatus de ritual expiatorio a la deposición del dignatario ni a su posible castigo.

Pero tal vez convendría revisar los datos africanos que, al parecer, también toman en cuenta simples deposiciones sin regicidio ritual. Así, J. C. Muller compara dos casos, el de los rukuba que deponen a su jefe luego de haberlo reconocido como responsable de los desastres, y el de los abisi, gobernados por un triunvirato cuyos miembros se interrogan mutuamente de manera teatral para saber quién de ellos es responsable de la muerte ocurrida. Este dispositivo permite designar a un culpable, amonestado por los otros dos, o “darle al pueblo atole con el dedo”: entre los abisi, nadie nunca es depuesto.⁵²

⁵¹ MULLER, *Jeux de miroir*, p. 58.

⁵² MULLER, *Jeux de miroir*, p. 94.

En Mesoamérica, la responsabilidad de la desgracia se imputa directamente al hecho de haber ejecutado una expiación defectuosa, lo cual no es el caso en África. El modelo mesoamericano, homogéneo y completamente articulado en torno al ritual expiatorio, se diferencia quizás de los diversos casos que ofrece el continente africano.

De cualquier modo, los intentos comparativos que esbozamos destacan la relación que existe entre los imperios sagrados de una y otra región. El rey sagrado aparece en ambos casos como “*un soberano responsable tanto de la prosperidad como de la desgracia de su pueblo —y las manipulaciones rituales para fabricar a este personaje*”.⁵³ La ambivalencia del gobernante, la expulsión sacrificial del mal, la función de responsable de la desgracia representan, en ambos lugares, las propiedades de la institución.

Ahora podemos regresar a nuestra pregunta inicial: influidos por sus concepciones sobre los imperios europeos, ¿qué comprendieron los españoles sobre el imperio sagrado mesoamericano? Un análisis de los textos de los cronistas indicaría claramente su molestia frente a algunos aspectos de la institución, sobre todo el carácter ambivalente y el lado oscuro del rey-chivo expiatorio. Por ejemplo, ¿por qué el futuro soberano era hostigado por sus súbditos al inicio de la entronización?

Para le probar de paciencia [...] y tomaba tan bien aquella lección de paciencia como uno de los filósofos antiguos, que para turbarlos no bastan todas las ocasiones del mundo, antes cuando más se indignan contra ellos o les riñen o injurian, con toda la mansedumbre del mundo, responden “no te enojés, qué es lo que quieres, o qué mandas”; y si lo reprenden, las más veces responden y dicen “porque pequé”, y mientras más señores son, más sumisa voz y más mansamente responden y hablan.⁵⁴

Sin embargo, el soberano mesoamericano era muy diferente de un filósofo antiguo y tenía una forma de poder completamente distinta de la del rey español. Los malos entendidos no podían haber faltado durante el periodo colonial, sobre todo si consideramos que el imperio sagrado no desapareció con la Conquista.⁵⁵

⁵³ MULLER, *Jeux de miroir*, p. 185.

⁵⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 287.

⁵⁵ Éste es un tema que desarrollo en la cinta «Los peligros del poder» de D. Dehouve y R. Prost de 2004, y en el libro *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine* [*Ensayo sobre la monarquía sagrada en suelo mexicano*], en prensa.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, Alfred

La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad,
París, Payot, 1982.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzálo

Formas de gobierno indígena, México, Imprenta Universitaria, 1953.

ALVARADO DE TEZOZOMOC, Hernando de

Crónica Mexicana, México, Porrúa, 1987.

ANDERSON, Arthur J. O. y Charles E. DIBBLE

Florentine Codex, Utah, The University of Utah, The School of American Research, 1979.

BLOCH, Marc

Les rois thaumaturges, París, Éditions Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1983.

BOUREAU, Alain

“Un obstacle à la sacralité royale en Occident. Le principe hiérarchique”, en BOUREAU e INGERFLOM (eds.), 1992, pp. 29-37.

BOUREAU, Alain y Claudio-Sergio INGERFLOM (eds.)

La royauté sacrée dans le monde chrétien, París, Éditions de l'EHESS, 1992.

BRODA, Johanna

“Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología”, en CARRASCO y BRODA (eds.), 1978, pp. 221-255.

BURGOA, Francisco de

Geográfica Descripción, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, 1934, 2 vols.

CARRASCO, Pedro

“Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los Nahuas trasmontanos”, *Tlalocan*, vol. 1 (1965), pp. 133-160.

CARRASCO Pedro y Johanna BRODA (eds.)

Economía, política e ideología en el México prehispánico, México, Cen-

tro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978.

Códice Florentino

Códice Florentino, México, Secretaría de Gobernación, 1979, 3 vols.

DAHLGREN, Barbro (comp.)

III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993.

DE HEUSCH, Luc

Du pouvoir. Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale, París, Société d'ethnologie, 2002.

DE JOUVENEL, Bertrand

Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance, París, Hachette, 1987.

DEHOUE, Danièle

Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine, París [en prensa].

DEWALT, Billie

"Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", *Anthropological Quarterly*, 48:2 (1975), pp. 43-87; 87-105.

DURÁN, Fray Diego

Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme, México, Porrúa, 1967, 2 vols.

FRAZER, James Georges

Le Rameau d'or, París, Éditions Robert Laffont, 1998.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl

"Confesión y enfermedad", en DAHLGREN (comp.), 1993, pp. 13-21.

GUÉRY, Alain

"La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne", en BOUREAU e INGERFLOM (eds.), 1992, pp. 39-52.

HERRERA, Antonio de

Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océánico, Madrid, 1726.

Historia Tolteca Chichimeca, Paul Kirchhoff (ed.), México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1947.

HILL BOONE, Elizabeth (ed.)

The Aztec Templo Mayor, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987.

HUBERT, Henri y Marcel MAUSS

“Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” (1899), en MAUSS, 1968, pp. 193-307.

KANTOROWICZ, Ernst

The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology, Princeton, Princeton University Press, 1957. Traducción francesa: *Oeuvres*, París, Quarto Gallimard, 2000.

LAUNAY, Michel

Introduction à la langue et à la littérature aztèques, t. 2: literatura, París, L'Harmattan, 1980.

LE GOFF, Jacques

“Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du x^e au xiii^e siècle”, en BOUREAU e INGERFLOM (eds.), 1992, pp. 19-28.

Le Petit Robert

Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, París, Société du Nouveau Littré, 1978.

MAUSS, Marcel

Oeuvres. Les fonctions sociales du sacré, París, Les Éditions de Minuit, 1968, t. 1.

Oeuvres. Représentations collectives et diversité des civilisations, París, Les Éditions de Minuit, 1974, t. 2.

Oeuvres. Cohésion sociale et division de la sociologie, París, Les Éditions de Minuit, 1969, t. 3.

MENDIETA, fray Jerónimo de

Historia eclesiástica indiana, México, Porrúa, 1971.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de

Memoriales [México, París, Madrid, 1903], edición facsimilar, Guadalajara, Jalisco, 1967.

MULLER, Jean-Claude

Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria Central, Québec, Serge Fleury (ed.), 1980.

MULLER, Jean-Claude

Jeux de miroir. Structures politiques du haut plateau nigérian, París, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers de l'Homme, Nouvelle série xxxiv, 1998.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

Historia de Tlaxcala (Ms.210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (ed.), México, Gobierno del Estado de Tlaxcala-CIESAS-Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.

POMAR, Juan B.

“Relación de la ciudad y provincia de Texcoco”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, t. 3.

RECINOS, Adrián y Delia GOETZ

The Annals of the Cakchiquels. Title of the lords of Totonicapán, Norman, University of Oklahoma Press, 1977.

REVEL, Jacques

“La royauté sacrée. Elements pour un débat”, en *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, bajo la dirección de Alain BOUREAU y Claudio-Sergio INGERFLOM, París, Éditions de l'EHES, 1992, pp. 7-18.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

Historia general de las cosas de Nueva España, México, Biblioteca Porrúa, 1956.

SCUBLA, Lucien

“Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire”, *Revue du Mauss semestrielle*, 22 (2003), pp. 197-221.

SOUSTELLE, Jacques

La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la Conquête espagnole,
Paris, Hachette, 1955.

TORQUEMADA, fray Juan de

Monarquía Indiana [1615], México, Porrúa, 1986.

TOWNSEND, Richard

“Coronation at Tenochtitlan”, en HILL BOONE (ed.), 1987, pp.
371-410.

FILMOGRAFÍA

DEHOUE, Danièle y Richard PROST

Los peligros del poder, Film de 54 mm; producción: Les Films du
Village/Cannes TV/CNRS Images media; difusión: Tonaltepec Pro-
duction, 2004.

II

EL OCCIDENTE MEDIEVAL

LA INVENCION DE LA PERSONA MORAL
EN LA EDAD MEDIA: COMENTARIOS SOBRE
EL CASO DE LA COMUNIDAD DESAPARECIDA

YAN THOMAS[†]

EHESS, Centro de Estudios sobre Normas Jurídicas

En las páginas que siguen me propongo examinar algunas figuras alrededor de las cuales los juristas de la Edad Media, entre los siglos XII y XIII, trataron de elaborar una forma jurídica unitaria que asegurara a las comunidades o colectividades, es decir a los conjuntos humanos organizados, la posibilidad de actuar legalmente, de ser titulares de derechos y de asumir lo que ahora llamamos personalidad moral. Como se sabe, esta reflexión encontró uno de sus mejores momentos en la ficción de la personalidad preconizada por Inocencio IV en su comentario a las Decretales de Gregorio IX, alrededor de la década de 1250. No es necesario reabrir este caso, perfectamente explorado y identificado actualmente, a partir de la amplia síntesis de Otto von Gierke en 1881 que sigue siendo un instrumento de trabajo indispensable, hasta las admirables elaboraciones de Ernst Kantorowicz acerca del tejido de fórmulas de la teología política medieval, sin olvidar los numerosos trabajos sobre la ficción de la personalidad en derecho civil o canónico medieval, de valor desigual, pero a menudo ricos en datos textuales nuevos. Sin embargo, falta una pieza esencial en este expediente: la historia de los casos mismos a partir de los cuales se perfeccionaron estos instrumentos de la personalidad y la representación, una historia de las situaciones de hecho, ocurridas o imaginadas, sometidas a proceso o a controversia académica y, por lo tanto, recortadas y definidas en términos de la cuestión que ocupaba al juez (o que suponemos podría haberlo ocupado). Cuando los juristas de esta época abogaban por otorgar a las colectividades organizadas –comunidades monásticas, colegios eclesiásticos, cofradías, ciudades, etc.– una identidad jurídica constante, mantenida independientemente de la vida o muerte de sus miembros, razonaban casi siempre a partir del siguiente caso: ¿qué ocurriría

con los derechos de una colectividad de cuyos miembros sólo sobrevive uno? o, en una hipótesis más extrema, ¿qué ocurriría con esta misma comunidad si, con la expectativa de restablecerse algún día, se quedara sin ningún miembro? ¿Seguiría poseyendo sus bienes exclusivos y enarbolando sus creencias y principios? Y si se acepta esto, ¿cómo se tendría que proceder concretamente para garantizar que la misma colectividad sea inmutablemente la titular, tanto antes de su desaparición como después de su restablecimiento?

Aquí se presentan algunos elementos textuales y exegéticos para mostrar que la historia de la personalidad ficticia o moral (con todo el aparato institucional que la acompaña, comenzando por las instituciones representativas) no se puede disociar, en sus elaboraciones, del caso de la comunidad reducida al último de sus miembros o incluso desaparecida por completo y luego restablecida, como una cuestión académica planteada precisamente en la frontera que separa la pluralidad de la última unidad y, en un grado mayor, la que separa esta última unidad de la nada. Colocados en los puntos y momentos en que se franquea una u otra de estas fronteras (aunque de una a otra, el salto es tan grande que la cuestión cambia de naturaleza), los doctores de los siglos XII y XIII, tanto los glosadores como los comentaristas de las “leyes” del corpus del derecho romano antiguo, decidieron que una entidad jurídica abstracta supliría la insuficiencia de lo real. Este caso, a la vez hipótesis de hecho y cuestión de derecho, nos permite captar la personalidad jurídica justo en el momento en que el derecho vence un obstáculo mediante una ficción. Sin embargo, el terreno en que se desarrolla la institución de la personalidad de los colectivos, en las épocas medieval y moderna, rebasa por mucho la circunstancia minúscula de su extinción provisional, aunque ésta sea su punto de anclaje. Desde mediados del siglo XIII se impuso de manera bastante generalizada la idea de que una persona representativa o ficticia sustituya permanentemente a las comunidades, aunque éstas existan y se perpetuen normalmente.

Se puede concluir, entonces, que una solución formulada de antemano para un caso extremo se extendió después a circunstancias más ordinarias y se fue generalizando hacia una institución permanente. A partir de un caso límite reducido a su extravagante excepcionalidad, en el que se basaron las primeras generaciones de exegetas del *Corpus Iuris Civilis* (sobre todo los boloñeses), presionados por la excepcionalidad misma de los hechos, para decidir que una cosa (que más tarde

se llamaría “persona”) podía ocurrir como realidad colectiva y llenar al menos provisionalmente su vacío, se extendió la idea, perfectamente común para la segunda mitad del siglo XIII y tantas veces explorada por los historiadores del pensamiento político medieval, de que una persona representativa sustituyera de forma permanente a las colectividades existentes.

Aquí trataré, en cambio, de mostrar que el proceso jurídico no recorre una trayectoria tan simple. La historia de las categorías del derecho no consiste en la extensión continua de una solución particular transportada de un contexto a otro, al punto de convertirse en una figura abstracta y lista para cualquier uso, sino que, por el contrario, es justo en el momento de la excepción, en el momento en que una solución se aplica a su circunstancia más extrema, cuando alcanza su máximo grado de generalidad. Desde entonces, ya no se trata de una generalización, sino de la estabilización de lo excepcional. En el caso que nos ocupa, veremos que la irreductible singularidad de los hechos de los que parte una expresión normativa aberrante sigue presente en las condiciones ordinarias a las que se extiende, porque, si observamos con cuidado, las incluye desde el comienzo. A fin de cuentas, el presente estudio buscaría contribuir a revisar la significación que se suele dar a la relación entre hecho y derecho, renunciando a una oposición de planos considerados irreconciliables, en favor de una inclusión de lo general en lo particular, al interior de un caso en que lo extraordinario implica con mayor razón lo ordinario.

I. EL CASO MEDIEVAL

El caso jurídico de la comunidad desaparecida fue discutido por primera vez alrededor de la década de 1140, entre Moisés, experto en derecho canónico, archidiácono de Vercelli y luego arzobispo de Ravena a partir de 1144, y un tal Walfredo, personaje no muy bien identificado, que parece haber sido juzgado en la corte imperial de Lotario II, pero que sin duda fue reconocido como *legis doctor* según documentación de las décadas de 1130 y 1140, y enseñó quizás artes liberales, a juzgar por el título de *magister* que ostentaba en 1143. En todo caso, tanto uno como el otro eran lo bastante reconocidos en materia de derecho eclesiástico como para que un legado pontificio de Inocencio II los

consultara en agosto de 1143 a propósito de un problema de diezmos; sobre todo, su reputación como jurisconsultos estaba tan establecida, que la disputa que los enfrentó —quizás en la Universidad de Bolonia— se consignó más tarde en la colección de casos ejemplares discutidos en público ante los estudiantes de derecho, compilada por el gran casuista y experto en derecho procesal Juan Basiano, profesor en Bolonia durante la segunda mitad del siglo y maestro de Azo hacia la década de 1180.¹

La primera posición del debate

He aquí el *casus*, tal y como lo conocemos a partir de tres colecciones de manuscritos de las *Quaestiones* de Basiano (dos de ellas editadas por Seckel y Genzmer en 1935 y la tercera por A. Belloni en 1989):²

Si un monasterio fue reducido a la condición de no ser habitado por nadie, si fue abandonado por todos sus monjes y los criados que servían ahí a Dios, ¿los bienes que el patronato concedió a esta iglesia pueden ser reivindicados por éste, porque regresan a su estado anterior, o deben ser absorbidos por el erario del papa como bienes mostrencos?

De acuerdo con una analogía invocada por Basiano (no sabemos si se la debe al propio Walfredo), se hubiera podido aplicar el derecho del patronato: “el que los bienes deben devolverse al patronato puede argumentarse a partir de la ley *Tusculanus* (D. 32, 38, 6), en la que se aplica la distinción entre un legado inicialmente útil, pero que después se vuelve inútil”. La ley invocada en favor de los derechos del patronato se basaba en el caso de un fideicomiso en beneficio de un colegio religioso que entretanto se disolvía: se decidía que las donaciones regresaban

¹ Sobre la carrera jurídica de Moisés de Ravena, véanse NEUMEYER, “Notizen zur Literaturgeschichte”, p. 252 n. 5; CORTESE, “Per la storia di una teoria dell’arcivescovo”; sobre la carrera de Walfredo, véanse SARTI y FATTORINI, *De Claris Archigymnasii Bononiensis*, p. 33 ss.; FRIED, *Die Entstehung des Juristenstandes*.

² GENZMER, “Seckel und Ugo Nicolini”, apéndice 1, “Die casus Bambergenses”, p. 337, C, apéndice 2, “Die quaestiones Vindobonenses des Johannes Bassianus”, *quaestio* 4, p. 340 ss.; BELLONI, *Le questioni civilistiche del secolo XII*, p. 85 (cuestión 28 del manuscrito de Toledo); interpretaciones históricas de este *casus* en CORTESE, “Per la storia di una teoria dell’arcivescovo” y CONTE, “Intorno a Mosè”.

al heredero encargado del fideicomiso. No obstante, la hipótesis de que los bienes pudieran ser devueltos al patronato donante, que ocupa aquí un lugar análogo al del heredero en el caso romano, choca en la *Quaestio* de Basiano con el argumento según el cual los bienes de una iglesia desaparecida tienen a Cristo como heredero: “en contra de este argumento, se puede decir que las posesiones (de la iglesia) no deben regresar al patronato, pues esta hija tiene un heredero supremo en la persona de nuestro Señor Jesucristo”. Al derecho de herencia del patronato se opone el derecho de herencia de Cristo, idea que quizás no resulta extraña a las referencias patrísticas de la Edad Media, pero que aquí viene a responder precisamente al argumento romano. He aquí los términos del debate: el derecho de erario pontifical contra el derecho de propiedad del patronato, la vocación sucesoria de Cristo contra la ley romana sobre la devolución del fideicomiso a su encargado. Sin embargo, las posiciones de Walfredo y Moisés en sí no aparecen en Basiano sino hasta el momento de la *solutio* del *casus*, después de que se nos presentaron las posiciones a favor y en contra del patronato, a favor y en contra del papa.

Para resolver la cuestión, los dos controversistas centraron el debate en la identidad del beneficiario de los bienes concedidos: ¿fueron donados a los monjes en persona o a otra entidad en su lugar? Walfredo había decidido que los donatarios eran los propios monjes, de modo que al desaparecer, dejaban sus tierras sin amo: “él decía que eran los propios monjes los propietarios de las posesiones y las tierras. Juan Basiano está de acuerdo con esta opinión y dice que estos bienes mostrencos no regresan al patronato, sino que se incorporan al erario del papa”. En cuanto a Moisés de Ravena, cuya solución no apoyaba Basiano, él descartaba igual que su adversario el derecho del patronato, pero descartaba también el derecho del erario pontifical, pues negaba precisamente la hipótesis de la vacancia. A la titularidad de los monjes, cuya desaparición anulaba la continuidad del dominio, Moisés prefería la titularidad del edificio en sí, al que habían sido asignados los bienes. Decidió que los bienes habían sido donados a los muros del monasterio, al lugar: “decía que las tierras pertenecen a los muros de la iglesia y al lugar mismo en que está situada, pues aunque mueran todos los que pertenecían a esta iglesia, no dejan de estar en su propiedad las tierras”. De las personas, pasaba a las cosas, pero no para personificarlas, sino para plantear más radicalmente que una cosa podía ser propietaria de otra, que un lugar podía ser dueño de tierras y de bienes muebles e inmuebles.

Ignoramos de qué argumentos textuales se habrá valido el canonista para apoyar su controversia, pero está perfectamente probado, y lo ha demostrado de manera brillante E. Conte, que antes de eso, en la cultura jurídica de la alta Edad Media, las iglesias y monasterios, como donatarias y propietarias de bienes, no eran necesariamente colectividades humanas, colegios, comunidades o capítulos, sino las más de las veces los propios lugares, los edificios, los altares consagrados a efecto de abrigar las reliquias de los santos.³ Por lo demás, esta tradición se remonta al derecho del propio Justiniano, cuya legislación monástica y eclesiástica insiste en la naturaleza puramente local de las iglesias titulares de bienes, como cuando las dádivas a los santos se consideraban hechas a la iglesia misma en la que se encuentran sus reliquias, o cuando en los legados para los pobres el beneficiario se define como la iglesia más próxima al lugar del donante.⁴ Y podríamos remontarnos todavía más allá, a la época romana propiamente dicha, cuya legislación justiniana transponía a las iglesias principios muy antiguos de derecho sacro: las tierras y bienes entregados al dios –por ejemplo, los que se le ofrecían como pago de una plegaria– pertenecían siempre al lugar consagrado al templo, definido por sus límites.⁵ No nos remontemos más. Si en cambio avanzamos hacia adelante en el tiempo y recorremos la glosa, que en general fue hostil a esta postura y confirma la de Basiano en favor de la soberanía patrimonial del erario pontifical, podremos formarnos una idea de los argumentos presentados y reproducidos en la Escuela de los Glosadores. Azo hacia 1200, la Magna Glosa de Acursio hacia 1240 y luego todos los que se apoyaron en ella defendieron, en favor de Moisés y de acuerdo con las reglas del método *pro et contra*, una ley del Código de Justiniano sobre la prohibición de enajenar los legados hechos a las iglesias de Constantinopla: de ahí resultaba que la iglesia titular de los bienes que posee y reivindica no es el colegio eclesiástico, sino el lugar. Esta interpretación venía precisamente del propio Azo, que había notado en su *Summa Codicis*, bajo el título “De las iglesias sacrosantas”, que en el derecho romano “iglesia” se entiende ordinariamente como “lugar rodeado de muros y consagra-

³ CONTE, “Intorno a Mosè”.

⁴ Textos citados por ORESTANO, “Beni dei monaci e monasteri”; otras referencias en CONTE, “Intorno a Mosè”, p. 347.

⁵ Véase en particular D. 33, 1, 20, 1.

do”. De ahí trasladó esta definición hacia su discusión sobre Moisés, a título de los argumentos invocados a su favor, y la Magna Glosa de Acursio hizo lo mismo después de él.⁶

Ennio Cortese estudió a fondo el destino de esta solución jurídica, cuyo recuerdo permaneció en la ciencia del derecho a pesar de que ésta en general le fue hostil. Cortese analizó sobre todo lo que estuvo en juego en la larga historia de los derechos de las comunidades, sobre todo rurales, a saber, que en los siglos XVI y XVII (y quedan reminiscencias en el siglo XX) ellas ansiaban obtener nuevas ganancias en los litigios que las oponían a los señores del sur de Italia, mientras guerras y epidemias diezmaban a los pueblos y sus nuevos habitantes se adjudicaban los antiguos bienes comunes que los señores locales se habían apropiado con el argumento de la vacancia. No hay nada que agregar a este análisis ejemplar del registro propiamente institucional en que se despliega el caso debatido entre Walfredo y Moisés de Ravena y resuelto por este último (y, más tarde, en otros contextos políticos y sociales, por los defensores de las comunidades rurales y en beneficio de la localidad para asegurar la continuidad de los bienes y derechos comunes). Aquí me interesa más bien la experiencia misma del tratamiento casuístico de un caso límite. De hecho, las consideraciones de historia institucional y social no agotan por completo el sentido de la respuesta de Moisés, que es inseparable de la excepcionalidad misma de la circunstancia a la que se refiere. Recordemos esta solución precisamente en los términos en que la resume Basiano: “las tierras pertenecen a los muros de la iglesia y al lugar mismo en que está situada, pues *aunque mueran todos los que pertenecían a esta iglesia (licet omnis de ecclesia perierit)*, no dejan de estar en su propiedad las tierras”. La significación de la norma del derecho de los lugares —y de las respuestas alternativas presentadas por todos los que

⁶ Azo, *Summa Codicis* (ed. de Venecia, 1584) sobre 1, 2, 2: “Se llama iglesia a un lugar consagrado y rodeado de muros, donde los pecadores que temen a Dios acostumbran pedir perdón por sus pecados”; glosa sobre D. 3, 4, 7, 2: Vat. Lat. 2512 (finales del siglo XII), f. 36ra y 1408, f. 37 b: “no obstante, se puede alegar en favor de Moisés que a menudo se llama iglesia al lugar rodeado por sus muros y consagrado, como observamos en la *Summa Codicis*, bajo el título ‘De las iglesias sacrosantas’, y decimos igualmente que una iglesia tiene ciertos derechos, que posee y reivindica...”; asimismo Acursio, *ad loc.* Por otra parte, la *additio* anónima a la *Summa Codicis* de Azo (ed. de Cortese, apéndice II, 4) hace alusión al código del derecho lombardo, cuya ley *Si quis in ecclesia* atribuye legados y arreglos penales a los lugares. Sobre la iglesia como lugar en el derecho lombardo, véase CONTE, “Intorno a Mosè”.

la rechazaron mayoritariamente después de la segunda mitad del siglo XII— es indisociable aquí de este paso al límite. Desde entonces, el problema ya no es tanto el de la permanencia que asegura la titularidad de una entidad material que subsiste independientemente y más allá de la presencia o ausencia de los hombres, sino más bien el de la permanencia que se construye por saturación, al punto de no retorno, donde se puede captar la ruptura entre una regularidad institucional y su paso al vacío.

Contextualización del caso: de las Quaestiones de Juan Basiano a la ley Sicut (D. 3, 4, 7)

Recordemos que la controversia figura en primer lugar en la recopilación de las *Quaestiones* de Juan Basiano. A primera vista, aparece como un caso aislado. Las *Quaestiones* eran un género casuístico propiamente hablando, “cuestiones de hecho”, que el maestro planteaba a sus discípulos en debate público. La materia se iba armando con circunstancias inventadas por el maestro para adecuar su tema al ejercicio escolar del debate (*quaestiones de facto*) o bien, como fue cada vez más frecuente desde finales del siglo XII, con circunstancias generadas en el ejercicio mismo de los tribunales (como podemos imaginar que fue el caso debatido entre Walfredo y Moisés de Ravena): se las consideraba entonces *quaestiones de facto emergentes*.⁷

¿Nos libran estos florilegios de las simples singularidades, recogidas al azar de lo que se debatía aquí o allá? ¿O será que las conexiones se dejan entrever, si no en la totalidad de una misma colección, sí al menos en algunas de sus partes? Aparentemente, cada caso se bastaba a sí mismo, cada uno era planteado y tratado como unidad discreta. Sin embargo, se observan a menudo contigüidades significativas entre un tema y otro que permiten inducir, sin que esto se explicita en ningún momento, una cuestión común. Así, de las ocho cuestiones que forman la colección de Basiano editada por E. Seckel a partir del

⁷ Véanse KANTOROWICZ, “The Quaestiones Disputatae of the Glossators”; MAYALI, “De usu disputationis au Moyen Âge”; FRANSEN, “Les questions disputées dans les facultés de droit”, pp. 225-229, 245-277; BELLONI, *Le questioni civilistiche del secolo XII*.

manuscrito de Viena, seis se refieren a monasterios (la segunda es un ejercicio de interpretación acerca del legado y la octava trata de una venta a varios). *Quaestio* 1: un abad muere y los monjes eligen a otro en su lugar, pero el obispo de Bolonia rechaza la elección, prevaleciendo de un privilegio de confirmación cuyos sellos, no obstante, se habían perdido hacía más tiempo del que permitían las prescripciones. *Quaestio* 3: en un terremoto perecen todos los monjes de un monasterio salvo uno, quien se elige a sí mismo abad, pero le son negadas las cartas de confirmación. *Quaestio* 4 (disputada entre Walfredo y Moisés): mueren todos los monjes de un monasterio y no queda nada más que sus bienes. Es difícil no percibir en estos casos de derecho monástico variaciones graduales en torno a las incertidumbres que pueden surgir con la llegada de la muerte: ¿qué ocurre cuando muere un solo monje, cuando mueren todos menos uno, cuando mueren todos? Después de estos tres casos se expone una situación sin ruptura, objeto de las cuestiones 5 a 7: un monje recibe una entrega de dinero prestado a su monasterio, pero el abad se niega a cumplir con los acreedores porque las cartas de representación que llevaba el monje no son auténticas. Nadie ha muerto y es justo esta situación sin accidentes lo que plantea un problema de gestión permanente, el de la representación de todos por uno solo. Aunque en una recopilación de este tipo –al igual que en otras de la misma época, como las *Quaestiones* de Pilio– el orden de las cuestiones no está determinado por el comentario de un texto seguido al pie de la letra –como ocurre entre los teólogos que siguen a Abelardo o los canonistas que siguen el Decreto de Graciano–, sin duda se traza un encadenamiento. El caso disputado por Walfredo y Moisés se presenta claramente como un caso límite, incluso por el lugar que ocupa dentro de la colección: después de que se experimentó de alguna manera con los dos casos precedentes (cuando muere uno solo y cuando sobrevive uno solo) y antes de que se planté el caso más ordinario (cuando todos viven). Esta simple anotación deja presentir que nuestro caso, al menos desde el momento en que Basiano se apropia de él para colocarlo en una serie junto con los demás, pone en juego situaciones que exceden por mucho la alternativa entre el derecho de los muros y el derecho del patronato o del erario. Se vuelve, por decirlo así, la encrucijada de una reflexión sobre la identidad de las colectividades monásticas en el tiempo, el instrumento de una evaluación experimental de su continuidad que se establece y se decide según distintos umbrales de ruptura.

Ahora bien, este orden en que aparecen los casos se fija y se sistematiza —al tiempo que se va volviendo más complejo con múltiples referencias analógicas— cuando su seguimiento se sujeta al comentario de un texto a su vez casuístico, cuando el Digesto se vuelve la trama de una narración continua en la que se engarzan los casos medievales, en calidad de glosa o comentario al texto. La lectura palabra por palabra era la base de la enseñanza común. La lectura comenzaba con una explicitación del *casus* subyacente al pasaje glosado (la escolástica llamaba aquí *casus* a lo que en los textos de derecho romano a partir de los que trabajaba se llamaba más a menudo *causa*, término que siguieron usando, sin embargo, los canonistas, comenzando por Graciano en su Decreto: el asunto en causa, en el que se inscriben uno o varios puntos jurídicos por resolver). En la glosa, el *casus* marginal se limitaba las más de las veces a transponer al modo narrativo —aislándola en forma de un acontecimiento singular— la simple proposición condicional con la que se vinculaba la solución brevemente expuesta —y lacónicamente justificada— en el texto romano: “si se ha hecho esto...” se convertía, al margen del texto, en la micro narración de lo que se suponía que alguien había hecho. Pero estas lecturas en que el *casus* aparecía como encabezado del comentario exegético se alimentaban también de toda la casuística derivada de la práctica: los casos discutidos fuera del texto se inscribían entonces en su comentario y ejemplificaban o completaban el *casus* romano, lastrándose de paso con otros casos análogos, a través de todos los alegatos que remitían a distintas leyes del Corpus. Así fue cómo la discusión en torno del caso discutido por Moisés de Ravena, citado en primer lugar en una *quaestio* de Juan Basiano, encontró desde finales del siglo XII su lugar regular en los comentarios a la ley *Sicut in municipum nomine* del Digesto (D. 3, 7, 4), en relación con acciones iniciadas a favor o en contra de una ciudad. Aquí es donde los glosadores de la segunda mitad y finales del siglo XII —si no el propio Juan Basiano, sí al menos sus discípulos, comenzando por Hugolino y Azo, que enseñaron en Bolonia a finales del siglo XII y principios del XIII— engancharon el *casus* del monasterio completamente *absorptum*.⁸

⁸ El comentario que se lee en las ediciones humanistas de la *Summa Digestorum* publicada con la *Summa Codicis* de Azo y atribuida tradicionalmente a “Iohannes Basianus, Azo Portius y Hugolinus de Presbyteriis” no consigna ningún desarrollo del *casus* de Moisés de Ravena: *In nomine Patris... Principium omnium rerum*, sobre la rúbrica *quod cuiusque universitatis nomine* (D. 3, 4), ed. Venecia, 1584, c. 1156. Sin embargo,

pr.: Así como el pretor aceptó un proceso iniciado en nombre de los ciudadanos del municipio (*municipum nomine*), así también consideró que era justo publicar en su edicto una acción en su contra. Ante el legado de una ciudad que ha desembolsado dinero para un asunto público, pienso que conviene conceder una acción iniciada contra los ciudadanos (*in municipes*).

§1) Si algo se debe a una colectividad constituida (*universitas*), no se debe a los individuos que la componen (*singulis*); del mismo modo, lo que debe la colectividad, no lo deben los individuos que la componen.

§2) Para las acciones iniciadas contra los miembros de los ayuntamientos (*in decurionibus*) o de otras colectividades constituidas, es irrelevante que todos sigan siendo los mismos o que subsista solamente una parte o que todos hayan sido remplazados. Incluso si la colectividad acaba por reducirse a un solo individuo, es preferible reconocer que él por sí solo puede ser jurídicamente demandante o defensor, porque el derecho de todos está concentrado sólo en él (*ius omnium in unum reciderit*), y que subsistirá el nombre de la colectividad (*stet nomen universitatis*).

Casuística de la ley Sicut

Se distinguen varios casos, todos los cuales dirigen lo esencial de la reflexión jurídica medieval hacia las colectividades de personas. Nos ocuparemos sobre todo del último, porque constituye el sitio en que se discutió hasta finales del siglo XII el tema del monasterio o la ciudad desaparecidos. Sin embargo, en la perspectiva de la seriación gradual de los casos, no puede entenderse independiente de todos los anteriores. Comencemos por los créditos y deudas comunes (§1), sobre los cuales aparece la siguiente interpretación marginal en la Magna Glosa de Acursio:

la inscripción de este *casus* en la ley *Municipum nomine* está atestiguada en una glosa anónima de la escuela de Basiano sobre un manuscrito de Nápoles (ed. de Cortese, apéndice II, 1), en la *Summa Codicis* de Azo, Vat. Lat. 2512, f. 36ra y 1408, f. 37b (otros manuscritos citados en ed. de Cortese apéndice II, 2) y en una glosa de Hugolino, BNP, Lat. 4461 f. 40ra (ed. de Cortese apéndice II, 3). La *Summa Digestorum*, tradicionalmente atribuida a Juan Basiano y sus discípulos (GENZMER, “Die iustinianische Kodifikation und die Glossatoren”, vol. I, p. 411), se considera ahora un trabajo de Azo completado por Hugolino (WEIMAR, “Zur Entstehung der Azoschen Digestensumme”).

¿Qué ocurre si es insolvente uno de los miembros de la *universitas*, pero ésta posee bosques comunes? ¿Los acreedores tomarían posesión de la parte de los bosques que parecería corresponderle al deudor? No lo creo así, porque estos bosques, completa o parcialmente, no pertenecen a nadie, como en la ley (D. 1, 8, 6, 1). ¿Y qué ocurre entonces si alguien que pertenece a esta *universitas* te agrede y comete contra ti un delito?, ¿se considera que este acto lo cometió la *universitas* y se puede proceder legalmente en su contra? Aparentemente, no, porque este individuo actuó por sus propios medios y no en calidad de *universitas*, tras una junta de consejo, llamado de campanas y reunión de una multitud.

De acuerdo con la regla romana (lo que se debe a la ciudad no se debe a los ciudadanos y a la inversa), la glosa inscribe dos hipótesis distintas: un acreedor toma los bosques comunes de la ciudad a la que pertenece su deudor y una víctima de violencia inicia una acción penal contra la ciudad de su agresor, pero los bienes comunes no se reducen a la fórmula de una copropiedad indivisa y los actos imputados a los individuos son inconfundibles con los actos imputables a la propia *universitas*. De esta doble conclusión parece deducirse un principio común: *en ningún caso se confunde la colectividad organizada con la suma de sus unidades constitutivas*.⁹ Por lo tanto, la ciudad o la *universitas* pueden proceder legalmente y se puede proceder en su contra sin que queden directamente implicados los individuos tomados uno a uno, porque más allá de ellos, la imputación de derechos y acciones postula la constitución de un sujeto jurídico independiente.

Los casos del acápite siguiente (§2) concentran lo esencial de la elaboración escolástica sobre la identidad de los colectivos, una identidad que ya no se capta en su concepto, en su generalidad permanente (el cuerpo, la *universitas*, la persona ficticia, etc.), sino en el movimiento mismo en que se ve al colectivo cambiar y tambalearse entre la existen-

⁹ Sobre el caso de los bosques comunes no embargables por los acreedores a cuenta de la parte cuya titularidad correspondería a los deudores individuales, véase también MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, p. 290. Sobre la cuestión apasionante de los delitos de las ciudades y de las *universitates*, véase por ejemplo, entre los civilistas, Azo, *Summa Codicis, de dolo malo*, núm. 12; Acursio, *loc. cit.* y glosa de D. 4, 3, 15, 1; Alberico de Rosate sobre D. 4, 2, 9 y C. 9, 2, 4, n. 15; Bartolo, *Commentaria in Dig. nov.* sobre D. 48, 19, 16, 10, v. *multis*; Juan de Imola sobre D. 46, 1, 22, n. 1-3; ULLMANN, "The Delictual Responsibility", p. 81.

cia y la inexistencia, y al jurista esforzarse por mantener inalterado el orden de las cosas. Primero, ¿qué pasa cuando se inicia un proceso legal contra los decuriones de una ciudad, miembros de su consejo consultivo permanente, pero éstos fueron remplazados parcial o incluso totalmente durante el proceso? En la exégesis medieval, con este primer *casus* del último acápite del texto se vincula toda una reflexión sobre la perpetuidad de los conjuntos que pueden variar numéricamente. Los maestros glosadores y comentaristas encargados de esta reflexión no se apoderaron en un principio de los instrumentos analíticos derivados de la teoría eclesiológica y política del cuerpo místico, a la que no pusieron casi atención hasta la segunda mitad del siglo XIV, es decir, bastante tarde.¹⁰ Más decisiva para ellos fue la teoría, propiamente civil, de los cuerpos materiales “compuestos por cuerpos distantes” (*corpora ex distantibus*), cuyo prototipo eran los rebaños. Al igual que la física antigua, pero por sus propias razones, la jurisprudencia romana los distinguía tanto de los cuerpos simples o de una sola pieza, como de los cuerpos contiguos formados por piezas unidas unas con otras (las *integrales* de los comentaristas medievales de Aristóteles). Esta teoría se ejemplificaba con una casuística en todos sentidos comparable a la que tenían para comentar los glosadores: el caso del consejo renovado en su totalidad encontraba su mejor análogo en estos objetos complejos cuyo estado se mantenía por la posibilidad misma de sustituir sus elementos. He aquí, por ejemplo, a propósito precisamente de las acciones iniciadas en nombre de las *universitates*, el desarrollo de Azo (o de Hugolino) en la *Summa Digestorum* D. 3, 4 (ed. Venecia, 1584):

Para mayor claridad, examinemos primero qué es una *universitas*. Es una colección de varios cuerpos distantes entre sí (*plurium corporum collectio inter se distantium*) a los que se asigna específicamente un nombre. Hablo de una colección de varios cuerpos para llamar la atención sobre la diferencia entre el conjunto (*universitas*) y los individuos o formas individuales (*species*), como un buey, o como Sócrates, que, según los juristas, reúnen no varios cuerpos (bajo la denominación de cuerpos distantes), sino las partes de un mismo cuerpo. Distantes entre sí para distinguir de la *universitas* un todo general que contiene varios elementos no distantes, sino relacionados entre sí (*quod non distantia, sed coniuncta plura*), como un armario o una

¹⁰ Baldo, sobre C. 7, 35, 5, núm. 11 (f. 73 v., ed. Venecia, 1586).

yunta. Se les asigna un nombre específico, y esto se plantea para que quede claro que el nombre de hombre, aunque signifique varios cuerpos, no es una *universitas* porque no se asigna específicamente a ninguno (título sobre la prescripción adquisitiva de propiedad, ley *rerum mixtura*) (D. 41, 3, 30).

Dejemos ahora de lado el desarrollo nominalista (no sin observar de paso cómo se arraigó en la glosa¹¹ un nominalismo jurídico que tantos historiadores del pensamiento jurídico, ciegos a todo lo que no sean los grandes autores o las querellas célebres, atribuyen de rutina a una influencia tardía de Ockham o de Scotto?) para centrarnos en la distinción entre cuerpos simples, unidos y distantes, en la medida en que se presta a la resolución del presente caso. La distinción se arraiga principalmente en la ley *rerum mixtura* (D. 41, 3, 30), discutida por Azo hacia el final de su comentario –aunque antes de él ya lo había hecho su maestro Juan Basiano– y que después se convertiría en una referencia constante hasta Baldo en el siglo XIV.¹² La cuestión era saber si, cuando se mezclaban dos cosas, la posesión comenzada antes sobre una de ellas se extinguía por mezclarse con la segunda, interrumpiendo así el plazo de adquisición. Para responder a esta cuestión, que se volvió clásica, el jurisconsulto Pomponio había retomado por su cuenta el análisis aristotélico y estoico de los cuerpos según su grado de complejidad,¹³ en una síntesis ecléctica que la glosa de la ley *Municipum nomine* que acabamos de leer reproduce casi literalmente:

¹¹ Cf. Acursio sobre D. 3, 74 7, 1: *universitas nil aliud est nisi singuli homines qui ibi sunt*.

¹² Glosa sobre D. 3, 4, 7, 2, manuscrito de Nápoles, citado en la nota 8; Rodolfo, *Quaestio xxvii* (ed. Avignon, 1500 = *Corpus Glossatorum* VI, 3); Acursio hizo de sus *corpora ex distantibus* el modelo de las colectividades humanas, glosa sobre D. 41, 3, 30, v.: *non soluta: immo soluta vere sunt, sed non soluta quo ad dispositionem patrisfamiliae et hoc dicitur universitas*. Lo mismo aplica para los canonistas: Hostiensis, *Summa Aurea*, sobre X, 39, ed. Lyon, 1587 (reimp. anast. 1963), f. 124; Inocencio IV sobre c. 14 x 5, 31 n. 2, ed. Frankfurt, 1570, f. 526r.: *Societas est plurium corporum inter se distantium*, aspecto del texto que escapó a los análisis de MELLONI, *Innocenzo IV*, p. 117; Baldo, sobre c. 3 X, 1, 31, ed. Venecia, 1580, f. 178.

¹³ Aristóteles, *Física* VI, 1, 231 a 21; Cicerón, *De natura deorum* 2, 29; Séneca, *Epist.* 102, 6; Plutarco, *Conjugalia praecepta* 34, 142 y 5 -143 f = *SVF* II, 366; *De defectu oraculorum* 29, 46 a 3-9 = *SVF* II, 367; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 9, 78 = *SVF* II, 1013; Simplicio, *In Aristotelis Categorias commentarium*, Col. Acad. Berol. VIII, 214, 24 – 215, 18 = *SVF* II, 39.

Nos preguntamos si al mezclar cosas entre sí se interrumpe la prescripción adquisitiva que corría previamente sobre una de ellas. Existen tres tipos de cuerpos: uno es de una pieza y se llama cuerpo simple en griego (*hénoménon*), como un hombre, una viga, una piedra u otros cuerpos semejantes; otro está compuesto por cuerpos que se tocan (*ex contingentibus*), es decir, consiste en varios cuerpos vinculados entre sí (*inter se cohaerentibus*) y se le llama cuerpo unido en griego (*sunéménon*), como un edificio, un barco o un armario; el tercero está compuesto por cuerpos separados unos de otros (*ex distantibus*), cuerpos no unidos entre sí, pero sujetos a un mismo nombre (*non soluta sed uno nomini subiecta*), como un pueblo, una legión, un rebaño. El primer tipo no plantea ningún problema para lo que concierne a la usucapión, pero el segundo y el tercero generan dificultades. Consideremos el tercer tipo de cuerpo...

Los juristas de Roma discutieron con mucha frecuencia la cuestión de la identidad de una misma cosa a pesar de sus alteraciones continuas, hasta su corrupción y la generación de una cosa nueva. Simplemente, la identidad se adaptaba a las funciones propias del derecho: se trataba de saber si la pertenencia de una cosa a su propietario continuaba a pesar de todas sus alteraciones: ¿hasta dónde se podía llegar sin que desapareciese esta propiedad? Las respuestas recurrían de manera ecléctica a distintas corrientes filosóficas, pero eran siempre específicas, porque detrás de la identidad de la *res*, lo que se buscaba era siempre la imputabilidad de un derecho: ¿a quién seguía siendo o se volvía imputable la cosa cambiante o transformada?, ¿al mismo conjunto, a otro, a uno y otro?¹⁴ Esto es precisamente lo que está en juego en la teoría de los tres tipos de cuerpos.

En la glosa, no obstante, el análisis de las cosas fue transportado al análisis de las personas. La *res*, no en el sentido general de objeto de un derecho, sino en el sentido de *corpus*, de cosa material, fue tomada como modelo para concebir a la persona. La teoría de los cuerpos distantes, cuyas unidades se rempazan continuamente, sirvió para analizar la estructura de las colectividades humanas y, en particular, para dar cuenta de la identidad de estas colectividades cuando operan dentro de una cierta unidad de tiempo en que es requisito que la acción no

¹⁴ Sobre las cuestiones medievales de la especificación y la mezcla, véase por último MADERO, *Tabula picta*.

se extinga por la desaparición de su sujeto, como el periodo de un proceso legal. ¿El demandado colectivo –la ciudad misma desde el punto de vista administrativo y representativo– había cambiado al punto de parecer que había sido remplazado por otro, de modo que hacía falta considerar un nuevo proceso? Así como el legado de un rebaño incluía las cabezas que se habían renovado o agregado entre la redacción del testamento y la reivindicación del beneficiario, así también un ayuntamiento involucrado en un proceso legal incluía a los nuevos decuriones elegidos para remplazar a los antiguos desde la apertura de la instancia hasta finalizado el proceso.¹⁵ A los glosadores no les cabía ninguna duda de que tal era el sentido preciso de la cuestión planteada por la ley *Sicut municipium*, porque había otro caso muy cercano tratado en la ley *Proponebatur* (D. 5, 1, 76). Este pasaje republicano tardío de Alfenio Varo se discutía ordinariamente en este punto y era abundantemente interpretado a su vez por los exegetas, civilistas o canonistas, que enganchaban ahí la idea de una subrogación permanente de las unidades entre sí, en particular de las vivas a las muertas, al interior precisamente de estos conjuntos relacionados con los *corpora ex distantibus*.¹⁶

Se proponía la cuestión siguiente: entre los jueces designados para juzgar un mismo asunto, varios habían hecho valer un permiso de ausencia y se había elegido a otros en su lugar. Se trataba de saber si el hecho de que varios jueces habían sido remplazados uno a uno mantenía el estado del proceso o, por el contrario, desembocaba en la creación de una nueva jurisdicción. Respondí que el proceso y el tribunal seguían siendo los mismos antes y después, y esto no sólo si tal o cual juez había sido remplazado, sino incluso si lo fueran todos los jueces que componían el jurado. Éste no es el único caso en que se considera que una cosa sigue siendo la misma aunque sean remplazadas las partes que la componen. Vemos que lo mismo ocurre con una legión, que se sigue considerando como la misma aunque muchos de sus soldados hayan muerto y otros tantos hayan entrado en su lugar, un pueblo se considera el mismo hoy y hace un siglo, aunque no quede ningún sobreviviente de esa época. Asimismo,

¹⁵ Argumento del rebaño: Acursio, glosa sobre la ley *Sicut municipium* y sobre D. 5, 1, 76, v *existimari*, donde se remite a esta misma ley.

¹⁶ Glosa de Juan Basiano sobre D. 3, 4, 7, 2 del manuscrito de Nápoles citado en la nota 8; Magna Glosa de Acursio sobre D. 5, 1, 76; Alberico de Rosate, *ad loc.*, s.v. *populus*; Pedro de Ancharano, gl. c.16 v1 3, 4, ed. Venecia, 1574, f. 241 r.

el navío que se ha reparado tantas veces que no queda ni una sola tabla que no sea nueva, no deja de considerarse el mismo navío...

Aquí, la cuestión concierne a un tribunal que juzga, no a un ayuntamiento que es parte en el proceso. Sin embargo, ambos casos exigen que se responda la pregunta sobre la identidad de un colectivo cuyas unidades, a lo largo de un proceso, son remplazadas una a una, hasta la última de ellas. Y ambos inspiran la misma respuesta: el proceso continúa, porque la entidad colectiva, sea juez o parte, no deja entretanto de ser la misma. En numerosos otros textos discutidos por la glosa y remitidos por ella a nuestro *casus*, los tribunales, curias, ciudades y legiones, pero también, y sobre todo, los rebaños,¹⁷ son regidos por el principio de permanencia. Fuera sujetos u objetos de una acción penal, fueran colectividades humanas o rebaños, sus unidades se sucedían en una perpetua subrogación de unas a otras.¹⁸ Sin embargo, lo mismo se aplicaba a los navíos renovados tabla tras tabla. Los juristas romanos sometieron a distintos debates legales el ejemplo filosófico del barco de Teseo para dejar ver, de una manera para ellos bastante poco ortodoxa (porque quedaba desmentida la validez jurídica de una distinción entre cuerpos unidos y cuerpos distantes), que una estructura conservaba también su identidad por la subrogación continua de sus piezas, como lo hacía un colectivo animal o humano formado por cuerpos

¹⁷ En particular la ley *grege*, D. 30, 1, 22, discutida en la Magna Glosa de Acurcio sobre D. 3, 4, 7, 2: "Si un rebaño es heredado y si, en vida del testador, las bestias mueren y son remplazadas por otras, se sigue tratando del mismo rebaño. Si el número de cabezas de ganado pertenecientes a este rebaño disminuye al punto que sólo queda un buey, aun así puede ser reivindicado". La identidad del rebaño como modelo de la identidad de los colectivos aparece a menudo tratada en la glosa, en particular en la ley "*rerum mixtura*", D. 41, 3, 30; cf. también sobre D. 6, 1, 1, 3; sobre D. 44, 2, 21, 1; sobre *Inst.* 2, 20, 18.

¹⁸ La glosa traduce como *subrogare* lo que los textos jurídicos latinos llaman *subicere*, "colocar en el lugar de": anónimo del manuscrito de Nápoles citado en la nota 8 (*postea subrogati sunt alii in loco eorum*); Magna Glosa sobre D. 5, 1, 76, *casus* (*licet omnes milites moriantur, et alii sint subrogati, eadem est legio*); Odofredo sobre D. 8, 2, 23, vº *aeternus* (*perpetuum per surrogationem*); Baldo sobre *id. loc.* (*perpetuatio per successionem sive subrogationem*); Bartolo sobre D. 48, 19, 16, 10, vº *multis personis* (*mortuis omnibus de populo et aliis subrogatis, idem est populus...*); Bartolomé de Saliceto sobre C. 9, 30 (*de seditiosis*), 1, vº *plebem* (*per subrogationes mortuorum eadem est universitas*); asimismo, entre los canonistas, cf. Juan de Andrés, glosa ordinaria sobre c. 5 vº 5, 11, vº *in illos* (*illi qui erunt postea subrogati, debent se tenere pro excommunicatis*), etc.

vivos, autónomos y separados.¹⁹ Ciertamente, en el cuerpo *ex cohaerentibus*, cuyo modelo es la casa o el barco, la identidad sólo se conserva a condición de que persista la forma del conjunto, pero lo que le sirve a los juristas en esta discusión no es tanto la permanencia de la forma, como la posibilidad de sustituir las piezas unidas. Desde este punto de vista, el argumento del barco de Teseo servía al mismo propósito que el argumento del rebaño, y los intérpretes de la ley *Sicut* remitían a él sin dificultad.²⁰ Todas estas equiparaciones dejaban ver con bastante claridad qué ocurría con una asamblea de decuriones que participaba en un proceso: lo mismo en un jurado renovado hasta el último juez, que una legión relevada hasta el último combatiente, que un rebaño reemplazado hasta la última cabeza, que un navío reparado hasta la última tabla; es decir, no era menos inmutable que ellos.

La ley *Sicut municipum* incluye un último caso que los glosadores distinguen cuidadosamente del precedente. Se trata ahora del agotamiento, de la desaparición del conjunto como tal. ¿Qué ocurre —se pregunta el último acápite de la ley romana— cuando de una ciudad no queda más que un solo ciudadano? ¿Este último sobreviviente puede seguir ejecutando procesos jurídicos en nombre de su ciudad? Sí puede, porque el derecho de todos está concentrado en él y porque “permanece el nombre de la *universitas*”, el nombre que otorga su fundamento y su identidad a la acción. Este obstáculo casuístico obliga a distinguir, en este último sobreviviente, entre él mismo y lo que representa, y en la ciudad, entre su sustrato y su nombre. Sin embargo, este análisis no procede ni libre ni especulativamente, sino que opera por la necesidad, podríamos decir incluso por la urgencia, de distinguir entre representante y representado. Esta práctica de recurrir al caso límite para forzar la definición de una relación jurídica es muy frecuente en el derecho romano antiguo, y es común encontrar cuestiones como las siguientes: ¿un castrado es el padre de los hijos nacidos de su esposa?; ¿permanece igual o cambia la posesión de una cosa por parte de alguien que se convierte en el esclavo de un amo que enseguida lo libera?; un hijo que

¹⁹ Sobre la permanencia del barco desarmado y reconstruido hay varios otros textos con sus glosas: D. 6, 1, 61; 7, 4, 10, 7; 30, 24, 4; 32, 1, 88; 46, 3, 98, 8.

²⁰ Acursio, glosa sobre D. 5, 1, 76, vº *existimari*: “cuando esta renovación se produce parte por parte y no de un solo golpe, como en la ley *Quid tamen*, § *In navis* (D. 7, 4, 10, 1)... y en la ley *Si grege* (D. 30, 1, 22), lo mismo en cualquier *universitas*, como en la ley *Sicut* (D. 3, 4, 7)”.

es emancipado por su padre en el momento en que éste muere, ¿permanece bajo la potestad del difunto, condición necesaria para la herencia?; un hijo póstumo, nacido después de la muerte de su padre, ¿sucede a su abuelo si fue concebido en el instante mismo en que éste moría?; ¿qué ocurre con una institución que es embargada justo en el tiempo límite en que surgen o cesan los bienes sobre los que descansa? En nuestro caso, la ciudad aparece como sujeto de una relación incluso cuando ya sólo existe como resto, cuando un último representante puede todavía actuar en su nombre.

Hugolino y luego Acursio relacionaron este caso romano con el *casus* de la escuela de san Ambrosio de Bolonia, que conservaba su nombre aunque sólo le quedaba un sobreviviente.²¹ La ciudad y la *universitas* del derecho romano lograban así ubicarse en un lugar académico, en una de las sedes en que se enseñaba derecho en Bolonia. Para este último caso, la teoría jurídica romana de los cuerpos complejos o distantes seguía ofreciendo un modelo útil, pero por una razón totalmente distinta de la renovación continua de sus unidades, cuya subrogación mantenía la identidad en el estado. La glosa alegaba aquí el fin de la ley *grege* (D. 30, 1, 22), según la cual un rebaño reducido a una sola cabeza ya no podía reivindicarse como rebaño, sino sólo como cabeza, y que un edificio reducido a cenizas ya no podía reivindicarse como inmueble, sino sólo como terreno: “si el número de cabezas se ha reducido al punto que no queda más que un buey, éste podrá ser reivindicado, aunque el rebaño haya dejado de existir, del mismo modo que si se hereda un edificio de vivienda que se incendia, puede reivindicarse el suelo sobre el que está construido”. Desde este punto de vista, la identidad de las colectividades humanas se sigue tratando de manera análoga a la de las cosas colectivas o complejas. De estas colectividades reducidas a un elemento, quedaba “el recuerdo de la cosa, pero no la cosa misma” (*rei memoria, nec tamen res*).²² El *nomen universitatis* de la ley romana se convertía en memoria de una cosa desaparecida o remplazada por su

²¹ Hugolino, glosa citada en D. 3, 4, 7: “como en la ley antes mencionada, se recordaba el caso de la escuela de San Ambrosio”; Acursio, glosa sobre *id. loc.* También los canonistas discutían este caso: Huguccio de Pisa sur c. 8 D. 65 (BNP, Lat. 3892, f. 92 v: “todo el derecho de la *universitas* se concentra en su persona, y en su persona persiste el nombre de la *universitas*”; Inocencio IV, *Apparatus*, sobre c. 19 x 1, 6.

²² Acursio, *ad loc.*: “*sic extat rei memoria, nec tamen res, ut est arg. de leg. l. si grege*” (D. 30, 1, 22); la expresión se remonta a Hugolino, BNP, Lat. 4461, 40 ra.

última unidad. Hacia esta última unidad se trasladaba el derecho de propiedad cuando se trataba de un complejo real, y el derecho a representar el todo cuando se trataba de una colectividad de personas, como lo establece la acción judicial del último ciudadano.²³

II. LA COLECTIVIDAD COMO HERENCIA YACENTE

En este lugar casuístico preciso (han desaparecido todos menos uno) no dejó de discutirse el *casus* medieval de la comunidad completamente desaparecida. En este lugar lo colocaron, lo evocaron o lo trataron, desde finales del siglo XII hasta finales del siglo XIV, Juan Basiano, Hugolino, Azo, Acursio, Odofredo, Dino, Jean Monchy, Jacobo de Revigny, Jacobo de Bolonia, Guillaume de Cuhn y Baldo. Y cuando el caso se evoca, excepcionalmente, en otros lugares, como hizo Bartolo en D. 47, 22, 4, o Andrés de Isernia en su comentario a los *Libri feudorum* 2, 40, una discusión sobre la ley *Sicut* recuerda su inscripción original.

Desde el momento en que el *casus* fue introducido en los comentarios a la ley *Sicut*, la identificación de la iglesia con sus muros adquirió inevitablemente una nueva significación, vinculada con el contexto casuístico en el que quedó situada desde entonces. El lugar ya no figuraba, propiamente hablando, como titular permanente de los derechos, sino como último relevo disponible después de la desaparición del último sobreviviente. Tal fue sin duda el valor que adquirió desde entonces esta interpretación en la antología de Juan Basiano, donde aparece después de que ya fueron presentados los casos en que muere un miembro y luego todos menos uno: dentro de este encadenamiento, los muros aparecen como el último de una serie de umbrales que se pasan entre todos y ninguno (antes de que se contemplara, recordemos, la situación ordinaria de una comunidad representada por uno de sus miembros, sin que se tratara ya de muerte ni herencia). Alojado dentro de la ley *Sicut*,

²³ Magna Glosa, sobre *id. loc.*: “¿acaso este único puede constituir una comunidad, cuando la comunidad aboga por la causa de muchos?... Parece ser que sí, como aquí en la ley.”; Odofredo, glosa sobre *id. loc.* (Lyon 1550, f. 124, reimp. Bolonia, 1967); Jacques de Révigny, *lectura* sobre D. 3, 4, 7, 2, Bibl. Univ. Ley de, de Ablain, 2, ff. 80-81 (editado por FEENSTRA, “L’histoire des fondations”, pp. 427-428): “¿Acaso puede este único como dueño de los bienes constituir un procurador? Los doctores piensan que sí”.

el relato minúsculo sobre la extinción provisional de un conjunto humano completa ahora las tres hipótesis del texto, en función de las cuales hay que entenderlo: 1) si la deuda de uno no está unida a la de todos y viceversa, de modo que la colectividad no es legalmente lo mismo que la suma de sus miembros; 2) si la sustitución uno a uno de los miembros no altera las condiciones del conjunto, de modo que la identidad de las colectividades en el tiempo se consigue mediante el reemplazo o subrogación de sus unidades, ya sea a la manera de los cuerpos distantes, como los rebaños, o a la manera de los cuerpos unidos, como los navíos; 3) si el conjunto reducido a uno solo sigue siendo legalmente representable por este único miembro, lo que queda del todo, independientemente de quien lo representa, es una entidad jurídica provisional reducida a un nombre, *nomen universitatis*, o a un recuerdo, *memoria rei*; 4) ¿qué queda, entonces, de un todo reducido a nada?

Desde entonces, la titularidad de las colectividades humanas se volvió indisociable de una intriga que conjugó sabiamente la alteración progresiva de la comunidad con una identidad asumida por los elementos restantes de manera regresiva hasta el último grado de existencia, como lo indica la pregunta formulada por los glosadores: “¿cuál es la solución si no queda absolutamente nadie?” (*Quid si nullus omnino remansit?*).²⁴ A menos que se aceptara el relevo de los muros, los bienes privados del dueño se convertían en *res nullius* y, como tales, quedaban en manos del erario. Resulta que esta respuesta recibió muchos más desarrollos e invenciones institucionales que la anterior, no porque diera prioridad al derecho del Estado sobre el de las comunidades, sino porque dio lugar a la personificación de estas últimas. La historia de la personificación no es sólo la de una idea, sino también la de una técnica, la técnica jurídica de los bienes yacentes.

La retroactividad en intención

A partir de Juan Basiano, todos los glosadores y comentaristas aceptaron que cuando se restablecía una iglesia desaparecida, los bienes que entretanto habían pasado al erario en calidad de *res nullius* le fueran resti-

²⁴ Lo mismo en Azo, Hugolino, Acursio y la glosa editada por Cortese, apéndice II, 4, p. 152: “la ley manifiesta querer que quede al menos una persona”.

tuidos con efecto retroactivo, como si les hubiesen pertenecido desde el momento mismo en que había dejado de existir la iglesia anterior.²⁵ De cierto modo, esta construcción no cambiaba el hecho de que los dos colegios seguían siendo distintos entre sí, porque “todos los derechos del primero pasaban al segundo”.²⁶ No obstante, por efecto de esta anticipación temporal, la nueva colectividad parecía ser la continuación de la precedente. Una vez reconstituido el colegio por el papa o por un administrador designado para hacerlo, los bienes que entretanto habían quedado sin dueño le eran devueltos como si siempre le hubieran pertenecido, es decir, como si el propio colegio no hubiera dejado de existir, de acuerdo con una “ficción del derecho” que, nuevamente, cierra la brecha planteada como hipótesis por nuestro caso límite. La solución de Moisés de Ravena resolvía la ausencia de hombres con la presencia del lugar; y los mismos doctores que la combatían, cuando en nombre del *pro* tenían algo para argumentar a su favor, reducían estos clérigos a administradores y representantes provisionales de una misma cosa erigida como titular permanente de derechos. La solución contraria, defendida por estos mismos doctores, colma una cesura temporal al abolir de manera ficticia el intervalo. La historia social nos hace poner atención sobre todo a las implicaciones políticas y sociales de estas dos soluciones contrarias. Una historia técnica del derecho desplaza la atención hacia los procedimientos (representación o ficción de retroactividad) con los que se asegura la continuidad de la administración de las cosas en contextos extremos en que los hombres desaparecen o su tiempo se agota.

Este aspecto del proceso no ha recibido suficiente atención, debido, una vez más, a que los lugares casuísticos de las soluciones –y, sobre

²⁵ Juan Basiano citado por Hugolino, glosa sobre la ley *Sicut municipium* (D. 3, 4, 7), BNP, lat. 4461, f. 40ra: “Pero más adelante, si en la iglesia se constituye un prelado, se hace como si éste hubiera sido el propietario y como si su posesión existiese desde antes (*fingitur eum fuisse dominum et eius possessionem esse retro*); citado por Azo, glosa sobre la ley *Sicut municipium* (D. 3, 4, 7), ya mencionada: “sin embargo, si más adelante alguien es instituido en este mismo colegio, por la autoridad de nuestra señoría el papa o por la autoridad de aquel a quien corresponda la administración de este colegio, por un artificio del derecho se considerará que los bienes siempre le han pertenecido”, (*iuris artificio finguntur semper huius fuisse*); también Acursio, glosa sobre *id. loc.*

²⁶ Dino, sobre D. 3, 4, 7 en edición de Cortese, apéndice II, 5: “la Magna Glosa dice aquí que todos los derechos que pertenecen al primer colegio pertenecen también al segundo”.

todo, de los argumentos invocados para apoyarlas— se hayan percibido como un elemento propio del proceso. Desde este punto de vista, la solución en sí misma nos importa menos —nuevamente— que las referencias en que se apoya. El modelo de esta retroactividad se buscó en ciertas figuras. Se citó, por ejemplo, el argumento del navío que se desmonta por completo (*arg. de nave dissoluta*; D. 45, 1, 83, 5), ya no para explicar análogamente la perpetuación de los cuerpos colectivos, sino para basar la identidad de una institución cuando se conservaba la intención de mantenerla. He aquí el *casus*: la promesa de entregar un barco desmontado y luego reconstruido no necesariamente se extingue por falta de objeto, pues puede ser que el objeto no haya dejado de ser el mismo:

Si un barco se desmonta con la intención de utilizar sus tablas para otro fin, y luego se reconstruye porque se ha cambiado de opinión, el primer barco desaparece y el nuevo ya es otro. Sin embargo, si todas las tablas se vuelven a clavar juntas para rearmar el mismo barco, no se considera que éste ha desaparecido, y cuando las tablas están nuevamente ensambladas, vuelve a ser el mismo.

Ciertos glosadores y comentaristas apoyaron en este ejemplo —en el que la intención (*mens*) de reconstruir la cosa garantizaba su identidad en el tiempo y mantenía así válida la promesa— la idea de que un monasterio o una iglesia desaparecidas subsistían en razón de la voluntad (*animus*) o incluso de la expectativa (*spes*) de que nuevos jueces, ciudadanos, monjes o clérigos fueran subrogados a los anteriores para que el conjunto fuera restaurado: permanencia de la cosa misma mediante el cierre de la brecha temporal. La fuerza retroactiva con que la nueva entidad recibía los bienes de la antigua, contando a partir del momento en que ésta se había extinguido, como si el mismo colegio no hubiese dejado de existir (lo cual implicaba, concretamente, que el nuevo colegio no perdía los frutos e ingresos generados entretanto), se reforzaba con el argumento de que se había mantenido intencionalmente.²⁷ Por

²⁷ El argumento *de nave dissoluta* se encuentra, por ejemplo, en una glosa de Acurcio sobre D. 5, 1, 76, vº *existimari*, y se distingue ahí del argumento del navío reparado pieza por pieza (véanse más arriba las notas 19 y 20): el tribunal sigue siendo el mismo si los jueces son reemplazados uno por uno, pero no si lo son todos juntos, pues en este caso se trataría de otro tribunal, a menos que se hubiera disuelto con la intención de recomponerlo, como el barco desarmado “con la intención (*animus*) de ser reconstruido

lo tanto, la colectividad como cosa duradera era la que conservaba, por decirlo así, una autoridad constitutiva: la constancia de un poder para mantener su identidad en cualquier condición.

La retroactividad sucesoria

Sin embargo, tuvo mucho más peso otra figura con la que se hizo costumbre comparar, desde finales del siglo XII, el estado de los bienes colectivos provisionalmente abandonados: la figura romana de las sucesiones en las que el heredero se consideraba dueño desde el momento de la muerte de su autor, aunque esto ocurriera antes de que hubiera aceptado su herencia. Gracias a este rodeo interpretativo del derecho sucesorio, de modo que la toma de posesión anulaba retroactivamente la yacencia, se consideraba que el colegio restaurado se había vuelto titular de sus bienes en cuanto había desaparecido el colegio anterior. Y en el caso de prebendas individuales, los clérigos y prelados recién designados tenían derecho a los ingresos de los bienes a su cargo a partir de la muerte de aquellos a quienes habían sucedido en el puesto. Nuevamente, Juan Basiano dio pie a este desplazamiento decisivo, que traslada el debate al terreno de las continuidades dispuestas por el derecho sucesorio romano.²⁸ La equivalencia que establece entre los bienes cole-

con las mismas tablas, en cuyo caso se supone que sigue siendo el mismo... como en la ley *Et navis* (D. 45, 1, 83, 5)... y lo mismo ocurre con cualquier *universitas*, como en la ley *Sicut* (D. 3, 4, 7, 2)". Encontramos el mismo argumento en Jacobo de Revigny, asociado con la *spes quod alii subrogantur* o con la *spes restaurandi*, en su *lectura* de D. 3, 4, 7, 2, *quod cuiuscumque universitatis nomine, l. sicut* (FEENSTRA, "L'histoire des fondations", p. 427): "Lo que se ha dicho vale para el tiempo en que dure la expectativa de que el colegio sea restaurado. Encontrarás el argumento en el barco que se desmonta, según que exista o no la expectativa de volverlo a armar". Encontramos lo mismo en su discípulo Jacobo de Bolonia, *additio in l. Sicut municipium* (Cortese, apéndice II, 8, p. 155).

²⁸ Azo, glosa sobre la ley *Sicut*: "Juan Basiano responde que el colegio está disuelto, que los bienes no pertenecen a nadie, como los bienes sucesorios": *res in bonis nullius sunt, sicut et hereditarie*; asimismo, Acursio sobre *eod. loc.* La pertenencia de las herencias yacentes al género de las *res nullius in bonis* se establece en un texto del Digesto, 1, 8, 1pr.: "Las cosas de derecho humano pertenecen la mayoría de las veces a alguien, pero también pueden no pertenecerle a nadie (*nullius in bonis*), porque antes de ser aceptados, los bienes sucesorios (*res hereditariae*) no están aún dentro del patrimonio de nadie", ley discutida por Azo, Hugolino, Acursio y Odofredo. Es imposible que en su equiparación, el propio Basiano no haya pensado en esto.

giados convertidos en *res nullius in bonis* por la desaparición del colegio y las herencias en espera de ser aceptadas implicaba una alusión al mecanismo de retroactividad vinculado con estas últimas. Sus discípulos inmediatos y sus seguidores posteriores, desde el *Apparatus* de Azo y Hugolino hasta la Magna Glosa e incluso más allá, no dejaron de recordar este mecanismo y generaron cantidad de argumentos retomados de una glosa a la otra, en particular sobre la ley *Omnis hereditas* (D. 50, 17, 138), una de las más explícitas de todas: “cualquier herencia, aunque haya sido aceptada después, sucede al difunto desde el momento de su muerte”.²⁹ En el caso de la iglesia o de la ciudad desaparecidas, se anexó desde entonces toda una casuística de desplazamientos temporales que aseguraran la continuidad en la posesión de los bienes y, mediante ésta, la unión entre las personas propiamente dichas. Es más, esta contaminación casuística en virtud de la cual la cuestión de los bienes de las iglesias disueltas remitía al régimen de las *res hereditariae*, tuvo muy pronto como efecto que las propias iglesias fueran consideradas herencias yacentes. Sin embargo, en esta circunstancia precisaban aparecer como personas, porque el derecho romano confería precisamente ese papel a las herencias.

Aquí importa menos la idea de la personificación que la trama casuística en la que se inserta, sobre la cual hay que decir algunas palabras para describir el mecanismo imaginado por los juristas medievales. Este disfrazamiento de las cosas como personas tuvo en Roma un sentido bastante concreto. Se trataba de asegurar, primero, que los acreedores sucesorios pudieran obtener garantías de sus créditos y pudieran entonces establecer un contrato con una persona (inevitablemente representada por otra, porque esta persona era en realidad una cosa). Había que asegurar sobre todo que los esclavos que quedaban temporalmente sin dueño, pero que seguían trabajando y produciendo, y que incluso comenzaban a comerciar y adquirir bienes, lo hiciesen en nombre de alguien a cuyo patrimonio pertenecían. Después de haber ensayado distintas soluciones, entre ellas una que consideraba al difunto como dueño (un dueño cuya muerte de algún modo se posponía), se llegó al acuerdo, en el transcurso del siglo II de nuestra era, que el due-

²⁹ Discutido sobre todo por Azo, Hugolino, Acursio y Odofredo. También se invoca a menudo la ley *Omnia fere* (D. 50, 17, 193): “se considera que casi todos los derechos de los herederos existen de manera continua desde la muerte del difunto”.

ño no era sino la herencia misma. Los juristas decían que remplazaba a la persona del heredero aún no declarado o, más frecuentemente, a la persona del difunto –*heredis personam, defuncti personam sustinet*–, lo cual les permitía enunciar también, de manera más abstracta, que la herencia ocupaba el lugar de la persona: *vice personae fungitur*. En cualquier caso, es en nombre de esta persona que está en lugar de otra que el esclavo sucesorio cumplía actos de gestión y proporcionaba eventualmente garantías a los acreedores de la herencia a la cual representaba. El mecanismo se basaba en un doble grado de representación: la herencia representa a la persona del muerto, de manera ficticia, y el esclavo (o cualquier otro tercero) representa la herencia personificada en nombre de la cual actúa.

A partir del adagio “la herencia hace las veces de persona”, presente en numerosos textos del Digesto, entre ellos la ley *Mortuo* que citan regularmente,³⁰ los juristas de la Escuela de Orleans concluyeron durante la segunda mitad del siglo XIII que los bienes de un colegio vacante permanecían vinculados a dicho colegio, pero no porque se perpetuara mediante sus muros, sino porque era una persona “representada”, de la manera en que una herencia “representa” a una persona. A continuación se lee, a través de las notas escritas por uno de sus alumnos, la *lectura* que hizo de la ley *Sicut* Jacobo de Revigny, quien enseñó entre las décadas de 1260 y 1280 y que refleja a su vez las enseñanzas de su maestro Jean de Monchy, activo hacia 1260:

El maestro de mi maestro preguntaba a quién correspondían los bienes cuando un colegio era destruido y morían todos sus miembros: él decía que correspondían al colegio. Esto es lo que él decía. Tras la muerte del propietario, los bienes pertenecen a la herencia, que representa a la persona del muerto (*bona hereditatis que repraesentat personam defuncti*). Asimismo, cuando mueren todos los miembros de un colegio, perdura el

³⁰ D. 46, 1, 22: “Tras la muerte del promitente y antes de que la herencia sea aceptada, puede hacerse una promesa como garantía de un crédito, porque la herencia funge como una persona (*quia hereditas personae vice fungitur*), lo mismo que un municipio, una asamblea de decuriones o una corporación”, discutido en sus comentarios a la ley *Sicut* sobre todo por Juan Monchy, Jacobo de Revigny (*infra* en el texto), Jacobo de Bolonia (Cortese, apéndice II, 8, p. 155) y en la *additio* anónima hecha a la *Summa codicis* de Azo, que data de finales del siglo XIII (Cortese apéndice II 4, p. 152).

colegio, que es una persona representada a la manera en que una herencia representa a una persona (*collegium quod est persona repraesentata sicut hereditas que representat personam*)... Aunque no sea una persona, la iglesia representa (*ecclesia tamen repraesentat*). Así, aunque no subsista nadie en el colegio, el colegio representa no obstante una persona (*tamen collegium personam repraesentat*).³¹

Es insuficiente diagnosticar en un pasaje así la expresión de una ficción de personalidad de las entidades humanas —expresión original de una idea propia de la época (la *persona ficta* de Inocencio IV), pero aún más acorde al carácter teórico de los comentaristas de Orleáns—³² sin practicar una exégesis rigurosa del texto en la trama casuística misma, donde el caso del colegio disuelto se inscribía desde hacía casi un siglo junto con la herencia yacente. Es dentro de esta trama donde las palabras cobran sentido al representar el colegio a una persona de la misma manera en que las herencias representan a los muertos, y al estar esta persona, a su vez, necesariamente representada, como deben estarlo las herencias. El jurista dice de una misma instancia (sea herencia o colegio) que a la vez representa a un muerto de una manera, por decirlo así, transitiva y activa, y también que “representa”, de manera intransitiva y absoluta; por último, de manera contradictoria con lo anterior, dice que la instancia es “representada”. En la primera fórmula, el predicado “*personam defuncti*” es extrínseco al sujeto “*hereditas*”: aquí la representación es plenamente transitiva, es la representación de uno ausente por uno presente. Ciertamente, *repraesentare* significa, en el lenguaje jurídico medieval, estar presente en lugar de otro, sobre todo en el contexto sucesorio. A partir de Francisco Acurcio, hijo del autor de la Magna Glosa, los comentaristas decían que la herencia “representa a la persona del muerto” (*hereditas personam defuncti repraesentat*), lo cual no significa que sea la figura, sino más bien que cumple su función y asume sus derechos, en el sentido muy concreto de la expresión romana *vice personae fungitur*.³³ En cambio, en la segunda fórmula, “*hereditas repraesentat*”

³¹ FEENSTRA, “L’histoire des fondations”, p. 426.

³² CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. 2, pp. 240n, 406; pero ya en FEENSTRA, “L’histoire des fondations”, p. 423 y PANIZO ORALLO, *Persona juridica y ficción*, p. 139.

³³ Fr. Acc. sobre D. 41, 1, 33; Bartolo sobre D. 41, 2, 1, 22, n. 3 (ed. Lyon, 1544, f. 74 r); Juan de Imola sobre D. 46, 1, 22, nn. 1 y 3 (Lyon, 1547, f. 103). Paulo

tat personam”, el predicado parece ser inherente al sujeto: la *hereditas* se convierte en la ficción de una persona. En el lenguaje jurídico medieval, *repraesentare* también puede significar volver presente de manera imaginaria, mediante imagen mental, lo que ahora llamamos en este sentido “representación”.³⁴ Así, el texto acumula sobre el mismo colegio los dos sentidos y las dos funciones de la representación.

El sentido de “*persona repraesentata*” no se resuelve tan fácilmente. Es cierto que la podemos entender en sentido absoluto, en ausencia de cualquier representante. Considerada así, la fórmula convierte el colegio en “*persona repraesentata*” en el sentido de persona ficticia, idea que fue formulada por Inocencio IV hacia las mismas fechas.³⁵ Así, los juristas de Orleáns habrían cubierto el vacío propio del caso mediante una persona interina y privada de cualquier sustrato, análoga a esas herencias cuyo carácter jurídico consistía justamente en estar constituidas como personas imaginarias. Sin embargo, también la podemos entender en el sentido de una representación transitiva, con el colegio representado por algún curador. En el *casus* del colegio vacante instituido como “persona representada”, la dificultad reside, nuevamente, en que la representación remite conjuntamente a una ficción ideal y al mecanismo concreto de la representación mediante un tercero.

de Castro, sobre D. 41, 2, rúbrica (*de acquirenda vel amittenda possessione*), nn. 2-3 (Lyon, 1564, f. 107 r), capta perfectamente el doble registro ficcional y funcional de esta representación: “la herencia yacente es una persona ficticia que representa a la persona del difunto... después de que la herencia es aceptada por el heredero, esta representación es transferida a una persona verdadera, que es ahora el heredero. Cesa entonces la ficción, es decir, la representación ficticia (*ideo cessat fictio seu ficta representatio*); también sobre la ley *Mortuo* (D. 46, 1, 2) nn. 1-2 (Lyon, 1565, f. 163). Y a propósito de un esclavo que pertenecía a dos dueños y que por ello, de acuerdo con el texto romano, tenía “la persona de dos” (*duorum personam sustinet*), Baldo diría que “representa a uno u otro de los dos” (*representat quemlibet dominorum*): sobre la ley *Quod servus meus*, D. 45, 3, 1, 3, ed. Venecia 1599, f. 27 r.

³⁴ Véase HOFMANN, *Repräsentation*, pp. 126 ss. y 214 ss., que privilegia exageradamente, sin embargo, en una perspectiva a la vez carlschmittiana y eclesiológica, el valor incorporativo y, por lo tanto, sustancialista, del término.

³⁵ GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, p. 246 ss.; RUFFINI, “La classificazione”, pp. 13-21; PANIZO ORALLO, *Persona jurídica y ficción*, pp. 152 ss. y 343 ss.; MELLONI, *Innocenzo IV*, pp. 101-131; BELVISI, “Alle origini dell’idea di istituzione”.

La representación como caso ordinario

Ahora bien, haber recurrido a la persona representativa y ficticia de las herencias yacentes para colmar una vacancia cuando ya no quedaba nadie permitía concebir del mismo modo, y con mayor razón, a todas las comunidades en todos los casos ordinarios. No es que la figura de la *hereditas* personificada se hubiera extendido progresivamente, como idea, más allá de los límites propios del caso para el que había sido invocada originalmente, sino que, una vez que se planteó cualquier colectividad como irreductiblemente abstracta, reducida a la abstracción que constituía el último remanente, la figura podía desdoblarse, como institución pura, a la vez en representante y representada: representante de los muertos que contenía en sí y representada por los vivos que le habían sido subrogados. Así como, según Azo, los muros y el lugar a los que quedaba reducida la iglesia, en nuestro caso extremo, hacían aparecer a los preladados, en todos los demás ejemplos, como simples representantes de sus iglesias cuyos bienes administraban a la manera de un procurador del derecho romano, incluso a la manera de un aparcerero que cultiva tierras que no le pertenecen,³⁶ así también la persona representante y representada a la que se había reducido el colegio ausente hacía aparecer a sus miembros, incluso estando presentes, como dedicados a la administración de bienes de los que no eran personalmente titulares. Éste es, precisamente, el alcance del caso ordinario en la lectura recogida por el alumno de Jacobo de Révigny. Se revela así, en su funcionalidad más banal, la verdadera importancia de los instrumentos creados para resolver el caso extremo:

A partir de ahí se plantea el caso de que muera un solo prelado. Se espera que otro le será subrogado (*spes est quod subrogetur alius*). ¿A quién corresponden los bienes del prelado? A la iglesia, porque si bien no es una persona, la iglesia representa no obstante (*licet nulla sit persona ecclesia tamen repraesentat*). Asimismo, si en el colegio las prebendas se dan

³⁶ Azo, *loc. cit.*: “así, parece que el lugar o sus muros poseen y reivindican por conducto de sus preladados, como cualquier persona privada posee y reivindica mediante su procurador o su colono”; Acursio, *loc. cit.*: “de ahí, parece que el lugar o sus muros tienen la posesión, incluso durante la vida del colegio; y que reivindican por conducto de los preladados, etc”.

por separado, si los derechos son distintos y muere una persona, ¿a quién corresponden los bienes del muerto? Mientras se espera a que otro le sea subrogado, suponemos que el dueño es la persona representada (*intelligitur persona repraesentata dominus*). Sin embargo, si el colegio es indistinto (*collegium indistinctum*), los bienes corresponden al colegio cuando muere una persona (*mortua persona bona sunt collegii*). En cambio, cuando los derechos se distinguen suponemos que corresponden a la persona representada (*intelligitur persona repraesentata*) mientras se espera que otro sea subrogado al difunto. Y el subrogado obtendrá los frutos del periodo interino (*et habebit subrogatus fructus medii temporis*). Lo que se ha dicho aplica para el tiempo en que se espera que el colegio sea restaurado (*quamdiu est spes restaurandi collegii*). Apelarás al argumento del barco que es desmontado, según haya o no la expectativa (*spes*) de restaurarlo... Y el maestro de mi maestro decía que si muere el prelado cuyos bienes están separados de los del capítulo, la costumbre... establece que debe tenerlos el juez superior, pero no para su propio beneficio, sino para guardárselos a quien él designará. Del mismo modo, el heredero debe obtener todos los bienes, sin importar cuánto tiempo tarde en aceptar la herencia. Asimilaba el magistrado al obispo y los decuriones a los canónigos o al capítulo. Decía, por último, que si un magistrado está ausente, la orden de los decuriones ocupa su lugar. Del mismo modo, el capítulo administrará los bienes del canónigo en su ausencia o a su muerte; ver más adelante la ley *Ubi absunt*.³⁷

Ahora hay un solo muerto y el colegio prosigue normalmente su existencia. Cuando los derechos son indistintos, no hay necesidad de abrir una sucesión, pues los bienes se asignan automáticamente al colegio que, a fin de cuentas, no se ha desprendido de ellos. La colectividad no se divide entre su sustancia social concreta y su forma institucional abstracta: sigue siendo una pluralidad indivisa, que no sustituye a ninguna “*persona repraesentata*”. En cambio, cuando los derechos se distinguen en forma de prebendas individuales, éstas no quedan dentro del conjunto. Mientras se espera el pago de cada sucesión abierta a cada muerto, los bienes son administrados por el colegio en su calidad de persona jurídica, como si él mismo en su permanencia asumiera desde ese

³⁷ D 26, 5, 19: “cuando están fuera de la ciudad los magistrados encargados de nombrar a los tutores dativos, pueden hacerlo los miembros del ayuntamiento...”

momento la personalidad de una herencia yacente. El colegio abstracto figura entonces como una persona que representa al colegio concreto. Sin embargo, lo hace de manera continua, como un suplente institucional permanente, al grado que, para postular esta figura, ni siquiera se necesitan los muertos. Más allá de cualquier herencia, la ausencia produce la misma administración, que moviliza a la misma “persona”, a la vez representante y representada por sus magistrados, sus asambleas o sus órganos. En todos los casos se establece así la figura de un círculo reflexivo en el que los miembros son a la vez representantes de la institución y representados por ella. El mecanismo opera simultáneamente en las dos vías, activa y pasiva.

Caso último, caso ordinario e idea: la personalidad moral

En las *Quaestiones* de Basiano se van encadenando distintas situaciones: cuando muere un solo miembro, cuando sobrevive un solo miembro, cuando mueren todos y, por último, la situación libre de accidentes en que todos viven. En la ley *Sicut*, el colegio disuelto venía después de que se había planteado el todo, luego su reconstitución permanente y luego su reducción a una de sus unidades. Ahí se introducía el caso último, que conllevaba la figura de las herencias yacentes. La personificación del vacío, modo de desdoblamiento institucional, instala entonces de golpe este caso último al principio de todos los casos posibles. En realidad, lo había estado desde el principio, expresado quizás de maneras menos explícitas, pero no menos significativas, pues en cuanto revisamos las fuentes, tanto las civiles como las canónicas, observamos que cuando se considera a las iglesias y a otras colectividades como titulares de derechos a la manera de las personas, se hace por comparación con las herencias, *sicut hereditas*.³⁸

³⁸ *Summa* de Huguccio de Pisa (finales del siglo XII), acerca de las palabras “*non sunt proprie ecclesiae facultates sed communes*”, C. 12 q. 1 c. 13, donde el lugar es de manera permanente el propietario, a la manera de una herencia yacente: “el lugar funge como persona y se considera que es el dueño de los bienes como la herencia mientras esté yacente y antes de que sea aceptada” (*locus ille gerit vicem personae et intellegitur dominus sicut hereditas dum iacet et antequam adeatur*) (BNP, Lat. 2892, f. 213 v.); Juan el Teutón, Glosa ordinaria al Decreto (entre 1215 y 1217), *eod. loc.*, vº *communes: potest dici quod ecclesia est domina... sicut hereditas est domina, ut* (D. 46,

Por lo demás, en los siglos XIII y XIV la personalidad de las *universitates* nunca fue separable de la idea de herencia ininterrumpida, proceso continuo de subrogación que convierte cualquier colectividad –pero también cualquier cargo y cualquier poder– en una especie de *hereditas* donde no dejan de reunirse el difunto y el heredero: las generaciones pasadas y las generaciones futuras.³⁹ Los dominios en los que se aplica esta idea son numerosos. En derecho privado, gobierna las sustituciones pupilares.⁴⁰ En derecho público se piensa, naturalmente, en la constitución del erario como una *hereditas* incesantemente prorrogada.⁴¹ En derecho canónico, basta recordar la excomunión de las ciudades, declarada imposible porque los culpables de hoy no son los de ayer ni los de mañana: los “niños de un día” o “recién nacidos”, según la expresión de Inocencio IV (cuando la “*persona repraesentata*” comprende a los que no han nacido en el momento del delito, además de los muertos).⁴²

Incluso la terminología de la personalidad jurídica, considerada en general como una manera de concebir idealmente las instituciones, se puede relacionar con este arraigamiento casuístico concreto. Junto con la terminología de la *fictio*, Inocencio IV había introducido, para designar entidades como las ciudades o los capítulos, las nociones de “nombre jurídico” (*nomen iuris*), “nombre intelectual” o “nombre que

1, 61); Glosa al *Brachylogus* 2, 11, 1, citada por FEENSTRA, “L’histoire des fondations”, p. 402, y atribuida a un origen orleanés: “*personae dicuntur... sicut de hereditate dictum est*”.

³⁹ Por ejemplo, las glosas célebres de Acursio sobre D. 5, 1, 76 y sobre D. 47, 22, 1, o el comentario de Bartolo sobre D. 48, 19, 16, 10, vº *multis personis*. El carácter “sucesivo” de las entidades políticas o morales ha sido estudiada por MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, pp. 211 ss., pero como idea pura, sin prestar atención al mecanismo ni a la casuística de la *hereditas* civil, sobre los cuales tampoco insistió KANTOROWICZ, *Les deux corps*.

⁴⁰ Baldo sobre C. 6, 26, 2.

⁴¹ Baldo sobre C. 10, 1, rúbrica (*de iure fisci*).

⁴² Huguccio de Pisa, *Summa Decreti*, sobre c. 5, C. 20, q. 3; Juan el Teutón, glosa ordinaria sobre c. 58 C. 12, q. 2 y sobre c. 3, C. 16, q. 6; Hostiensis, *Lectura in Quinque libros Decretalium*, sobre c. 30, X, 5, 3; canon *Ecclesia Romana* del Concilio de Lyon en 1245 (c. 5, VI, 5, 11) y *Apparatus* d’Innocent IV sur c. 64, X, 39 (= c. 5, VI, 5, 11) vº *In universitatem*; sobre c. 30, X, 5, 39 y sobre c. 52 (53) X, 5, 39, vº *Gravem*; Johannes Monachus, *Apparatus in Sextum*, sur c. 6 VI 5, 11; Baldo, *Ad tres priores libros Decretalium* (ed. Venecia, 1580) sobre c. 3 X 1, 31; Pedro de Ancharano sobre c. 16, VI, 3, 4; Panormitano, *Lectura* sobre c. 2 X 1, 5 n. 5. Véase en general ULLMANN, “The Delictual Responsibility”.

designa una idea” (*nomen intellectuale*) y “cosa incorpórea” (*res incorporalis*), expresiones que volvemos a encontrar un siglo después en Baldo.⁴³ De esta terminología generalmente se conserva sólo el valor de abstracción,⁴⁴ pero casi no se reconoce que se trataba en principio de expresiones técnicas muy contextualizadas. En derecho romano designaban el patrimonio, en particular el patrimonio sucesorio, la *hereditas*. Las herencias se designaban como *res incorporales* o “nombres intelectuales” o “nombres jurídicos” precisamente porque constituían entidades independientes de la variación de su contenido: contenedores inmóviles. Estas universalidades de bienes tenían una identidad y un régimen distintos a los de los elementos que los componían: se reivindicaba una herencia, no los distintos objetos de la herencia; se realizaba un patrimonio, no sus elementos tomados por separado, etc. A diferencia de las colecciones de objetos, los *corpora ex distantibus*, en este caso la autonomía de la entidad era tal que ya no se requería de un resto material para que la cosa subsistiera jurídicamente. Una herencia de suma nula o negativa seguía siendo una herencia y siempre podía imputársele algo: deudas. Finalmente, eran cosas “sin ningún cuerpo” (*sine ullo corpore*), no en el sentido de que consistían de relaciones jurídicas, sino porque la cosa misma de la que se trataba era un contenedor que podía no contener nada tangible. Entre las referencias antiguas que sirvieron para construir la noción de persona jurídica, fue determinante la teoría de los cuerpos (cuerpos unidos y cuerpos distantes), como ya hemos visto. Sin embargo, fue más determinante la teoría de estas “cosas sin cuerpo”, cuyo lugar casuístico fue, propiamente hablando, el de las herencias, en particular el de las herencias yacentes.⁴⁵ No cabe duda que cuando

⁴³ *Apparatus* de Inocencio IV, sobre dos cánones referentes a la excomunión de las ciudades: c. 53 x 5, 39, vº *consiliarios* y c. 64 x 5, 39, n. 3, cf. Federicus Petrucius Senensis, *Quaestio* 15, n. 1; Baldo, *Ad tres priores libros Decretalium* (ed. Venecia, 1580), sobre c. 3 x, 1, 31 y sobre c. 53 x 5, 39.

⁴⁴ GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, pp. 342-343; FEENSTRA, “L’histoire des fondations”, pp. 419-420; PANIZO ORALLO, *Persona jurídica y ficción*, p. 373; y más recientemente CORTESE, *Il diritto nella storia medievale*, vol. 2, pp. 239-240.

⁴⁵ D. 5, 3, 50 pr.: “aunque no contenga ningún cuerpo, la herencia tiene sentido en la esfera del derecho (*etiam sine ullo corpore iuris intellectum habet*)”; D. 50, 16, 119: “El nombre de la herencia abarca sin ninguna duda la herencia perjudicial: se trata, en efecto, de un nombre jurídico (*nomen iuris*)”; D. 50, 16, 178, 1: “La herencia es un nombre jurídico (*nomen iuris*) que contiene en sí mismo la ganancia y la pérdida: la herencia aumenta con los frutos interinos (*hereditas autem vel maxime fructibus augetur*)”.

Inocencio IV definió las colectividades ya sea como “cosas incorpóreas” o como “nombres intelectuales” o como “nombres jurídicos”; se basaba en la figura romana de la *hereditas*, perfectamente conocida para los canonistas y los civilistas.

Así, el tratamiento jurídico del caso extraordinario no quedó nunca fuera del tratamiento del caso ordinario: por el contrario, siempre estuvo integrado. Primero, porque las mismas razones y los mismos textos transitaban de un caso al otro: una misma ficción, basada en los mismos argumentos, confería personalidad tanto a la colectividad vacante como a la plena. Era como si para los juristas, o por lo menos para su argumentación, hubiera perdido importancia que se refiriera a una u otra de estas dos hipótesis contrarias que habían acabado por considerar contiguas: lo que se había cortado de cuajo en el caso de ruptura para asegurar, por así decir, la administración continua del estado ordinario de las cosas, y lo que se había pensado precisamente para este caso, que se pensaba de una vez para todos los que estaban contenidos dentro de sus límites, es decir, porque en todos los casos se pasaba por el extremo.

Se ve claramente, entonces, hasta qué punto la personalidad ficticia o moral de las entidades no se reduce a una idea, a una representación mental o una teoría (la idea, bien conocida por los historiadores de las doctrinas políticas medievales, de que la persona de la ciudad, como la persona política del príncipe, se sucede continuamente a sí misma, generación tras generación). Por supuesto, esta idea no está ausente de los textos jurídicos de los siglos XIII y XVI, antes lo contrario, pero de esto sólo podemos concluir que los juristas compartían los lugares comunes de su época, sobre todo los aristotélicos. En el trabajo de los juristas operaron, independientemente de esas representaciones comunes y de manera más específica y concreta que ellas, los argumentos y contigüidades casuísticas que colocaron la técnica de las herencias yacentes, proporcionada por el derecho civil romano, al servicio de una administración continua de las comunidades y ciudades. Por este medio, las *universitates* religiosas o seculares se presentaron bajo la forma de una vacancia continua y simultáneamente abierta y colmada.

Tanto bajo la idea como bajo la administración de una no discontinuidad de la persona representativa o ficticia de la ciudad, se recurrió a un mismo caso límite, indefinidamente reinscrito y tejido en ambas hasta alcanzar una perfecta dilución y mezcla. Para discernirlo ha sido necesario estar atentos, en el análisis de los textos, al momento en que

un caso extremo se instala como hipótesis constante y acaba por perder su singularidad de caso, sin que llegue a olvidarse por completo, detrás de la idea y la institución que se fijan, separándolo de una circunstancia en principio extrema. Aquí, la casuística nos hace captar un aspecto a menudo olvidado de la historia del derecho, si no es que del derecho mismo: la irreductible factualidad, pero no de las ocasiones en que se expresa el derecho (los hechos que le corresponde calificar), sino de la significación misma de sus decisiones, que asumen menos la forma de una norma abstracta que la de una excepción declarada constante.

Conclusión: la trama casuística

La solución que se da a un caso se basa siempre en las soluciones dadas a otros, mismos que constituyen los textos al margen con los cuales trabajan los juristas. En este ciclo se anudan todas estas cuestiones que fueron primero ensayadas y puestas a prueba, la categoría y las técnicas de la persona ficticia o representativa, que no se capta fuera de esta constelación casuística precisa, tal y como se puede seguir a través de todo un entramado de argumentaciones. Esta práctica argumentativa no obedecía tanto a la fuerza del precedente, para el cual cada regla se aplica a todos los casos idénticos al caso para el que fue enunciada por primera vez conforme al modelo normativista que subsume verticalmente los casos a las normas, sino que servía para extender redes de analogías tejidas entre un caso y otro, entre el caso medieval y el caso romano, para asociar instituciones o cosas aunque correspondieran a reglamentaciones distintas o se ubicaran en niveles de realidad contrastantes: en el ejemplo aquí estudiado, son el monasterio, la ciudad, el rebaño, el patrimonio, la herencia yacente. En estas contigüidades casuísticas se descubren mucho más que dominios normativos, que campos de aplicación de las reglas: vemos formarse configuraciones a primera vista extrañas, a veces incluso aleatorias, de objetos que tienen en común haber suscitado no una misma norma, sino un mismo tipo de narración ejemplar, una especie de intriga de matrices con la que los juristas de la Edad Media acabaron por vincular, al estilo de las referencias cruzadas entre un texto y otro y sin importar que se tratara de cosas o de personas, todo lo que los jurisconsultos romanos habían dicho acerca de las pluralidades reducidas a la unidad o incluso a la nada. Un mis-

mo caso límite, en el que caía todo tipo de objetos heteróclitos, personas y cosas por igual, operaba como narración ejemplar para forzar la postulación de un modo ficticio para las instituciones y el establecimiento de un régimen temporal que las colocara aparte de la duración a la que estaban sujetos los seres.

Sin embargo, semejante trabajo interpretativo no puede entenderse, ni siquiera percibirse, si no es a condición de integrar en las cuestiones planteadas y resueltas por los doctores y maestros aquéllas presentes en los textos que comentan y en los que citan para apoyar sus comentarios en forma de argumentaciones reducidas a su parte inicial. Si nos contentamos (como hacen a menudo los historiadores del derecho erudito medieval) con leer las fórmulas explícitas de las interpretaciones en sí, sin tomar en cuenta la materia misma de lo que se interpreta y la materia misma de lo que se argumenta, como si se tratara de un pensamiento autónomo e independiente de sus herramientas técnicas, captaremos un solo nivel del texto, cuando existen al menos tres—el pasaje comentado, el comentario y los alegatos producidos—, y a veces cuatro si agregamos las interpretaciones de estos alegatos en su propio lugar, cuando regresan de un modo u otro al texto inicial.⁴⁶ Pueden aparecer entonces estos broches interpretativos, estas constelaciones de autoridades que constituyen tejidos a la vez temáticos y casuísticos donde se forman, por decirlo así, aglomerados de instituciones unidas por cadenas de alegatos.

Lo más fascinante de esta historia (en la que podríamos variar los objetos casi hasta el infinito) no es la transmisión de categorías forjadas en un contexto y reutilizadas en otro: una historia de las ideas en cierto modo, o incluso historia del pensamiento ampliada a una historia de las representaciones. Atrás de este juego de las categorías cuya evi-

⁴⁶ A partir del siglo xiv, los lugares de la *hereditas* y del derecho sucesorio se convirtieron en las zonas de paso obligadas de cualquier reflexión sobre las colectividades humanas, y en estos lugares naturalmente se remite a la ley *Sicut*. Véase, por ejemplo, Baldo, sobre C. 6, 26, 2, a propósito de la sustitución pupilar; Bartolo, sobre D. 45, 3, 26, a propósito del usufructo de las herencias. La ley *Mortuo* (D. 46, 1, 22) dio lugar a verdaderos tratados sobre los colegios y las ciudades, tanto entre los canonistas como Johannes Monachus sobre r.81 *de reg. iur. in vi* (citado por FEENSTRA, “L’histoire des fondations”, p. 429, n. 203) o Johannes Andreae, *eod. loc.* (ed. Venecia 1612, f. 98 v), como entre los civilistas como Bartolo (sobre D. 46, 1, 22, n. 1-3, Lyon 1544 f. 72v; también sobre D. 48, 19, 16, 10, ed. Venecia 1567, f. 129 v), Iohannes ab Imola (Lyon 1547, f. 103 sq.) o Paulo de Castro (Lyon 1565, f. 163).

dencia no podemos negar (podemos incluso elegir ver sólo estas categorías, inscritas en despliegues doctrinales donde cada noción parece tener su lugar de espera) están las asociaciones más concretas entre un caso y otro, los círculos de argumentaciones en los que se encadenan las cuestiones de manera metonímica, lo cual confiere a las elaboraciones eruditas del derecho ese giro a veces más poético que lógico, al fijar la memoria nudos de fórmulas y nociones de las que nunca se borran del todo los contextos y acontecimientos en que se inscriben.

BIBLIOGRAFÍA

BNP Biblioteca Nacional, París

ANKUM, J. A (ed.)

Satura Roberto Feenstra sexagesimum quintum annum aetatis complenti ab alumnis collegis amicis oblata, Friburgo, Suiza, Friburgo University Press, 1985, pp. 371-392.

BAZÀN, Carlos, Gérard FRANSEN, John WIPPEL y Danielle JACQUART (eds.)

Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de droit et de médecine. Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Turnhout, Brepols, 1985.

BELLONI, Annalisa

Le questioni civilistiche del secolo XII. Da Bulgaro a Pillo da Medicina e Azzone, Ius Commune, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1989.

BELVISI, Francesco

“Alle origini dell’idea di istituzione. Il concetto di “collegium” come “persona ficta” in Sinibaldo dei Fieschi”, *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, 23 (1993), pp. 3-23.

CONTE, Emanuele

“Intorno a Mosè. Appunti sulla proprietà ecclesiastica prima e dopo l’età del diritto comune”, en *A Ennio Cortese*, U. Petronio eds., Roma, 2001, pp. 345-367, vol. I.

CORTESE, Ennio

“Per la storia di una teoria dell’arcivescovo Mosé (m. 1154) sulla proprietà ecclesiastica”, en KUTTNER y PENINGTON (eds), 1980, pp. 117-155.

Il Diritto nella storia medievale, Roma, Cigno Galileo Galilei, 1995, vol. 2.

FEENSTRA, Robert

“L’histoire des fondations. A propos de quelques études récentes”, *Tidschrift voor Rechtsgeschiednis*, 24 (1956), pp. 381-448.

FRANSEN, Gérard

“Les questions disputées dans les facultés de droit”, en BAZÀN, FRANSEN, WIPPEL y JACQUART (eds.), 1985, pp. 223-277.

FRIED, Johannes

Die Entstehung des Juristenstandes im 12 Jahrhundert. Zur sozialen Stellung und politischen Bedeutung gelehrter Juristen in Bologna und Modena, Colonia-Viena, Forsch. Z. neueren Privatrechtsgesch 21, 1974.

GENZMER, Erich

“Die iustinianische Kodifikation und die Glossatoren”, en *Atti del Congresso internazionale di diritto romano* [Bolonia-Roma 17-27 abril de 1933], Pavía, 1934, pp. 347-430, vol. I.

“Seckel und Ugo Nicolini über die Quaestiones des Pillius”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, 55 (1935), pp. 315-335.

GIERKE, Otto Friedrich von

Das deutsche Genossenschaftsrecht, II, Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, Berlín, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1954 (reimpresión de la primera de 1881).

HOFMANN, Hasso

Repräsentation. Studien zur Wort – und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19 Jahrhundert, Berlín, Duncker y Humblot, 1990.

KANTOROWICZ, Ernest

Le deux corps du roi, París, Gallimard, 1989.

KANTOROWICZ, Hermann

“The Quaestiones Disputatae of the Glossators”, en *Rechtshistorische Schriften*, Helmut Coing y Gerhard Immel (eds.), Karlsruhe, C. F. Müller, 1970, pp. 137-185.

KUTTNER, Stephan y Kenneth PENINGTON (eds.)

Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law, Salamanca, 21-25 sept. 1976, Ciudad del Vaticano, (*Monumenta iuris canonici. Series C: Subsidia*, 6), 1980.

MADERO, Marta

Tabula picta: La peinture et l'écriture dans le droit médiéval, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.

MAYALI, Laurent

“De usu disputationis au Moyen Âge”, *Rechtshistorisches Journal*, 1 (1982), pp. 91-103.

MELLONI, Alberto

Innocenzo IV. La concezione della cristianità come regimen unius personae, Génova, Marietti, 1990.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre

Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin, París, Vrin, 1970.

NEUMEYER, K.

“Notizen zur Literaturgeschichte des longobardischen Rechts”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, 20 (1899), pp. 249-268.

ORESTANO, R.

“Beni dei monaci e monasteri nella legislazione giustiniana”, *Studi de Francisci*, III (1956), pp. 561-593.

PANIZO ORALLO, Santiago

Persona jurídica y ficción, Pamplona, EUNSA, 1975.

RUFFINI, Francesco

“La classificazione delle Persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi (Innocenzo IV) e in Frederico Carlo di Savigny”, en *Scritti giuridici minori*, Turín, Giuffrè, 1936, vol. II, pp. 3-90.

SARTI, Maurus y Maurus FATTORINI

De Claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV [Bologna, 1888], reimp. aniv., Turín, Bottega d’Erasmus, 1962.

ULLMANN, Walter

“The Delictual Responsibility of Medieval Corporations”, *The Law Quarterly Review*, 64 (1948), pp. 77-96.

WEIMAR, Peter

“Zur Entstehung der Azoschen Digestensumme”, en ANKUM (ed.), 1985, pp. 371-392.

ARRAIGO LOCAL E IDENTIDAD IMPERIAL EN AL-ANDALUS

GABRIEL MARTINEZ-GROS
Université de Paris-8

Al-Andalus resulta de una conquista árabe de la península ibérica. Como tal, la figura histórica de al-Andalus ne se diferencia de muchas otras. También Francia, o México, rastrear parte de sus identidades diversas, y a veces conflictivas, hasta una conquista fundadora o arrolladora. Conquistaron Francia los romanos, y desde hace dos mil años se habla en Galia, y luego en Francia, un latín que se fue desdibujando con el tiempo, y que hoy llamamos francés. De la misma manera recibió México su idioma nacional de los conquistadores españoles. Así que los franceses y los mexicanos escribimos la historia nacional, y seguimos escribiéndola, en la lengua de aquellos a los que, sin embargo, no llamamos “padres” o “antepasados”, sino “conquistadores” o “extranjeros”. *Nos ancêtres les Gaulois* –nuestros antepasados los galos– es una de las frases más famosas que se puede sacar de los libros de la enseñanza pública y republicana francesa de finales del siglo XIX y, aunque se maneje en la Francia de hoy con cierta ironía por haber sido impuesta sin más precaución en las escuelas de las colonias francesas de la África negra o de Vietnam, nadie pone realmente su transcendencia en tela de juicio en cuanto al territorio nacional. En los suburbios de la Francia de hoy, un “galo” es un francés de estirpe frente a los inmigrados maghrebíes o africanos.

“Territorio” es la palabra clave. Se considera al galo Vercingétorix el primer héroe de una nación que habla la lengua de su enemigo y vencedor, César, porque Francia no heredó la tierra de César –Italia– sino la de Vercingétorix, Galia.¹ La continuidad de la geografía,

¹ A la figura de Vercingétorix en Francia responde la de Viriato en España; a los galos, los iberos; al malogrado asedio de Alesia, el de Numancia. Ambas naciones

de la tierra, supera la continuidad de la lengua cuando los dos principios discrepan. Por razones que no nos toca aclarar aquí, la definición de la nación moderna, en Francia como en México, en España como en Turquía o en Irán, no puede prescindir de un marco territorial que le da más legitimidad que su linaje lingüístico. Aún más, en la historia de al-Andalus lengua y territorio se refuerzan. Es que al-Andalus nació de una conquista, pero se acabó con una reconquista. España, heredera territorial, es decir, heredera legítima de todo lo sucedido en el marco geográfico que llamamos hoy España, construyó con ello, en el siglo XIX, al igual que Francia o Inglaterra, y según los mismos principios, una historia continua desde los ibero-romanos hasta los indiscutibles españoles del Medioevo y de la Edad Moderna; una historia en la que los historiadores españoles incluyeron los tiempos andalusíes. Cercados por la España romana por un lado y la España moderna por el otro, los Andalusíes no podían desistir de su hispanidad de transición entre Antigüedad y Modernidad, de su ciudadanía española de honor, aunque hablaran árabe y rezaran en mezquitas. Un enorme esfuerzo historiográfico fue desplegado en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX para naturalizar a los árabes, a pesar de la existencia de los textos, en árabe, cuya evidencia lingüística se descartó, como se descartaba en aquella misma época en Francia, la evidencia del latín usado en la Galia romana para hacer hincapié en los rasgos supuestamente autóctonos, galos, de las huellas materiales y artísticas.² No se trataba, en ambos casos, de negar lo romano o lo árabe, de despojar a los Andalusíes, como se dice hoy con frecuencia, de su cultura propia, sino de acogerlos en la comunidad nacional, de reconocerlos como hijos de la tierra, como compatriotas, como hermanos arraigados en el mismo suelo popular —el que no miente, a diferencia de las cúpulas del poder; se trata del suelo de la intra historia de Unamuno, de los gestos sin memoria de los humildes y de los cielos impávidos de Castilla.

Así se juntaron los andalusíes con el pueblo español. Al revés, el poder, el gobierno, los potentes, en esa línea divisoria de las aguas del bien y del mal caen en la última vertiente, la del mal, del ajeno,

construyen su historia en el siglo XIX sobre una derrota fundadora. En España, los andalusíes se unen a las filas de los vencidos honrados.

² Entre los partidarios más destacados de la naturalización de la historia andalusí, destacan los arabistas Julián Ribera (1858-1934) y Miguel Asín Palacios (1871-1944), alumno del primero.

del extranjero. Buena parte de la versión liberal de la historia de España en los siglos XIX y XX, historia de una derrota histórica –final del imperio, retraso económico, técnico, científico y guerra civil– se empeñó en explicar todos los fracasos de España por la bifurcación ajena a su destino propio y natural que le fue impuesto por invasores o reyes forasteros. Opina Sánchez-Albornoz en su *España, un enigma histórico*, que España sufrió dos desvíos de su rumbo natural que fueron la invasión árabe y la llegada del emperador Carlos V que abrió, con los reinados de los Austrias, un periodo a la vez brillante y fatal, cuando los intereses de la Monarquía se alejaron de los de sus pueblos hispanos.³ En cuanto al remedio que Sánchez-Albornoz preconiza, no cabe duda: la tierra tiene que librarse de la mácula de lo ajeno. De la misma manera, muchos de los mitos modernos de fundación de las naciones americanas, y también europeas, son guerras de liberación: los niveleros (*levelers*) del ejército de Cromwell se consideraban sajones encargados de librar a Inglaterra de su nobleza normanda; a principios de la Revolución francesa, Sieyès publicó un opúsculo que se hizo famoso sobre el Tercer Estado, la inmensa mayoría de la nación galo-romana opuesta a la nobleza franca –es decir germánica– que se pretendía excluir; más concretamente, la España moderna salió del Dos de Mayo madrileño y de una guerra llamada “De Independencia”, al igual que las repúblicas de Colombia, Chile, o México; Alemania surgió en el *Sturm und Drang* contra las mismas tropas napoleónicas; y entre los colonos ingleses que arrojaron al mar el té de la discordia en el día famoso de la *Boston Tea Party* (1775), muchos iban disfrazados de indios, una manera ésta de decir su naturaleza americana frente a la “madre patria” inglesa.

Ese tópico de la naturaleza, de la legitimidad territorial, del suelo sagrado de la patria, es algo nuevo. Por lo menos, es difícil encontrarlo en el caso andalusí, aunque todo parezca anunciarlo en la configuración de los acontecimientos fundadores. La Península ibérica fue conquistada por los musulmanes entre 711 y 721 de nuestra era. Se puede decir que fue la última conquista de la época árabe del Islam. Después de España, se detuvo la expansión islámica hasta el siglo XI, cuando reanudaron los turcos con el avance conquistador. Aún más, el imperio que los árabes habían extendido en poco menos de un siglo (634-721) de España a las lindes de la India no tardó en deshacerse.

³ SANCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*.

En lo que toca a Occidente, los Beréberes de África del norte se alzaron en 739-741, y lograron exterminar o expulsar a los árabes del oeste y del centro del Maghreb —lo que corresponde a los actuales territorios de Marruecos y de Argelia. Así se quedó España aislada del resto del imperio físicamente, y pronto políticamente. De hecho, en 750 la dinastía de los Omeyyas, que reinaba en Damasco sobre el imperio, fue derribada por una rebelión surgida de las provincias del noreste de Irán, e impulsada a la vez por opositores árabes y por persas recién convertidos al islam. Los Omeyyas vencidos fueron degollados donde quiera se apresaron. Entre los pocos que escaparon a la espada de los nuevos dueños, los Abbasíes, un joven que huyó hacia el oeste atravesó el territorio beréber y alcanzó por fin la Península, donde los árabes allí establecidos reconocieron su soberanía.⁴ Una metrópoli hostil, una colonia fiel: el esquema recuerda la independencia del Brasil, que acogió al rey de Portugal cuando los franceses ocuparon la metrópoli y que impuso su legitimidad nacional; cuyo hijo se hizo proclamar en 1822 emperador del Brasil después de la liberación del territorio portugués.

Pero no es éste el esquema que prevaleció en la España musulmana. El joven ‘Abd al-Rahmân no se proclamó “rey de al-Andalus”. Ante la majestad del imperio, cuyas riendas tenían ahora sus enemigos abbasíes, permaneció mudo. El sentimiento de la unidad del imperio islámico superó las quejas y el rencor del vencido. Hasta principios del siglo x, los Omeyyas de Córdoba se contentaron con gobernar la parte islámica de la Península sin enfrentarse con los *califas* de Bagdad, implícitamente reconocidos como sucesores del Profeta y señores del Islam en su conjunto. Cambiaron las cosas en las primeras décadas del siglo x. El imperio se desintegraba claramente. En Túnez, el éxito de una rebelión beréber permitió a un pretendiente shiita —del linaje de ‘Alí, yerno y primo hermano del Profeta— proclamarse *califa*, es decir emperador del Islam. Este rebelde Fatimí —cuya dinastía tomó el nombre de la hija del Profeta, esposa de ‘Alí, Fátima— se atrevió así a dar el paso que los Omeyyas en Córdoba no habían dado en casi dos siglos de poder andalusí. Pero la actuación del poder fatimí fue un ejemplo para el Omeya, cuyo reino, turbado por disturbios graves en la segunda mitad del siglo ix —regresaremos sobre el tema— se sosegaba poco a poco. En 929

⁴ Se puede hallar una versión detenida y pormenorizada de la conquista árabe de España en LEVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, vol. 1.

a su vez, retomó 'Abd al-Rahmân III el Omeya la dignidad de califa de que sus antepasados habían gozado en Damasco hasta el año 750.

Frente a los otros contrincantes, el Fatimí de Túnez y el 'Abbasí de Bagdad, el califato de los Omeyas quedaba por legitimar. Un poder moderno habría insistido en los méritos derivados de su ámbito territorial; los esplendores de España habrían firmado las cartas credenciales de sus señores. No fue ese en absoluto el argumento de los Omeyas. Oponiéndose al centro iraquí del imperio, pretendieron ser más árabes que los mismos orientales, y más imperiales que los 'Abbasíes. La historia de su reino andalusí, que los Omeyas mandaron escribir por primera vez cuando proclamaron su califato, con la ambición obvia de servir su causa, se finca sobre un sencillo lema. Los Omeyas son los árabes, mientras que los 'Abbasíes en Bagdad han entregado su imperio a sus servidores y partidarios *persas*, y los Fatimíes, en Túnez, y luego en el Cairo, se han apoyado en tribus *beréberes*. Árabes verdaderos, los Omeyyas se adueñan con toda legitimidad de la herencia de los suyos, empezando con el islam, que fundaron los árabes. Así que son califas, emperadores del islam, por ser herederos del árabe Mahoma, fundador del islam.⁵

Uno se puede preguntar por el papel que desempeña la tierra en ese pleito. Me parece triple.

A primera vista, España, o sus moradores naturales, la hace de enemiga en un proyecto de alcance universal cuya meta política es la reconquista del centro del imperio, es decir Oriente. De verse favorecidos por la fortuna de las armas, los Omeyas habrían emprendido una triunfal campaña de regreso a sus hogares orientales, como lo hicieron los Fatimíes pasando de Túnez a Egipto, cuando conquistaron el valle del Nilo. Al menos, la historia de al-Andalus que se escribió entonces dio cabida a tal oportunidad. En cuanto a España, tierra medio pagana, su redención en las crónicas de los Omeyas viene de Oriente, algunas décadas después de su conquista. En el año 739 se alzan en el Maghreb los beréberes por razones que son una mezcla de rechazo de los impuestos imperiales y de herejía. El califa, entonces Omeya, de Damasco, manda una fuerza militar sacada de las mejores tropas de Siria, de sangre árabe pura, hacia el Maghreb para sofocar la revuelta. Pero incluso la mejor sangre del mundo no logra prevalecer frente al mar beréber. Los ára-

⁵ Se puede encontrar una versión más extendida de esta tesis en MARTINEZ-GROS, *Identité andalouse*, pp. 11-17.

bes resultan vencidos, muchos mueren en el acto, muchos otros huyen hacia la parte oriental del Maghreb (Túnez); los mejores de esos mejores, que han atravesado el mar del ejército beréber en una carga gloriosa de caballería, se encuentran cercados, después de su victoria, por la derrota de sus compañeros. Empujados hacia el Oeste, atraviesan por fin el mar y se establecen en España, donde aplastan a los beréberes hijos de los primeros conquistadores. La descendencia de esos sirios, apenas diez mil hombres que se hacen con un territorio de dos o tres millones de moradores, dominará durante más de dos siglos el ejército y la administración del país. Son ellos los que acogen y proclaman en 756 al joven fugitivo ‘Abd al-Rahmân, el último de los Omeyas que había servido en Damasco, y a cuyo destino, derrota y exilio, se habían ellos adelantado algunos años.⁶

Un siglo pasa y, de nuevo, la tierra tiene que ser sometida. Esta vez, el peligro nace de los indígenas hispanos convertidos al islam, y que se quejan de ser excluidos de los cargos públicos por los nietos de los sirios. Encuentran su campeón en un tal Ibn Hafsun, que alza su bandera en 885, extiende poco a poco su autoridad sobre buena parte del territorio andalusí, y llega a amenazar la misma Córdoba. Rechazado por la reacción de orgullo de los árabes, sigue luchando hasta su muerte en 917, y sus hijos después de él, hasta su rendición en el año 929. Cuando se encontraba en la cima de su poder, Ibn Hafsun había renegado del islam a favor de la fe cristiana de sus antepasados. La derrota final del movimiento de los *muwallads* –hispanos convertidos al islam– dio paso a la proclamación del califato. Aquí, España es la segunda prueba que se ofrece a los Omeyas. Han fracasado en la primera, es decir, con la rebelión de los no-árabes recién convertidos de Oriente (los persas, que animaron el movimiento abbasí en 750). De superar la segunda –el movimiento de los no-árabes recién convertidos que son los indígenas hispanos–, ganan el derecho a ser califas que su fracaso previo les había quitado.

Pero España rebasa ese papel de enemigo. La Península es a la vez la tierra del amparo, la isla que salva al naufrago, una suerte de isla de

⁶ Así que la “España musulmana” es la nueva Siria, y saca su legitimidad de la herencia del califato de Damasco que encarnan las huestes sirias puestas al servicio de ‘Abd al-Rahmân. Como para decirlo aún más claro, a las ciudades de España asignan las crónicas árabes los nombres de las ciudades sirias de donde proceden los fundadores –Granada se llama Damasco, Sevilla Hims, etc...

Nausica si se puede comparar la epopeya de los Sirios y del omeyya ‘Abd al-Rahmân con la de Ulises. Lejos de las tribulaciones de oriente, más allá de la tempestad del Maghreb beréber, hay una costa apaciguada y acogedora a pesar de sus orígenes ajenos al pueblo árabe, donde los Omeyas pueden esperar el día del regreso. Una anécdota, como las saben contar las crónicas andalusíes para decirlo: a mediados del siglo IX reina en Córdoba el Omeyya ‘Abd al-Rahmân segundo, casi a igual distancia de su bisabuelo ‘Abd al-Rahmân I el fundador y de su bisnieto ‘Abd al-Rahmân tercero, que recogió el título califal en 929 y bajo cuyo reinado se escribió la crónica. ‘Abd al-Rahmân segundo tenía un privado de humilde e indígena estirpe, Nasr, que acabó ajusticiado por su protagonismo en un intento de asesinar al soberano —aquí se renueva el tema de la traición indígena que se despliega en la historia de Ibn Hafsun, cristiano de corazón bajo las apariencias del Islam. Pero antes de ese fin trágico, gozaba Nasr del favor del Omeya. Un día, su padre acude a la mezquita para presentar una querrela ante el *qadi*, juez de Córdoba, el más alto dignitario de la ciudad y del Estado debajo del príncipe, y por supuesto oriundo de la nobleza siria. El juez acaba de terminar la sesión de la mañana y regresa a su casa. Viéndolo de lejos en el camino, el padre de Nasr le dirige la palabra en lengua “extranjera” (*‘ajamiya*), dice el texto, para pedirle que reciba su querrela. El hombre, añade el texto, no sabía hablar otro idioma —así se puede deducir sin duda que la lengua extranjera de que se trata es un “romance” propio de los indígenas hispanos, ajeno al árabe, y por eso tachado de “extranjero”. El juez le responde que la sesión ha terminado, pero que se reanudará en la tarde y que recibirá al litigante en aquel momento.

Es una historia famosa, de las pocas que tenemos para afirmar la amplia difusión de un idioma romance en la capital de al-Andalus a mediados del siglo IX, siglo y medio después de la conquista. Lo más llamativo no es el desconocimiento del árabe por el padre de Nasr, sino el conocimiento del romance por parte de un árabe puro, el juez de Córdoba, capaz de entender lo que se le dice y de contestar en esa lengua. No pretendo poner en tela de juicio el argumento, sino apuntar en otro sentido, no tan obvio como el primero. Estamos, como hemos dicho, entre dos siglos, el VIII de la huida de los Omeyas vencidos de Oriente, y el X de la recuperación de su poder califal; y entre dos ‘Abd al-Rahmânes, el fundador del siglo VIII y el refundador del siglo X. Para decirlo en una sola palabra, estamos en la mitad del día, que empezó

con la derrota y acabará con el triunfo. Es lo que dice el juez: la justicia vendrá por la tarde. Pero en lo que queda de espera, la lengua árabe de los sirios, como el título califal de los Omeyyas, se deben esconder bajo la manta de lo indígena y del exilio en una tierra cuyos hábitos es preciso fingir haber adoptado. Aquí, España es un cobijo hasta la hora de destaparse.⁷

Desaparecieron los Omeyyas en el siglo xi. Pero aquí no se acaba la historia. En el siglo xiv no queda de al-Andalus más que el reino de Granada. Se suele menospreciar este periodo que sigue a la caída de Córdoba (1236) y de Sevilla (1248) y se extiende como una larga agonía hasta el 1492. Fue, sin embargo, este supuesto declive andalusí el que nos brindó el palacio de la Alhambra, cuya edificación fue llevada a cabo en el siglo xiv —entre 1330 y 1390. En aquella misma época vivían dos amigos. El primero, Ibn al-Khatīb, vizir del reino de Granada, es uno de los que dejaron su huella, en forma de poemas, sobre las paredes del edificio. Fue probablemente el mejor poeta y prosista árabe de su generación. El otro es aún más famoso. Se trata de Ibn Khaldûn, el historiador más importante del islam y uno de los talentos más ingeniosos del ámbito islámico. Como los de Ibn al-Khâtib, los antepasados de Ibn Khaldûn eran andalusíes. Pero su bisabuelo dejó su tierra de Sevilla, cuna de la familia desde hace cinco siglos, cuando la conquista de la ciudad por Fernando III (1248). Ibn Khaldûn nació en Túnez en 1332. La conciencia común de ser andalusíes favoreció, probablemente, la amistad de los dos hombres. En el curso de una tertulia le concede Ibn Khaldûn a su amigo la ventaja en materia de técnica poética. A mí, añade Ibn Khaldûn, no me sale naturalmente la manera poética, porque aprendí demasiadas obras de derecho o de gramática cuyo estilo torpe traba la poesía. En cambio, Ibn al-Khatīb, como todos los Andalusíes, gozó de una educación favorable a la poesía, casi la única rama del saber de que se preocupaban los andalusíes. Es que los senderos del Maghreb y de al-Andalus se han bifurcado. En África del norte dominan, desde finales del siglo xi, poderes beréberes poco conocedores de las sutilezas de la lengua árabe, pero que han asumido las tareas del poder y la defensa del islam frente al avance cristiano. Así que del lado africano del Estrecho de Gibraltar, donde nació Ibn Khaldûn, se privilegiaron los saberes de la religión y del Estado, el derecho

⁷ MARTINEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade*, pp. 46-47.

y la gramática, para salvar las reglas de una lengua árabe ya extranjera. Al contrario, al-Andalus, despojado de la carga del poder y del combate, llevada por los reyes africanos, se había distanciado de sus protectores y a veces dueños dedicándose a la disciplina por antonomasia árabe que es la poesía.⁸ Al-Andalus, dice Ibn Khaldûn, es un museo del imperio de los califas árabes, sean Omeyas o Abbasíes, el último rincón del mundo islámico cuyo soberano hace gala de orígenes árabes, cuando en todas partes reinan los Turcos (desde Egipto hasta la India) y Beréberes (en el Maghreb); el último lugar también donde no se copia poesía, sino que se crea, se inventa poesía nueva. Por fin, donde la España musulmana encontró su identidad, pero no la hizo brotar del suelo peninsular; aquí lo local es una huella arraigada de un imperio desvanecido.

BIBLIOGRAFÍA

LEVI-PROVENÇAL, Evariste

Histoire de l'Espagne musulmane, París, Ed. E.J. Brill, 1950-1953, 3 vols.

MARTINEZ-GROS, Gabriel

Identité andalouse, París, Sindbad, 1997.

L'idéologie omeyyade: La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X^e-XI^e siècles), Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio

España, un enigma histórico, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

⁸ MARTINEZ-GROS, *Identité andalouse*, pp. 244-252.

CUIUS REX, EIUS RELIGIO:
LEY Y RELIGIÓN EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

ADELINE RUCQUOI
C.N.R.S., Francia

El 1º de noviembre de 1478, el papa Sixto IV expidió en Roma la bula *Exigit sinceræ devotionis*, que se considera el documento fundacional de la Inquisición española. No era ésta una iniciativa del sumo pontífice. La bula había sido solicitada por los Reyes Católicos. El año anterior, entre septiembre y octubre de 1477, el dominico Felipe Barbieri había ya conseguido una confirmación de ambos reyes para establecer la Inquisición en Sicilia. Cuatro años después, en enero de 1482, el mismo papa Sixto IV revocó la bula concedida a raíz de la súplica de los Reyes, dice, porque su tenor era “general y confuso”. Sin embargo, en agosto de 1483, por la bula *Etsi Romani pontificiis*, el papa reconocía haber dado a los Reyes el poder de nombrar inquisidores para reprimir a los judaizantes. Sin esperar, en las Cortes de Toledo los Reyes habían ordenado a los judíos que vivieran en adelante separados de los cristianos para evitar “la continua conversación e vivienda mezclada” y habían enviado a Sevilla, en septiembre de 1480, a dos inquisidores, los dominicos Juan de San Martín y Miguel de Morillo y a principios del año siguiente, 1481, el cronista Fernando de Pulgar dirigió una carta al cardenal Pedro González de Mendoza criticando una medida que, para él, era iniciativa de la “reina christianissima”, Isabel.¹

Entre julio y agosto de 1478, en Sevilla, los Reyes habían convocado un concilio en el cual reafirmaron su política en materia de provisión de iglesias en sus reinos y pidieron al clero que apoyara ante el papa el nombramiento de los obispos por parte del poder real. La embajada que fue enviada a Roma tenía como objetivo reservar a los reyes el

¹ AZCONA, *Isabel la Católica*, pp. 385-399; *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, t. IV, pp. 149-151.

nombramiento de los beneficios en España, para que éstos no fuesen dados a extranjeros y para que los naturales no acudiesen directamente a Roma. Al cabo de seis años de negociaciones, los Reyes consiguieron que el papa aceptara sus condiciones mediante un concordato firmado el 3 de julio de 1484. La reforma del clero, secular y regular, fue en adelante una de las tareas regias.²

Casi una década después, el 31 de marzo de 1492, desde la ciudad de Granada en la que habían entrado a principios de año, los Reyes Católicos publicaban un edicto de expulsión de los judíos de sus reinos en un plazo de tres meses, ya que “el remedio verdadero de todos estos daños e inconvenientes está en apartar del todo la comunicación de los dichos judíos con los christianos e echarlos de todos nuestros reynos”.³ Un cronista anónimo, que escribía poco después, lamentó “esta tan señalada y nueva cosa que fizieron [los reyes] en mandar echar y salir de todos sus reynos e señoríos todos los judios que en ellos bevían que eran syn duda çerca de trezientas mill animas en termino de tres meses”, medida que se tomó “syn lo consultar en Cortes generales ni syn consentymiento ni plaser de los grandes del reyno, ante mucho a pesar de todos los tres estados, sola mente por consejo e yndinaçion de un frayle de la horden de Santo Domingo su confesor, mas onbre de ynpetus que de letras, por pura voluntad e debuçion como se quisyere dezir, los hizo salir de sus reynos syn les ser opuesto ningund yerro ni malefijos que fiziesen”.⁴ Diez años después, el mismo edicto fue dado en contra de los musulmanes.

Este conjunto de medidas –la creación de un tribunal de inquisición, la reforma del clero o la expulsión de los judíos– parece ir en contra de toda la política llevada por los reyes antecesores de los Católicos.

De hecho, en noviembre de 1229, en un concilio presidido en París por el legado del papa Gregorio IX, había sido creada la Inquisición; dos años después, en febrero de 1231, el papa había proclamado, en su bula *Excommunicamus*, que la condena de los herejes era el derecho exclusivo de la Iglesia y en febrero de 1233 confiaba a los dominicos el “asunto de la fe”. Nacía así la Inquisición medieval. En Tarragona en 1232, bajo la influencia de Raimundo de Peñafort, el reino de Aragón aceptó la pre-

² AZCONA, *La elección y reforma*; GARCÍA ORO, *La reforma de los religiosos*.

³ ALCALÁ, *Judíos, Sefarditas, Conversos*, pp. 125-129 (texto del edicto).

⁴ BNP, Ms. Esp. 110, f. 30v-31.

sencia de legados pontificios con carácter de inquisidores generales. Pero ni en Castilla ni en Portugal los reyes dieron su consentimiento a la presencia de los inquisidores generales. Varios focos de “herejía”, que eran en realidad filósofos naturales, aparecieron en Castilla entre Palencia, León y Burgos en los años 1230. Y si bien un tal Vidal de Arvial, de Burgos, tras presentarse ante el papa, consiguió de éste en septiembre de 1238 el perdón por haber mantenido contactos, comerciales en particular, con los “herejes” seis años antes,⁵ una bula de Gregorio IX expedida el 10 de agosto de 1236 al obispo de Palencia señala que algunos fieles de su diócesis habían sido condenados por el rey Fernando III como herejes; afirmaban haber abjurado *omnem heresim* y deseaban recibir los *ecclesiastica sacramenta*, por lo que el papa instaba a Tello Téllez a que accediera a esa solicitud, después de haber hecho una investigación acerca de la veracidad de su conversión, “*cautione ne ulterius in hereticorum contagia relabantur sibi*”. El papa especificaba, sin embargo, que esto debía de hacerse sin menoscabo de los decretos regios. La segunda bula, fechada el 21 de marzo de 1237, fue enviada al rey Fernando III a raíz de una queja del obispo de Palencia, que pedía que los bienes confiscados a *quibusdam civibus palentinis de heresi infamatis* le fuesen entregados a él en su calidad de señor de la ciudad.⁶ Ambas bulas destacan el hecho de que la condena de los herejes había sido promulgada por el rey, mismo que había confiscado los bienes de los reos.

La reforma del clero, y en particular su reforma moral, era también otro de los puntos litigiosos entre Roma y los monarcas hispánicos. En el cuadro que traza de la España del siglo XIII Peter Linehan, las quejas relativas a la incontinencia y a la violencia del clero son innumerables. De poco sirvieron la prohibición hecha en 1225 por Honorio III a los clérigos de transmitir sus bienes a “concubinas, hijos u otras personas”, o la legación del cardenal Juan de Abbeville por los años 1228-1229.⁷ Entre los años 1260 y 1271, el rey Alfonso X el Sabio concedió varios privilegios a los clérigos de Salamanca, Castrojeriz, Almazán y Roa en los cuales legitimaba sus hijos para que pudiesen heredar sus bienes.⁸

⁵ FERNÁNDEZ CONDE, “Albigenses en Castilla”, p. 114; GONZÁLEZ, *Reinado*, p. 15.

⁶ ABAJO MARTÍN, *Documentación*, n. 183, 184; MANSILLA REOYO, *Iglesia castellano-leonesa*, pp. 148-149.

⁷ ABAJO MARTÍN, *Documentación*, n. 163, 164; LINEHAN, *La Iglesia española*.

⁸ RUBIO SEMPER, “Disposiciones”, pp. 191-197.

Al actuar así, el rey impedía que esos bienes pasaran bajo el poder de la Iglesia y, al mismo tiempo, hacía patente que, en su reino, los hombres contaban más que las normas de moralidad. El clero español en general, y castellano en particular, tenía fama de ser licencioso y muy poco dado a respetar el celibato eclesiástico, pero no parece que la incontinenencia clerical haya preocupado mucho: en su *Libro de las confesiones* redactado entre 1312 y 1317, la fornicación y el concubinato no dan lugar a grandes desarrollos y Martín Pérez parece interesarse mucho más por la simonía, la codicia, la negligencia, la gula, el ejercicio de oficios vedados –negocios, medicina, tahurería, etc. – o la mala confesión.⁹

El edicto de marzo de 1492, por su parte, ponía fin a un largo período de tolerancia y protección a la comunidad judía. En la Séptima Partida, el rey Sabio había aclarado que los “iudios son una manera de gente que como quier que no creen la fe de nuestro señor Iesu Christo” y que “tiene[n] la ley de Moysen segun suena la letra della”, pero que “la razon por que la Egleſia e los emperadores e los reyes e los príncipes sufrieron a los judios que biviessen entre si e entre los christianos es esta por que ellos biviessen como en cativerio para siempre”. El texto seguía precisando que “mansamente e sin mal bollicios deven fazer vida los judios entre los christianos, guardando su ley e non diziendo mal de la fe de nuestro señor Jesu Christo que guardan los christianos”.¹⁰ A mediados del siglo XIV, el rey de Castilla contestó a los procuradores de las ciudades que le pedían que los judíos no pudiesen tener un alcalde particular, que “porque los judios son giente franca e que an mester deffendimiento, et porque andando ante todos los alcalles los sus pleytos rreçibirian grand dapno e gran perdida de sus ffaziendas (...) tengo por bien que los judios puedan tomar un alcalle de los ordinarios”.¹¹

La aparente contradicción entre las medidas de mediados del siglo XIII y de finales del XV ha llevado a más de un historiador a considerar el reinado de los Reyes Católicos como el inicio de un nuevo período, el comienzo de una nueva era. Para muchos, este reinado señalaba el fin de la Edad Media y el inicio de los Tiempos Modernos. Para algunos era el principio de la decadencia, al haber echado de España y de Portugal

⁹ PÉREZ, *Libro de las confesiones*, pp. 337-338.

¹⁰ *Las Siete Partidas*, partida VII, tít. XXIII, prólogo, ley 1, 2.

¹¹ *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, t. II, p. 40 (Cortes de Valladolid, 1351, n. 68).

a las “fuerzas vivas” intelectuales en el caso de los judíos y de los conversos, comerciales y artesanales en el de los moros y moriscos, “fuerzas” que “hicieron posible sentar las bases del futuro imperio español”.¹²

Las divergencias en lo tocante al establecimiento de un tribunal inquisitorial, a la reforma moral del clero, o a la política hacia los judíos y musulmanes, testimonian en realidad de una notable continuidad en el concepto mismo del poder. Nos gustaría aquí estudiar precisamente —o lo más brevemente posible— esa continuidad a través de las relaciones que mantuvieron en España los reyes con la religión, tanto con la suya, la religión “oficial”, como con la de los “otros”. Es ésta una larga historia que hunde sus raíces en los siglos finales del imperio romano.

DESDE TEODOSIO HASTA RECESVINTO (380-756)

El Código de Teodosio

En 438 se publicó en todo el imperio el *Codex Theodosianus* o Código de Teodosio. Tenía por finalidad reunir todas las leyes promulgadas desde Constantino, o sea desde que el cristianismo había sido reconocido como una de las religiones del imperio; dividido en 16 libros, el Código ofrecía una clasificación de las leyes en función de su objeto y según el orden cronológico. Más de medio siglo antes, en el año 380, el cristianismo había sido proclamado religión oficial, sustituyéndose así a la antigua religión cívica de la que, desde Augusto, el emperador era *pontifex maximus*. Pese a las advertencias de grandes prelados como Osio de Córdoba (256-357) y Ambrosio de Milán (c. 340-397) de que Dios había confiado los asuntos de la Iglesia a los obispos y que “en materia de fe, la costumbre es que los obispos sean los jueces de los emperadores cristianos y no los emperadores jueces de los obispos”,¹³ el emperador hispano Teodosio I (379-395) había promulgado solo el edicto del 380, había controlado la ortodoxia de los obispos y había conservado los calificativos de *divus* y de *pontifex maximus*; protegió por otra parte y mantuvo a la Iglesia, promulgó leyes y cánones y guardó o modi-

¹² CASTRO, *Sobre el nombre*, p. 50.

¹³ DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 308.

ficó la jerarquía eclesiástica.¹⁴ Su nieto, Teodosio II (408-450), además de enviar a los visigodos hacia Occidente, fue el autor del *Código* cuyo libro 16, titulado *De fide catholica*, se convertirá en primer libro del Código de Justiniano promulgado en 533.

El libro 16 del *Codex Theodosianus* trata de la religión, el cristianismo, única reconocida en el imperio y, por lo tanto, garantizada y protegida por el *princeps*, quien dispone del *imperium* o poder supremo al mismo tiempo que, tras Augusto, tiene el poder de edictar *constitutiones*, la *iurisdictio* –“decir el derecho”– o sea el poder de hacer leyes, es el jefe de los ejércitos y administra libremente los bienes fiscales. Las primeras leyes de este libro tienen por objeto la fe católica y su definición. El 27 de febrero de 380, por ejemplo, el emperador expresó su voluntad de que todos los pueblos se convirtieran a “la religión que la tradición dice haber sido transmitida a los romanos por el divino apóstol Pedro y enseñada desde él hasta nuestros días, religión a la que se adhiere el pontífice Dámaso, y también Pedro, obispo de Alejandría, hombre de apostólica santidad, es a saber que, según la disciplina apostólica y la doctrina evangélica, creamos en la divinidad única del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en una igual majestad y santa trinidad”.¹⁵ Las leyes siguientes se refieren a los obispos, iglesias y clérigos, los monjes, los que levantan contiendas sobre la religión, los herejes, la no-reiteración del bautismo, los apóstatas, los judíos y samaritanos, la prohibición hecha a los judíos de poseer esclavos cristianos, los paganos, sacrificios y templos y finalmente la religión.

El conjunto muestra claramente que el emperador define la fe que hay que tener, convirtiéndola por lo tanto en “ley” y que toma bajo su protección a los hombres y bienes de la Iglesia, convirtiéndolos así en “sagrados”, o sea garantizados por el *ius* público.¹⁶ Los clérigos tienen la obligación de rezar por la paz del imperio y la salud del emperador, son los encargados de un culto ahora oficial y deben encargarse del cuidado a los pobres.

Por su parte, a los perturbadores y herejes se les considera culpables de un crimen de *lesa-majestas*, lo que implica una intervención inme-

¹⁴ *Le Code Théodosien*, p. 29.

¹⁵ *Le Code Théodosien*, p. 96.

¹⁶ Manuel de Souza explica bien la evolución de los conceptos *religio*, *sacer*, et *sanctus* en SOUZA, *La question*.

diata de la justicia imperial y la muerte o la confiscación de los bienes. El capítulo 8 que reúne las leyes relativas a la “funesta secta” –*feralis secta*– de los judíos prevé la protección y exención de los rabinos y de las sinagogas, la autorización de la “secta” y el respeto del shabat, prohíbe molestar a los que se convierten al cristianismo, quemar o destruir símbolos del cristianismo, ocupar cargos públicos, edificar nuevas sinagogas o poseer esclavos cristianos.¹⁷

Pese a haber abandonado oficialmente el título de *pontifex maximus* entre los años 379 y 382, los emperadores romanos siguieron cumpliendo con los deberes del cargo, convocando concilios, promulgando sus cánones dándoles así fuerza de “ley”, nombrando los obispos y actuando como un *quasi episcopus*. De poco sirvió que en el 494, el papa Gelasio señalara al emperador Anastasio que el mundo se regía por la sagrada autoridad –*auctoritas sacrata*– de los pontífices y por el poder real –*regalis potestas*–, y que los que tendrían que dar cuenta hasta de los hechos de los emperadores eran los sacerdotes, colocando así a la Iglesia por encima del emperador.¹⁸ El carácter imperial y el sacerdotal se confundían en la persona del *princeps* y los emperadores en Bizancio lo recordarán en más de una ocasión. Para Justiniano, la distinción entre sacerdocio e imperio existía pero como dos funciones, y no como dos poderes o entidades independientes. Se esperaba una total armonía entre el emperador, *basileus*, quien debía de dirigir el mundo con justicia y dentro de la ortodoxia, y el sacerdote, especialista en liturgia, cuya intercesión había de ser eficaz.¹⁹

En resumen, el emperador es a la vez un *rex* y un *sacerdos*. Promulga la fe definida en los concilios convocados por él mismo, dándole así valor legal. Toma bajo su protección la institución encargada de la religión oficial, o sea sus ministros y sus bienes. Hace recaer el peso de su justicia sobre los herejes. Tolerancia los judíos aunque poniendo límites a su autonomía.

¹⁷ *Le Code Théodosien*, pp. 324-365.

¹⁸ DAGRON, *Empereur et prêtre*, pp. 309-312.

¹⁹ DAGRON, *Empereur et prêtre*, pp. 312-313.

Hispania

Ésta es, pues, la doctrina que recibieron los visigodos, llegados a la Península ibérica en el transcurso del siglo v, después del *foedus* o tratado del año 415 que los instalaba en Occidente con el propósito de prestar ayuda a los romanos –galo-romanos e hispano-romanos– contra los bárbaros: vándalos, alanos, suevos, francos. En el 506, uno de ellos, Alarico II, mandó compilar gran parte de sus leyes a las que añadió unas específicas en un texto conocido como *Breviario de Alarico*.²⁰

Por ello, cuando el rey Recaredo (586-601) abandonó la política llevada por su padre Leovigildo y el arrianismo, actuó conforme al modelo imperial romano. Convocó un concilio en Toledo en mayo del 589 y, según la costumbre, dirigió una exhortación previa a los 68 preladados presentes o representados. Expuso que había decidido restablecer la disciplina eclesiástica tras extirpar la herejía que impedía celebrar concilios en la Iglesia católica, y animó a los presentes a obrar para restaurar el orden canónico, empezando con un ayuno de tres días. El 8 de mayo se reunió el concilio y, de nuevo, el rey inició la sesión con un discurso en el que recordaba su conversión y señalaba haber entregado a los obispos un escrito sobre “lo que deberíamos tratar acerca de la fe y esperanza nuestra que profesamos”. En este escrito, leído en voz alta por un “notario”, el rey empezaba recordando su condición de hombre mortal, pero también el que “cuanto más elevados estamos mediante la gloria real sobre los súbditos, tanto más debemos cuidar de aquellas cosas que pertenecen al Señor y aumentar nuestra esperanza y mirar por las gentes que el Señor nos ha confiado”. Al rey, pues, y sólo al rey le incumben las *res divinae*, o sea la fe y la ortodoxia del pueblo. Por ello el *tomus regius*, entregado a los obispos “de toda España y de la Galia” en mayo de 589, definía la fe que en adelante debía ser la de los españoles, o sea la fe proclamada en Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso I (431), y Calcedonia (451) contra todos los herejes.

Proclamado *vero catholico, vero orthodoxo, vero amatori Dei, novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor, qui apostolicum implevit officium*, el rey pasó luego a las disposiciones prácticas. Entre otras medidas, impuso a todos los fieles de las iglesias de sus reinos la recitación del *Credo* antes de la comunión según la costumbre oriental (*iuxta orien-*

²⁰ GAUDEMET, “Code Théodosien”, pp. 331-376.

talium partium morem) y exigió que se observasen las constituciones de todos los concilios y de las cartas sinodales de los pontífices romanos. Los obispos firmaron el conjunto de los cánones del concilio, mismo que el rey finalmente sancionó (*sancimus*), dándole así valor de ley.²¹ En la carta que dirigió luego al papa san Gregorio para anunciarle la conversión del reino, Recaredo recordó que él gobernaba a sus pueblos “después de Dios” –*nos gentesque nostras quae nostro post Deum regimine moderantur*–.

Al convocar a los obispos de sus reinos y al definir cuál es la religión “oficial”, el rey visigodo asumía plenamente las funciones imperiales de *pontifex maximus* sin el título. Casi medio siglo después, un sucesor de Recaredo, el rey Sisenando, convocó un nuevo concilio en Toledo que se inició el 5 de diciembre del 633. Los preladados reunidos empezaron dando gracias al Señor “para su excelentísimo ministro y glorioso rey, que muestra tanta devoción hacia Dios, para que siga atento tanto a los asuntos humanos como a los divinos”.²² Tras esta evocación del papel real en lo tocante a las *causae divinae*, la primera tarea del concilio consistió en definir de nuevo la “verdad de la fe católica”, recordando las tres personas de la Santa Trinidad, un solo Dios y una substancia, e instituyendo una misma liturgia para la misa, las vísperas y maitines en toda España y las Galias. El último canon del IV concilio de Toledo, que fue presidido por el metropolitano de Hispalis, Isidoro de Sevilla, amenazó con el anatema, o sea con la sanción más alta de la Iglesia, a cualquiera que se atreviera a romper la fidelidad debida al rey.²³ La invocación final llamaba a la paz, la salud y a una larga vida

²¹ Texto editado con motivo del Congreso Internacional: *XIV Centenario del Concilio III de Toledo*, (Toledo, 10-14 de mayo de 1989). MANSI, *Sacrorum conciliorum*, t. IX.

²² GARCÍA GOLDARAZ, *El código lucense*, t. II, p. 498: “...*post haec antefato ministro eius excellentissimo et glorioso regi, cuius tanta erga Deum devotio extat, ut non solum in rebus humanis, sed etiam in causis divinis sollicitus maneat...*”

²³ GARCÍA GOLDARAZ, *El código lucense*, t. II, pp. 534-538: “... *Quicumque amodo ex nobis, vel cunctis Hispaniae populis, quolibet tractatu vel studio sacramentum fidei suae, quod pro patriae gentisque Gotthorum statu, vel conservatione regiae salutis pollicitus est, volaverit, aut regem nece attrectaverit, aut potestate regni exuerit, aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit: anathema in conspectu Christi et apostolorum eius sit, atque ab Ecclesia catholica, quam periurio prophanaverit, efficiatur extraneus, et ab omni consortio christianorum alienus, et damnatus in futuro iudicio Dei, habeatur cum participibus suis: quia dignum est, ut qui talibus sociantur, ipsi*

al piadoso²⁴ y amante de Cristo rey Sisenando “cuya devoción nos ha convocado para esta decisión [canónica]”. El Vº concilio de Toledo, presidido en el 636 por el metropolitano Eugenio de Toledo, tuvo asimismo cuidado de rezar por la salud del rey Chintila que lo había convocado y de maldecir a sus enemigos.²⁵

Veinte años después del Vº concilio de Toledo, fue promulgado por el rey Recesvinto un código de leyes, el *Liber Iudicum* o “libro de los Jueces”, en el que figuran numerosos artículos de los concilios anteriores y al que completaron otras medidas posteriores. Diversas leyes del *Liber Iudicum* reafirman el carácter imperial –constantiniano o teodosiano– de la realeza hispana a mediados del siglo VII, en particular en lo relativo a la religión. El *Primus Titulus* del Libro, titulado *De electione principum et de communione eorum qualiter juste iudicent vel de ultore nequiter iudicantium* – “De la elección de los príncipes et del insinnamiento como devint vulgar derecho et de la pena de aquellos que vulgant torto” según la traducción del siglo XIII –, se iniciaba con la precisión semántica de que “del mismo modo que el sacerdote es llamado así por que debe santificar, el rey es llamado así porque debe regir piadosa y moderadamente”.²⁶ Aunque algunos historiadores hayan querido ver en esta comparación entre *sacerdos* y *rex* una clara distinción entre dos “poderes”, se trata en realidad de dos funciones. En los conceptos romanos aún vigentes, no existe ninguna oposición entre “sacerdocio” e

etiam damnationis eorum participatione obnoxii teneantur”. Sobre el anatema, véase *The Catholic Encyclopedia*: “At an early date the Church adopted the word *anathema* to signify the exclusion of a sinner from the society of the faithful; but the anathema was pronounced chiefly against heretics. All the councils, from the Council of Nicæa to that of the Vatican, have worded their dogmatic canons: “If any one says... let him be anathema”. Nevertheless, although during the first centuries the anathema did not seem to differ from the sentence of excommunication, beginning with the sixth century a distinction was made between the two. A Council of Tours desires that after three warnings there be recited in chorus Psalm cviii against the usurper of the goods of the Church, that he may fall into the curse of Judas and “that he may be not only excommunicated, but anathematized, and that he may be stricken by the sword of Heaven”.

²⁴ Sobre la *pietas* como virtud real en España, véase GUIANCE, “A *pietas* e a realeza”.

²⁵ GARCÍA GOLDARAZ, *El código lucense*, t. II, pp. 544-548.

²⁶ *Fuero Juzgo*, p. I: “*Adhuc quid sit rex: Sicut enim sacerdos a sanctificando, ita et rex a moderamine pie regendo vocatur (...) Regiæ igitur virtutes præcipuæ duæ sunt, iustitia et veritas: plus autem in regibus laudatur pietas, nam iustitia per se vera est*”.

“imperio”. En los *Tricennalia* y en la *Vita Constantini* que escribió poco después del año 337, Eusebio de Cesárea había ensalzado al emperador como el “obispo común (*koinos épiskopos*) establecido por Dios”, aquel que vela por (*épiskopein*) todos los súbditos del imperio, un cuasi-obispo.²⁷ En la *Novella* 7 (2,1) de Justiniano se especificaba que “poca era la diferencia entre el sacerdocio y el imperio, y entre los bienes sagrados y los bienes comunes de la comunidad”.²⁸ Y en el mismo *Liber Iudicum*, en el segundo Libro, Tit. III, *lex* I: “*Quod principum et episcoporum negotia, non per eos, sed per subditos sint agenda*”, se asimilan el rey y los obispos a la hora de nombrar procuradores si tuviesen necesidad de pleitear.²⁹

Del mismo modo que el *Codex Theodosianus*, el *Liber* incluye, en su quinta parte, una ley sobre los bienes de la Iglesia y su protección. Pero, fiel a la tradición imperial que heredaron hispano-romanos y visigodos, el prólogo continuaba explicando que “los príncipes eran los defensores de la fe católica”, la cual debían defender de “la perfidia de los judíos y de todas las herejías”.³⁰ El código teodosiano, lo hemos visto, incluía un capítulo entero sobre los herejes, uno sobre los que contienden acerca de la religión y dos sobre los judíos. El Libro XII y último del *Liber Iudicum* está enteramente dedicado a los herejes y los judíos.

El rey Recesvinto prescribió finalmente que sólo tuviera vigor el código por él compuesto. Mediante la inclusión de una ley de su predecesor Chisdasvinto (642-653) que aceptaba la presencia de leyes de “gente extranjera”, pero prohibía que valiesen en las causas judiciales, reiteraba la interdicción de recurrir en su reino a “las leyes romanas o las extranjeras”.³¹ El Derecho romano siguió, sin embargo, vigente en muchos aspectos de la vida cotidiana, reforzando así la perfecta

²⁷ DAGRON, *Empereur et prêtre*, pp. 141-159.

²⁸ DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 313.

²⁹ *Fuero Juzgo*, p. 20: “*Maiorum culminum excellentia quanto negotiis rerum dare iudicium decet, tanto negotiorum molestiis ses implicare non debet. Si ergo principem vel episcopum cum aliquibus constiterit habere negotium, ipsi pro suis personis eligant quibus negotia sua dicenda committant...*”.

³⁰ *Fuero Juzgo*, p. II: “*...Eruntque ipsi principes catholicae fidei assertores eamque et ab hac quae imminet iudaeorum perfidia et a cunctarum haeresum defendentes iniuria...*”.

³¹ *Fuero Juzgo*, lib. II, tit. I, *lex* IX: “*Ne excepto talem librum qualis hic qui nuper est editus alterum quisque praesumat habere*”; *Fuero Juzgo*, lib. II, tit. I, *lex* VIII: “*De remotis alienarum gentium legibus*”.

continuidad entre los conceptos imperiales y los hispanos.³² Nos parecen así muy ajustadas las conclusiones de Céline Martin en su estudio sobre el poder en la España visigoda, cuando señala que reyes y obispos consiguieron crear un sentimiento de pertenencia a una comunidad política a la que un rey-pastor, asesorado por sus preladados, llevaría hacia el Juicio final.³³ Las crónicas escritas en el siglo VIII, en particular la *Crónica de 754*, atestiguan el hecho de que la idea seguía vigente en España a pesar de la invasión musulmana y de la desaparición del rey.

En la alta Edad Media (s. VIII-XI)

Mientras el concepto constantiniano o teodosiano del poder se mantenía en Oriente, en el imperio bizantino y en el Occidente, en la Península ibérica, en el sur y el oriente de la cuenca mediterránea, a mediados del siglo VIII el mundo islámico se estaba organizando a partir de ideas y conceptos transmitidos por los pueblos subyugados, originarios de los antiguos imperios romano y persa. Aunque la tradición haya concedido desde la Edad Media mucha más importancia al legado persa que al romano de habla griega, ambos desempeñaron un papel fundamental en la elaboración de conceptos propiamente islámicos. Aziz al-Azmeh pone así de relieve cómo, a partir de la exégesis de la sura II, 30 en la que Dios anuncia a los ángeles que al crear a Adán ha establecido un califa en el mundo, el califa se concibe como vicario de Dios en la tierra, investido a la vez de los asuntos divinos y humanos.³⁴ El concepto que podemos llamar teodosiano del poder, o sea un príncipe –para utilizar los términos empleados por el Código de 428– que ejerce en su imperio un poder (*imperium*) que le viene de Dios con la ayuda y el asesoramiento de “administradores” eclesiásticos y civiles, cuyas personas y bienes están garantizados por el derecho público –*sancti, sacr*–, predomina así en el Mediterráneo del siglo VIII.³⁵

Sin embargo, en ese mismo siglo, por los años 730-740, los eclesiásticos de Lyon y de Roma elaboraron diversos textos en los cuales,

³² ALVARADO PLANAS, *El problema del germanismo*, pp. 58-94.

³³ MARTIN, *La géographie*.

³⁴ AL-AZMEH, *Muslim Kingship*, pp. 84-101, 154-181.

³⁵ DAGRON, *Empereur et prêtre*, pp. 70-73.

retomando unos escritos atribuidos en el siglo v a Symaco, afirmaban la superioridad del poder de los obispos sobre el del emperador. Los primeros pretendían así responder a la brutal incorporación del reino de Burgundia al de los Francos en el 733. Los segundos querían recordar al papa Gregorio III, quien había solicitado la ayuda del rey de los Francos en contra de los lombardos, los bizantinos y los musulmanes, la superioridad del papa; en la falsa donación de Constantino que produjeron, el *Constitutum Constantini*, se indicaba que en su testamento, el emperador Constantino había cedido al papa el poder imperial sobre Roma, Italia y todas las provincias occidentales. Superior ya a todos los demás patriarcas y a todos los obispos, el papa se convertía además así en “emperador” de Occidente. El obispo Jonás de Orleans (a. 780-843), en la *Institutio regia* que dedicó al rey Pipino de Aquitania, afirmará la primacía del poder sacerdotal sobre el regio en los dos primeros capítulos de la obra.³⁶ Es en virtud de la “donación de Constantino” que León III, en el 800, pudo a su vez delegar ese poder imperial al rey de los Francos, Carlomagno.

Ahora bien. Los conceptos forjados en Roma y en el reino de los francos a lo largo de los siglos VIII y IX, que apuntaban hacia la existencia de dos poderes, el sacerdotal como superior al real, eran entonces minoritarios y no tenían valor universal. La Península ibérica se mantuvo dentro de la tradición imperial romana. Y cuando, aprovechando probablemente las campañas de Carlomagno en la Tarraconense, el papa Adriano I^o encargó al metropolitano de Sens el envío de legados en España para predicar la fe católica, el metropolitano de Toledo, Elipando, hizo condenar a uno de ellos acusándolo de haberse unido al hereje Migetius.³⁷ De hecho, las concesiones de palio por el papa a los

³⁶ AURELIANUS, *De institutione regia*: “Sciendum omnibus fidelibus est quia universalis Ecclesia corpus est Christi et ejus caput idem est Christus, et in ea duae principaliter exstant eximiae personae, sacerdotalis videlicet et regalis, tantoque est praestantior sacerdotalis, quanto pro ipsis regibus Deo est rationem redditura. Unde Gelasius Romanae Ecclesiae venerabilis pontifex ad Anastasium imperatorem scribens: “Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter hic regitur mundus, auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas: in quibus tanto est gravius pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino sunt examine rationem reddituri”, en MIGNE, *Patrologia latina*, t. 106, c. 285.

³⁷ *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae* III, pp. 640-644; RIVERA RECIO, *El adopcianismo*, pp. 33-36; MINGE, *Patrologia Latina*, t. 96, c. 918: “Quia ignominia erit mihi, si in traditione Toletana hoc malum fuerit auditum; ut quod ego et caeteri

nuevos obispos se redujeron durante la alta Edad Media a los prelados del antiguo imperio carolingio:³⁸ con la excepción de la parte nororiental, los obispos de España no fueron jamás a Roma a solicitar la investidura pontificia y los reyes crearon nuevos obispados –en Oviedo, por ejemplo, hacia el 810–³⁹ sin pedir permiso a nadie. En la segunda mitad del siglo x, los reyes de León adoptaron el título de *basileus* y reivindicaron el antiguo gentilicio de Flavius, mostrando así de forma fehaciente cuáles eran las bases de su poder; en esa misma época, en 962, los reyes en Germania habían recuperado el título de “rey de los romanos”, o sea de emperador. En 999, Alfonso v de León que tenía apenas tres años fue “constituido en el reino” y solemnemente ungido en la catedral, medida que podía ser una respuesta a la coronación imperial de Otón III tres años antes.⁴⁰

En el sur de la Península, los Omeyas se habían sacudido el yugo de la cada vez más formal sujeción al califato de los Abbasíes y se habían proclamado califas en el 929. Reivindicaban así su papel de vicarios del Todopoderoso en la tierra, únicos responsables ante Él de la fe y del bienestar de sus súbditos. Nombraron a los imanes encargados de decir la oración del viernes santo en la mezquita mayor, una oración que era al mismo tiempo discurso político y adoptaron la doctrina jurídica malikista como única interpretación de la ley. La religión oficial, que tenían que proteger y garantizar, fue la que dictaron los alfaquíes y los imanes; era la ley. Pero, al igual que los emperadores romanos cristianos, respetaron las antiguas leyes, o sea las que seguían judíos y cristianos, aunque poniéndoles limitaciones: hay una religión/ley oficial y dos religiones/leyes toleradas.

En el siglo xi los pensadores musulmanes de la Península, que reflexionaban sobre la clasificación de las ciencias, siguieron la que había propuesto al-Farabi que distinguía por una parte las “ciencias de los árabes” de las de “los antiguos”; la lengua, la historia y el derecho religioso constituían las “ciencias de los árabes”, mientras que el razonamiento lógico y la filosofía pertenecían al campo de las ciencias de los antiguos. Ibn Hazm de Córdoba estableció la diferencia entre las cien-

fratres mei in Ispalitanis tanto tempore dijudicavimus, et Deo auxiliante, tam in festis paschellium quam in caeteris erroribus Migetianorum haeresim emendavimus”.

³⁸ MARTÍ BONET, *Roma y las iglesias*.

³⁹ GARCIA LARRAGUETA, *Catálogo*, n. 2, p. 3.

⁴⁰ RUIZ ASENCIO, *Colección documental*, n. 589, pp. 109-111.

cias propias de cada nación –lengua, historia y derecho/teología– y las que eran comunes al conjunto de la humanidad –astronomía, cálculo, medicina y filosofía–. Para el toledano Sa‘id al-Andalusi (1029-1070), si bien las ciencias profanas habían alcanzado un apogeo con los griegos, las ciencias religiosas habían llegado a su plenitud con los musulmanes.⁴¹ El derecho es religioso, la religión es “ley”, el califa es su garantía.

El intento de titulatura bizantina no prosperó en el reino de León más allá de finales del siglo x, pero obviamente sus reyes seguían actuando del mismo modo que sus predecesores visigodos. La vigencia del *Liber Iudicum* a lo largo de los siglos VIII, IX, X Y XI hacía de ellos los defensores de la fe, los vicarios de Dios en el reino; seguían siendo los únicos responsables de la salvación del pueblo a ellos confiado y, como tales, tenían la obligación de encabezar las campañas de “restauración” de España, la llamada reconquista, empresa penitencial por los pecados cometidos.⁴² Dentro de la más pura tradición imperial, el rey Alfonso V convocó en León una asamblea de prelados y de magnates en 1017 que acordó tratar en primer lugar los asuntos de la Iglesia, luego los del rey y finalmente los del pueblo.⁴³ En estas *extravagantes* no era necesario definir la fe. En cambio, el concilio tomó medidas para la protección de los bienes eclesiásticos –incluso en el caso de que se hubiesen perdido los títulos de propiedad– y para someter el clero secular y regular a la autoridad de los obispos. Casi medio siglo después, en 1055, el rey Fernando Iº de Castilla y León convocó otro concilio en Coyanza –la actual Valencia de Don Juan– con el objeto de restaurar el orden eclesiástico y de velar por la observancia de las normas religiosas.⁴⁴ Poco tiempo después de asumir el poder, Alfonso VII de Castilla convocó a su vez un concilio en Palencia en marzo de 1129; según la *Historia Compostellana*, el rey determinó los asuntos que debían ser examinados así como el orden de la discusión. Las medidas eclesiásticas y morales –relativas, por ejemplo, a los cléri-

⁴¹ MARTÍNEZ-GROS, “Classification des nations” y “La première histoire andalouse”.

⁴² RUCQUOI, “Maintien et création”; DESWARTE, *De la destruction à la restauration*.

⁴³ GARCÍA-GALLO, “El Fuero de León”; MARTÍNEZ DÍEZ, “La tradición manuscrita”.

⁴⁴ GARCÍA-GALLO, “El concilio de Coyanza”; MARTÍNEZ DÍEZ, “La tradición manuscrita”.

gos concubenarios— se mezclan con las de orden público o de protección de los débiles frente a sus señores.⁴⁵

De Gregorio VII a Alfonso X

En Occidente, sin embargo, el papa había iniciado en la segunda mitad del siglo XI el gran movimiento de reforma conocido como “reforma gregoriana”, reforma moral e institucional de la Iglesia, pero también recuperación de la “donación de Constantino” en un Occidente considerado como “patrimonio de San Pedro”.⁴⁶ La afirmación de la supremacía del poder pontificio, del *sacerdotium* sobre el *imperium*, del papel de vicario de Dios en la tierra por parte de los obispos de Roma entró naturalmente en conflicto con las pretensiones de los emperadores germánicos que, por su parte, reivindicaban la supremacía imperial, dentro de la tradición constantiniana y teodosiana. La “Querrela de las Investiduras” contribuyó ampliamente a definir una teoría de los dos poderes, espiritual y temporal, que escindía el antiguo concepto del poder.

Aunque no se haya estudiado como tal, en España también hubo, en los siglos XII y XIII, una “querrela de las investiduras” a partir de finales del siglo XI. Si bien la orden de Cluny no desempeñó sino un papel mínimo en la difusión de la reforma gregoriana,⁴⁷ el papa Gregorio VII recurrió a la falsa donación de Constantino para afirmar que “el reino de España fue sometido desde siempre a San Pedro” y señalar a los nobles francos deseosos de partir hacia la Península que las tierras que recuperarían de los “paganos” eran por lo tanto suyas. El año siguiente, en 1074, Gregorio VII recordó al rey Alfonso VI de Castilla que España había sido evangelizada por siete varones enviados desde Roma, que la unión dentro de la Iglesia era indispensable y que se materializaba por la adopción del rito romano; cualquiera que se opusiera a la Iglesia romana y a su política de unión se arriesgaba a ser considerado cismático, infiel y hereje.⁴⁸

⁴⁵ *Historia Compostellana*, III, VII, 3, pp. 429-430.

⁴⁶ VIDAL, “Le pape législateur”; WILKS, “Legislator divinus-humanus”.

⁴⁷ Al contrario de lo que se ha escrito y se sigue escribiendo desde Marcelin Defourneaux, véase DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne*.

⁴⁸ SOTO RÁBANOS, “Introducción del rito romano”; MANSILLA, *La documentación pontificia*, n. 6, pp. 12-13, n. 8, pp. 15-16.

Los reyes de Castilla, como los de Aragón y luego los de Portugal, implantaron por lo tanto el rito romano en los reinos españoles, sin abandonar, por cierto, el rito hispánico.⁴⁹ Pero no aceptaron la ingerencia pontificia en la nominación de los obispos. En 1164 ya, tras la deposición del obispo Juan de Osma, el papa Alejandro III mandó a los canónigos un escrito para que eligiesen a otro obispo; en este escrito, *Quia requisistis*, el papa reconocía que el consentimiento real era imprescindible.⁵⁰ En el siglo siguiente, agradecido por la toma de Córdoba (1236), el papa Gregorio IX autorizó expresamente al rey Fernando III a disponer a su voluntad de los obispados de su reino; por ello, en octubre de 1255 Alejandro IV se limitó a ratificar la creación de las diócesis de Cartagena, Silva y Badajoz, donde los reyes habían erigido catedrales.⁵¹ En 1212, a pesar de las acusaciones que había dirigido a Sancho I^o, el papa Inocencio III reconoció el derecho de patronato de Alfonso II de Portugal sobre las iglesias de su reino.⁵² Por su parte, los reyes de Aragón esgrimieron la concesión hecha en 1095 a Pedro I^o por Urbano II por el que “el mismo y sus herederos y sucesores pudiesen conferir a cualquier persona eclesiástica que quisiesen las iglesias que consiguiesen recobrar de los sarracenos”.⁵³ Los reyes de la Península supieron sacar partido de la “restauración” de España, a la que bautizaron “cruzada” a partir de principios del siglo XII; la pérdida de Jerusalén y el fracaso de las cruzadas predicadas para recuperarla dieron un relieve particu-

⁴⁹ REYNOLDS, “The Ordination”; GONZÁLEZ, “The Persistence”; GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte*.

⁵⁰ LINEHAN, “Royal influence”, p. 33: “Quia requisistis a nobis utrum ad electionem faciendam procedere debeatis, proponentes quod eam facere sine assensu regio non audetis, si aliter fieri non possit...”.

⁵¹ LINEHAN, *La Iglesia española*, p. 100; RODRÍGUEZ DE LAMA, *La documentación pontificia*, n. 119, p. 126: “Cum carissimus in Christo filius noster, rex Castellae et Legionis illustris, in terris per eum et progenitores suos recuperatis de Sarracenoribus manibus tres, videlicet Carthaginensem, Silensem et Pacensem, ecclesiis, exerit catedrales...”.

⁵² DA COSTA y MARQUES, *Bulário Português*, pp. 295-297, 324: “...Eapropter, karissime in Christo fili, tuis iustis postulationibus grato concurrentes assensu, jus patronatus ecclesiarum illarum, in quibus tui predecessores illud habuisse noscitur et tu ipse rationabiliter habes sicut illud juste obtines et quiete, auctoritate tibi apostolica confirmamus...”.

⁵³ DURÁN GUDIOL, *Colección diplomática*, vol. 1, n. 63, pp. 87-89; RODRÍGUEZ DE LAMA, *La documentación pontificia*, n. 481, pp. 450-451.

lar a los éxitos que cosechaban los españoles.⁵⁴ Con orgullo, en la época del concilio de Letrán IV, el canonista Vicente de España podía hablar de la *beata Hispania*, de la Santa España, que había recuperado su suelo con su sangre, había elegido a sus obispos y se regía por sus propias leyes.⁵⁵

Fieles a la tradición teodosiana, los reyes de la Península mantuvieron la tradición de escoger a los obispos, administradores eclesiásticos de los reinos a ellos confiados. Del mismo modo, consideraron que la persecución de las herejías les incumbía. En la España cristiana, el primero que tuvo que tomar medidas fue el rey de Aragón, Alfonso II quien, en octubre de 1194, conminó a los valdenses, “que se llaman también pobres de Lyon”, y a los demás herejes a que abandonasen su reino; tres años después, en 1197, su sucesor, Pedro II el Católico, convocó un concilio en el que se decretó de nuevo la expulsión de los valdenses.⁵⁶ En 1218, los *hereticos manifestos* fueron excluidos de la protección real y en 1235 Jaime I^o presidió un concilio en Tarragona en el que se prohibió traducir la Biblia, se apartó de los oficios públicos a los que fuesen sospechosos de herejía y se ordenó la persecución de los que los acogiesen; el rey confió a los obispos el cuidado de examinar la fe de los sospechosos, y mandó que fuesen enviados unos *inquisidores* – un clérigo elegido por el obispo y dos o tres seglares nombrados por el bayle– en los “lugares sospechosos de herejía”.⁵⁷ Cinco años después, el rey otorgó a la ciudad de Valencia, recién recobrada, un código que atribuía a la *curia* de justicia el deber de proceder a una *inquisitio* en casos de herejía, sodomía y otros crímenes que incluían la lesa-majestad.⁵⁸

En el reino de Portugal Afonso II, en 1211, incluyó a “los herejes que hubiesen sido condenados por los obispos” entre los condenados a penas

⁵⁴ JOSSE RAND, “Croisade et reconquête”; TULIANI, “La idea de reconquista”.

⁵⁵ POST, *Studies in Medieval Legal Thought*, pp. 482-493: “Sed soli Yspani virtute sua obtinuerunt imperium, et episcopos elegerunt...” [BNP, Ms. Lat. 3967, f. 21 c. 2].

⁵⁶ SÁNCHEZ CASABÓN, *Alfonso II Rey de Aragón*, n. 621, pp. 797-798; MARCA, *Marca Hispanica*, n. CCCCLXXXVII, c. 1384-1385; CASES, “Gerona” p. 1019; MANSILLA, *La documentación pontificia*, n. 141, pp. 172-174.

⁵⁷ *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia*, p. 99 (Cortes de Villafraña de 1218, art. XIV), p. 108 (Cortes de Tortosa de 1225, art. XXIV), pp. 123-125 (Constituciones de Tarragona de 1235, art. II à VII); LINEHAN, *La Iglesia española*, p. 34.

⁵⁸ *Fori antiqui Valentiae*, III, 7, p. 11.

infamantes. Prohibió por lo tanto de forma tajante a los dominicos, el predicar y poner en práctica unos “decretos laicos” para la instrucción de los fieles en la fe, a pesar de la autorización que les había concedido en 1218 el obispo de Coimbra; el rey justificó esa prohibición diciendo que esos “decretos” eran contrarios al derecho y que ninguna ley nueva tenía vigencia en su reino. El rey afirmaba así su monopolio en materia de represión de los *excessus* y de protección de la ortodoxia de la fe.⁵⁹

En Castilla, por los años 1230-1240 se descubrieron focos de “herejía”, o por lo menos así los llamaron los clérigos que seguían las normas de Letrán IV. El canónigo regular de San Isidoro de León, Lucas de Tuy, redactó hacia 1235-1236 un tratado titulado *De altera vita* en el que menciona la presencia de *haeretici* de diversa índole en la diócesis de León y evoca algunas de sus afirmaciones y de sus prácticas, como la del *scriptor velocissimus* Arnaldus, un francés, que falsificaba los escritos patristicos y fue castigado por San Isidoro.⁶⁰ Una carta del papa Gregorio IX al obispo Tello Téllez en agosto de 1236, y otra dirigida en septiembre de 1238 al obispo Mauricio muestran que los “herejes” también se encontraban en las diócesis de Palencia y Burgos.⁶¹ Pero la documentación real testimonia que el castigo de los herejes seguía siendo una prerrogativa del rey, y que la justicia real incluía la confiscación de los bienes. Algunos herejes arrepentidos y el propio obispo de Palencia solicitaron del papa que intercediera por ellos ante el rey para conseguir el perdón o la restitución de sus bienes.⁶²

En el sur de la Península, los almorávides desde finales del siglo XI, y sobre todo los almohades que llegaron a mediados del siglo XII, también se consideraban califas –*amir al-muslimin*– y últimos responsables

⁵⁹ *Portugalliae Monumenta Historica*, t. I, p. 180: “... Mando vobis firmiter ut nullus sit in villa vestra qui audeat extrahere illos decretos laicales quos S. Gomez prior de ordine predicatorum cum fratribus eiusdem ordinis posuit (...) quare ista decreta sunt grande meum desaforamentum et de mea curia et de illis qui post me regnaverint et de meis filiis de algo et de omnibus aliis hominibus regni mei filiis de algo et villanis laicis et de ordine, et etiam ista decreta sunt contra illum librum legum qui dicit quod non recipiamus novam legem in regno nostro, per quem librum et per quale forum debent iudicari filiis de algo port...”. DA GAMA CAEIRO, “Sobre heresias medievas”.

⁶⁰ TUDENSIS, *De altera vita fideique*; MARTÍNEZ CASADO, “Cátaros en León”.

⁶¹ FERNÁNDEZ CONDE, “Albigenses en Castilla”, pp. 113-114.

⁶² MARTÍNEZ CASADO, “Cátaros en León”, pp. 268-269; GONZÁLEZ, *Reinado*, t. III, p. 15; ABAJO MARTÍN, *Documentación*, n. 183-184, pp. 336-339.

de la fe de los musulmanes ante Dios. Los cristianos fueron perseguidos y desaparecieron de al-Andalus, mientras que muchos judíos tomaron el camino del exilio, como lo hizo Maimónides. Los beréberes persiguieron además a los herejes: en 1106 los escritos de al-Ghazali fueron condenados por el *qadi* Ibn Hamdîn (1047-1114) y fueron públicamente quemados.⁶³ En 1143, Tashfin ibn ‘Ali ordenó a los *qadis* de Valencia que buscaran y quemaran todos los escritos heréticos que pudiesen encontrar, mientras que varios musulmanes de al-Andalus sospechosos de herejía tuvieron que presentarse en Marrakech ante el rey.⁶⁴

Cristianos o musulmanes, los príncipes que reinaron en la Península entre el siglo XI y el XIII participaban así de un mismo concepto del poder: eran los vicarios de Dios en sus territorios, únicos depositarios de un poder cuya fuente era divina, encargados por lo tanto de mantener a sus pueblos en la fe y la ortodoxia. La ley que promulgaban definía lo que era la fe, lo que había que creer y los ritos por los que tenía que manifestarse esa creencia, a la vez que definían el bien y el mal, lo bueno por hacer y lo malo que evitar. Leyes religiosas y leyes civiles son las dos caras de un mismo legislador, la expresión de su deber como *rex et sacerdos*.

Por los años 1250-1270, Alfonso X de Castilla emprendió la tarea de dar a su reino un nuevo cuerpo de leyes en el que estuviera recogida no sólo toda la legislación anterior, sino también los elementos externos, procedentes del derecho romano enseñado en Bolonia, del derecho canónico, o de la jurisprudencia y de los derechos locales – fueros–, que pudiesen agregarse al fondo hispánico. Al igual que lo había hecho Justiniano cuando incluyó el Libro XVI del código teodosiano, inició su obra jurídica por la definición de la fe. La primera ley del *Fuero Real* – *Fuero Real*, Lib. I, Tit. I – tiene así por título “De la Santa Trenidat e de la fe catholica”, ya que lo que “todo cristiano firmemiente crea e tenga”, o sea el contenido del *Credo* y los sacramentos, es un artículo de la ley. Fuente y defensor de ésta, el rey precisa finalmente: “e queremos e mandamos que todo cristiano tenga esta fe e la guarde. Et qualquier que contra ella viniere en alguna cosa es herege, e resciba la pena que es puesta contra los hereges”.⁶⁵

⁶³ URVOY, *Pensers d'al-Andalus*, p. 170; URVOY, *Le monde des ulémas andalous*, pp. 129-131; LAGARDÈRE, *Les almorávides*.

⁶⁴ URVOY, *Pensers d'al-Andalus*, p. 92.

⁶⁵ ALFONSO X EL SABIO, *Fuero Real*, lib. I, tit. I: “De la santa Trenidat e de la fe catholica”.

En el *Espéculo* “que quiere tanto dezir como espeio de todos los derechos”, las mismas disposiciones figuran en el Libro I, que contiene tres Títulos, uno sobre las leyes y quién las puede hacer, otro sobre la Trinidad y la fe católica, y un tercero titulado “De los artículos de la fe”; este último está subdividido en “artículos de la divinidad”, “artículos de la humanidad”, “sacramentos de santa egleſia”, “sacramento de nuestro señor Iesu Christo” y finalmente la orden “que todos los ordenamientos de los santos padres sean guardados”.⁶⁶ Los artículos de la fe y la práctica religiosa pertenecen, pues, obviamente y todavía al campo de la ley, leyes que “el sobre dicho rey don Alfonso avemos poder de facer (...) que por la merced de Dios non avemos mayor sobre nos en el temporal”.⁶⁷ La ley obliga, pues, al natural de Castilla, a creer en los artículos de la fe y a acatar sus normas.

Finalmente, en su obra maestra iniciada después de 1272 y conocida bajo el nombre de *Siete Partidas*, Alfonso X, “entendiendo los grandes lugares que tienen de Dios los reyes en el mundo, e los bienes que del resciben en muchas maneras señaladamente en la muy gran honrra que a ellos faze queriendo que ellos sean llamados reyes, que es el su nombre”, tras dedicar los dos primeros Títulos de la Primera *Partida* a la definición de la ley, dedica los veintidós siguientes a la definición de los artículos de la fe, los sacramentos de la Iglesia, los clérigos, iglesias, monasterios, sepulturas, derecho de patronazgo, simonía, sacrilegios, diezmos, limosnas y peregrinos.⁶⁸ La Primera *Partida* retoma pues, y resume el derecho canónico que un buen número de juristas hispanos no sólo conocían, sino que además enseñaban y al que seguían contribuyendo;⁶⁹ al hacerlo, enlaza también y ante todo con la tradición canónica hispana, la *Hispana collectio*, una de las mayores fuentes del Decreto de Graciano y por lo tanto del derecho canónico. Pero, más que nada, al incluir la

⁶⁶ ALFONSO X EL SABIO, *Espéculo*, VI, pp. 7-208; MACDONALD, “El *Espéculo*”; CRADDOCK, “The Legislative Works”.

⁶⁷ ALFONSO X EL SABIO, *Espéculo*, I, i, 13. El texto prosigue: “... Por derecho, ca lo podemos probar por las leyes romanas e por el derecho de santa egleſia e por las leys despaña que fezieron los godos en que dize en cada una destas que los emperadores e los reyes an poder de fazer leyes e de anader en ellas e de minguar en ellas e de camiar cada que mester sea. Onde por todas estas razones avemos poder conplidamente de facer leyes. E por ende queremos comenzar en el nonbre de Dios”.

⁶⁸ *Las Siete Partidas*, partida I, ff. 3-151v.

⁶⁹ GARCÍA Y GARCÍA, “La canonística ibérica”.

religión –creencia e institución– al inicio de su código de leyes, Alfonso X reafirmaba una vez más los lazos que unían su obra con la de los emperadores romanos cristianos, la profunda continuidad en los conceptos relativos al poder que caracteriza la Península a lo largo de la Edad Media. El rey de España no “creaba” una religión, no “inventaba” una creencia. Para eso estaba la Iglesia. Pero mientras no lo refrendaba el rey, mientras el poder real no lo promulgaba como “ley”, nadie estaba obligado en el reino a creer en esos artículos o a acatar esas normas.

Y del mismo modo que lo había hecho Teodosio, Alfonso el Sabio de Castilla incluyó en sus códigos y manuales jurídicos una serie de normas relativas a los judíos. Defensor de la fe, el rey debía entre otras obligaciones proteger a los cristianos de la *perfidia judaeorum*. Numerosas leyes recogidas en el *Liber Iudicum* relativas a los judíos fueron fielmente traducidas al castellano en el siglo XIII en el *Fuero Juzgo*.⁷⁰ De hecho, en el *fuero* que otorgó en 1176 a Teruel, el rey Alfonso II de Aragón recordó que los judíos eran “siervos del rey” y pertenecían al tesoro real.⁷¹

Sin embargo, el rey debe de autorizar las leyes de todos los pueblos que le fueron confiados por Dios. Al ser la máxima autoridad en su reino, tiene que legitimar también las otras leyes o religiones y velar por su respeto. El *Fuero Real* prohibirá así a los judíos la posesión de libros contrarios a la ley del reino o a su religión, les autorizará a guardar los sábados y los días de fiestas religiosas, y no les permitirá pedir intereses usurarios a judíos, cristianos o musulmanes.⁷² Las *Leyes Nuevas* especificaron el hecho de que los judíos debían de jurar en la sinagoga con la mano en la Tora, y en la Séptima *Partida* el rey garantizó la protección de las sinagogas y el respeto del sábado.⁷³ Gran parte de estas medidas recuerdan de hecho las que habían sido recogidas en el Libro XVI del Código de Teodosio. Del mismo modo que lo los califas de al-Andalus, el rey cristiano se convertía, pues, en la suprema autoridad de la ley, de cualquier ley. Las medidas relativas a los musulmanes fueron más restrictivas, pero el rey les reconoció el derecho de guardar

⁷⁰ *Fuero Juzgo*, lib. XII, tit. II y III, pp. 140-162, 177-204.

⁷¹ BAER, *Historia de los judíos*, vol. I, p. 68.

⁷² ALFONSO X EL SABIO, *Fuero Real*, IV, II, 1,6,7.

⁷³ *Leyes Nuevas*, XXIX; *Las siete Partidas*, partida VII, XXIII.

su “ley”.⁷⁴ En Aragón, las treguas y leyes dadas, como las de Barcelona en 1198, Villafranca veinte años después o Tortosa en 1225, si bien excluían a los “herejes manifiestos”, comprendían a los *iudaei* y *sarraceni*. Los judíos de Valencia recibieron los mismos privilegios que los de Barcelona y Zaragoza, y en 1247 el rey Jaime I^o concedió su protección a todos los judíos que se estableciesen en Valencia, en Cataluña o en las islas Baleares; al igual que en Castilla, las comunidades debían de acatar su ley propia, de la que era defensor el rey, y se regían con magistrados propios.⁷⁵

En la segunda mitad del siglo XIII, los códigos jurídicos elaborados en la Península ibérica evidenciaron el fracaso de la “reforma gregoriana”, o sea de las pretensiones pontificias de desempeñar el papel de “emperadores de Occidente”. Los reyes no sólo no reconocían “mayor en lo temporal”, sino que además actuaban como los emperadores romanos o bizantinos al definir la fe, especificar las manifestaciones externas de la religión –liturgia, ayunos, descanso dominical–, o velar por la Iglesia y sus bienes. El poder del papa era puramente espiritual, pertenecía al campo de la teología y del dogma. En ningún caso se extendía por encima del poder real y ni siquiera se ejercía sobre la institución eclesiástica. Lo religioso seguía siendo parte del derecho, parte que depende del *ius divinus* y no del *ius humanus*, y el príncipe era a la vez el que hace el *ius* y está sometido a las leyes.⁷⁶

De Alfonso el Sabio a los Reyes Católicos

Los textos legales de Alfonso X no tuvieron, a finales del siglo XIII, gran alcance. La revuelta de la nobleza, el fracaso del *fecho del imperio* y la sublevación del infante Sancho plantearon graves problemas al reino de Castilla. Minoridades reales siguieron la muerte en 1295 de Sancho IV y la de su hijo Fernando IV en 1312, a las que se sumaron una crisis económica y social, un clima de inseguridad y un intento, por parte de la nobleza y de las ciudades, de controlar el poder real.

⁷⁴ RATCLIFFE, “Judíos y musulmanes”, p. 243.

⁷⁵ BAER, *Historia de los judíos*, vol. I, pp. 114-117.

⁷⁶ THOMAS, “La valeur des choses”; MAYALI, “De la *juris auctoritas*”.

No resulta entonces sorprendente que los tratados relativos al poder real escritos en la primera mitad del siglo XIV buscaran nuevas vías y retomaran el tema de las dos espadas y de la supremacía del poder espiritual sobre los poderes temporales. Desde finales del siglo XII, los partidarios de la *plenitudo potestatis* del papa afirmaban que éste había recibido de Dios el poder y que los príncipes sólo ejercían sus poderes en virtud de una delegación pontificia.⁷⁷ Numerosos canonistas, sin llegar a tales extremos, consideraban que existía un repartimiento de poderes entre el poder espiritual y el temporal, ambos gozando de autonomía pero siendo el segundo inferior al primero; el obispo de Viseu, Egas, redactó en particular una *Summa de libertate ecclesiastica* en 1311 en la que se mostraba “dualista”.⁷⁸ Sin embargo, tales ideas no eran compartidas por todos, y el franciscano Guillermo de Occam (c.1290-1349) se opuso con violencia a la idea de la *plenitudo potestatis* del papa, titular a la vez de los poderes espirituales y temporales en su plenitud,⁷⁹ mientras Marsilio de Padua afirmó en su *Defensor pacis* (1324) que las pretensiones eclesiásticas en lo relativo al poder temporal eran la fuente de las guerras y disturbios.

La polémica abierta entre canonistas y teólogos, entre los partidarios de la *plenitudo potestatis* del papa y los de la teoría de las dos espadas, encontró un cierto eco en la Península ibérica. El infante don Juan Manuel (1282-1347), en su *Libro de los estados*, estableció una clara distinción entre el derecho natural y la ley, ley cristiana cuyo guardián es el papa en lo espiritual y el emperador en lo temporal. Para él, en la tierra el poder real garantiza a la comunidad política una vida que la debe de conducir a la vida eterna; resulta por lo tanto ser a la vez complementario de, y sometido al del papa.⁸⁰

⁷⁷ WATT, *The Theory of Papal Monarchy*.

⁷⁸ GARCÍA Y GARCÍA, “Sacerdocio”, GARCÍA Y GARCÍA, “El aporte de la canónica”.

⁷⁹ DE OCKHAM, *Opera politica*; BLACK, *Political Thought*, pp. 71-78.

⁸⁰ MANUEL, *El libro de los estados*, I, cap. XLIX, pp. 154-155: “... tovieron las gentes que asi como por el sol et la luna, que son dos cosas que alunbran el dia et la noche, que bien asi el papa et el enperador devian mantener el mundo en lo spiritual et en lo tenporal (...) Otrosi, como el sol da claridat a la luna, que es cuerpo escuro, et la faze clara por que pueda alunbrar a la noche, que es cosa muy oscura, bien asi el papa, que es governador et mantenedor de las cosas spirituales, deve dar exienplo et ayudar al enperador por que pueda mantener et gobernar las cosas tenporales que son muy oscuras et muy tenebrosas et muy dubdosas et espantosas...”.

El franciscano Álvaro Pelayo (1280-1352), tras estudiar en Bolonia y en París había sido penitenciario del papa Juan XXII antes de conseguir la sede de Silves en el Algarve portugués; redactó en Aviñón entre 1330 y 1332 un *De statu et planctu Ecclesiae*, dedicó al rey Alfonso XI de Castilla un *Speculum regum* (1341-1344) y escribió finalmente un *Collyrium adversus haereses*.⁸¹ En la primera de sus obras, el futuro obispo de Silves desarrolló ampliamente la teoría de los dos poderes y, hablando del *status Ecclesiae*, afirmó rotundamente la supremacía del papa en todos los campos relativos a lo religioso y a lo político de la comunidad cristiana: “Hay que considerar el hecho de que el supremo pontífice, no sólo por derecho divino sino también por derecho humano, posee el poder temporal”.⁸² Para Álvaro Pelayo, el papa, dotado con la *plenitudo potestatis*, con el *imperium universale*, es el vicario de Cristo, *sacerdos et rex*, fuente de toda justicia. Ejerce por lo tanto “la jurisdicción universal en el mundo entero, no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal”. Sin embargo, ejerce “la espada temporal y la jurisdicción mediante su hijo legítimo el emperador, abogado y defensor de la Iglesia, y mediante los demás reyes y príncipes del mundo”.⁸³ El papa es el único vicario de Dios en la tierra, el que ejerce el poder supremo, la fuente de todos los poderes.⁸⁴

En el *Speculum regum* que terminó en 1344, Álvaro Pelayo iniciaba su dedicatoria al rey Alfonso XI dándole el calificativo de “vicario terrestre de Cristo en el provincia bética y sus alrededores y en los amplios reinos de España”. La obra, sin embargo, establece una clara jerarquía: el único *rex et sacerdos* es Cristo, cuyo único vicario en la tierra es el papa, y emperadores y reyes han recibido su poder de Cristo mediante el papa. Hay dos poderes, espiritual y temporal. El papa posee ambos en su calidad de vicario del *rex et sacerdos* supremo, y él delega en los

⁸¹ PAIS, *Estado e pranto da Igreja*; PAIS, *Espelho dos reis*; PAIS, *Colirio da Fé*; IUNG, *Un franciscain*; SOUSA COSTA, *Estudos*.

⁸² PAIS, *Estado e pranto da Igreja*, lib. I, art. 56 M, [vol. II, p. 518]: “Quinto considerandum est quod summus pontifex non solum iure divino, sed etiam iure humano, habet potestatem temporalem...”; IUNG, *Un franciscain*, pp. 106-126.

⁸³ PAIS, *Estado e pranto da Igreja*, lib. I, art. 13, [vol. I, p. 346]: “Et quod iurisdictionem habet universalem in tot mundo papa nedum in spiritualibus sed temporalibus, licet executionem gladii temporalis et iurisdictionis per filium suum legitimum imperatorem quum fuerit tamquam per advocatum et defensorem Ecclesiae, et per alios reges et mundi principes...”.

⁸⁴ RUCQUOI, “Réflexions”.

emperadores y reyes el poder temporal; en caso de tiranía puede por lo tanto quitarles el trono.⁸⁵

En la época en que el obispo de Silves redactaba su *Speculum regum*, el obispo de Osma Bernabé encargó al franciscano Juan García de Castrogeriz una traducción comentada del *De regimine principum* del agustino Gil de Roma, escrito hacia 1277-1281 para el heredero de la corona de Francia.⁸⁶ En los comentarios que añadió a la obra, el franciscano desarrolló conceptos morales —el pecado en el origen de la ley—, y aseguró que el papa disponía del poder temporal y espiritual, ya que todas las cosas del mundo le fueron sometidas.⁸⁷ Siendo el vicario de Cristo, el papa posee pues la *plenitudo potestatis*, la totalidad del poder.⁸⁸ García de Castrogeriz establecía así la jerarquía siguiente: papa, emperador, reyes, obispos, abades y prelados.

Estas teorías no parecen haber influido en profundidad en la práctica política de los reyes en Castilla. En el Ordenamiento de Alcalá de 1348, Alfonso XI recordó que él tenía poder para hacer leyes, que a él le incumbía proteger al clero, y que había que respetar la antigua costumbre de someter al asentimiento y al consentimiento real la elección

⁸⁵ PAIS, *Espelho dos reis*, vol. I, p. 4: "... generosissimo et victoriosissimo Domino Principi et regi Guisigotorum et terrestri Christi Vicario in provincia Betica et circumiacentibus, longe lateque difusis regnis Hispaniae, Alfonso illustri et inclito fidei orthodoxae Ihesu Filii Dei atque Sanctae Mariae, dictae *Theotocon* et *Christotocon*, praecipuo catholico et defensori, regnanti in anno Domini MCCCXLI..."; PAIS, *Espelho dos reis*, vol. I, p. 106: "Ratione istius superioritatis utriusque potest papa sicut Christus deponere imperatores et reges, propter eorum scelera, si incorrigibiles fuerint".

⁸⁶ DÍEZ GARRETAS, FRADEJAS RUEDA, ACERO DURÁNTEZ y DIETRICK SMITHBAUER, *Los manuscritos*, pp. 7-12.

⁸⁷ BENEYTO PÉREZ, *Glosa castellana*, III, II, IV, pp. 110-111: "La segunda razón es que todo poderío, según que dice el Apóstol, es de Dios e así como dió Dios poderío al Papa en todo lo espiritual, así dió al príncipe seglar en todo lo temporal; ca no ha el príncipe seglar el poderío de juzgar del Papa, mas de Dios, así como el Papa no lo ha de príncipe seglar, mas Dios lo ha. E estos dos poderíos no son ordenados el uno so el otro, ca cada uno es por sí (...) Mas hay otra opinión que dice e pone que el Papa ha poderío temporal, como en lo espiritual, ca todas las cosas del mundo fueron puestas en su poder...".

⁸⁸ BENEYTO PÉREZ, *Glosa castellana*, III, II, IV, p. 112: "E cierto es que Jesucristo acomendó a su vicario autoridad e poderío sobre todo lo espiritual, que es más que lo temporal, así como el alma es más que el cuerpo; e dándole autoridad sobre los juicios de las almas, bien se sigue que le devía dar autoridad e poderío sobre las cosas temporales".

de los obispos.⁸⁹ Poco tiempo después, el rey Pedro de Portugal instituía la necesidad de conseguir el “beneplácito regio” para las cartas pontificias dirigidas al clero de su reino; pese a la oposición manifestada por el alto clero en las Cortes de Elvas de 1361, la medida fue oficialmente promulgada, a la vez que el rey sometía los clérigos malhechores a la justicia real.⁹⁰ En 1371 en Toro, el rey Enrique II de Castilla otorgó a la Iglesia de su reino un Ordenamiento para que se respetaran las libertades eclesiásticas, que no pecharan los clérigos y que estuvieran protegidos los bienes de la Iglesia; al haber sido solicitado “para defender e guardar” las iglesias y monasterios, “asi commo prinçipe e su rey e señor e defendedor que somos dellos”, el rey ordenó a la justicia que persiguiera a los ladrones y agresores.⁹¹ Menos de una década después, en 1380 en las Cortes de Soria, Juan I de Castilla tomó diversas medidas relativas a la moralización del clero y a las libertades eclesiásticas y, en Guadalajara en 1390, recordó a los obispos su deber de visita y de corrección en sus respectivas diócesis.⁹²

A lo largo del siglo xv, el poder real se afianzó aún más en Castilla a pesar de, o quizás gracias a los disturbios originados por la nobleza. La reflexión sobre el poder adquirió otro cariz con el problema del Cisma en la Iglesia, que vio afrontarse a “papalistas” y conciliaristas” en Constanza y sobre todo en Basilea. El dominico Juan de Torquemada y el jurista Rodrigo Sánchez de Arévalo se mostraron partidarios de la supremacía del papa, aunque Sánchez de Arévalo se opusiera a Torquemada, quien consideraba superior el poder imperial sobre el real.⁹³

⁸⁹ *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. I, p. 592 (cap. CXXXI): “... que los canonicos e los otros a quien de derecho o de costunbre pertenesçe la eleccion deven luego fazer saber al rey la muerte del perlado que fino, e que non deven esleyer otro fasta que lo fagan saber al rey. Otrosy que todo perlado de los sobredichos, desque fuese confirmado e consagrado por do deve, ante que fuese a su yglesia, veniesse fazer rreverencia al rey...”.

⁹⁰ CASTRO, *O Beneplácito*.

⁹¹ *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. II, pp. 244-249.

⁹² *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. II, pp. 303-305, 456; NIETO SORIA, *Iglesia y génesis*, pp. 383-387.

⁹³ SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *De monarchia*; TORQUEMADA, *Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum romanorum*, Ms. Vat. Lat. 974, f. 65ra-67vb; SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Clipeus monarchiae Ecclesiae*, Ms. Vat. Lat. 4881, f. 49-96. Véase RUCQUOI, “Démocratie”.

En Castilla, sin embargo, los reyes se mantenían fieles a la tradición. No promulgaron ni acataron el Concordato firmado en 1418 que reservaba al papa el derecho de proveer los beneficios eclesiásticos; más aún, en 1421 el rey Juan II le recordó al papa Martín V la costumbre de sus reinos de que la provisión de las sedes se hiciera por elección de los cabildos tras consultar a los reyes, a lo que accedió el papa.⁹⁴ De hecho, Juan II impuso sus candidatos a varias de las grandes sedes episcopales del reino. En 1456, tras las gestiones de Rodrigo Sánchez de Arévalo en Roma, Enrique IV de Castilla recibió de Calixto III otra bula que le autorizaba a proveer los arzobispados, obispados, abadías y maestrazgos de las órdenes militares en personas que él considerase idóneas, concesión que Pío II reiteró en 1459.⁹⁵ Los disturbios de los años 1460 impelieron a los papas a intentar recuperar las concesiones hechas y a proveer directamente las iglesias vacantes; frente a las pretensiones pontificias, Enrique IV propuso al rey de Francia en 1473 la celebración de un concilio, a la vez para corregir e enmendar “la Corte de Roma [en la que] se fazen tantas disoluciones notoriamente que es grande oprobio de nuestra santa fe catolica”, y para “la guarda y conservacion de nuestras dignidades y estados reales y de nuestras preheminiencias y prerrogativas y costumbres antiguas”.⁹⁶ En cuanto se restauró el orden, los Reyes Católicos dejaron bien claro que querían que fuesen respetadas las costumbres y que no se procediera a las elecciones episcopales en las iglesias de sus reinos “syn aver primeramente para ello expreso mandamiento e licencia”.⁹⁷

Si en los siglos XIV y XV, los reyes habían mantenido su poder en cuanto a la elección de los prelados de su reino —a la vez que cobraban

⁹⁴ AZCONA, *La elección y reforma*, pp. 65-67. El papa escribió al rey: “Nos igitur debitam Apostolicae Sedis auctoritatem et Regiae Serenitatis decus et honorem ac predictorum ordinum et ecclesiarum statum, libertatem et privilegia sine iuris alicui preiudicio vel iactura prout ratione est, observari cupientes, nolumus quod in electionibus, confirmationibus et provisionibus (...) derogetur iuribus et antiquis ac laudabilibus consuetudinibus, servatis actenus in premissis nec in hiis tibi seu tuis aut huiusmodi regum successorum tuorum vel ecclesiarum sive ordinum prefatorum, iuribus, statutis et stabilimentis detrahatur, quibus etiam detrahere non intendimus seu in aliquo derogare”. *Bula Sedis Apostolicae*, 1421, oct. 8.

⁹⁵ AZCONA, *La elección y reforma*, pp. 69-71.

⁹⁶ SÚAREZ FERNÁNDEZ, *Política Internacional*, t. 1, pp. 285-287; NIETO SORIA, *Iglesia y génesis*, pp. 388-389.

⁹⁷ AZCONA, *La elección y reforma*, pp. 73-86.

las rentas de los obispados vacantes y las dos novenas partes del diezmo bajo el nombre de *tercias reales*, la “cruzada” y la “décima”,⁹⁸ sin preocuparse siempre por el estado moral de su clero,⁹⁹ también habían seguido la política tradicional frente a los judíos. En las Cortes reiteraron la protección que les deparaban, pero no dudaron en tomar otras medidas cuando el estado del reino parecía exigirlo. En 1251, la reina Violante de Aragón forzó a los judíos de Perpiñán a vivir en un barrio específico de la ciudad; en 1412, se decretó en Castilla la obligación para los judíos y los moros de vivir en barrios apartados y cerrados durante la noche; en 1436, los judíos de Lérida tuvieron un mes para reagruparse en un lugar asignado, mientras que el año anterior los de Mallorca habían sido expulsados de la isla. Sin embargo, en marzo de 1419, Alfonso V de Aragón había abrogado el decreto de encerramiento tomado cuatro años antes, y en Castilla los judíos se reunieron en 1432 para reconstituir sus comunidades.¹⁰⁰ Hasta 1492, la política real hacia los judíos osciló entre la tradicional protección y el deseo de limitar sus movimientos, de apartarlos de la comunidad cristiana y, sobre todo, cristiana nueva, y de incitarlos a la conversión.¹⁰¹

Recientemente, a propósito de la monarquía en Castilla en la Edad Media, Pedro Andrés Porras Arboledas ponía énfasis en “un cambio transcendental (...) en los siglos plenomedievales por medio de la asunción de los principios del Derecho romano”, recordaba como verdad universal el que “en el mundo occidental cobrara forma el modelo político de las dos cabezas: la espiritual, representada por el papa de Roma, como cabeza de la cristiandad, y la temporal, encarnada por el emperador, protector de la misma y heredero de los poderes de la Roma bajoimperial”, un emperador al que se consideraba “por encima de los reyes nacionales”; a continuación, Porras Arboledas analiza la administración del reino, sin incluir en ella, naturalmente, a la institución eclesiástica.¹⁰² “A pesar de la resistencia de los príncipes, la batalla por la investidura laica fue ganada limpiamente por la Iglesia durante los siglos XI y XII, de modo que la provisión de obispos por libre elección de los cabildos fue

⁹⁸ LADERO QUESADA, *La Hacienda real de Castilla*.

⁹⁹ AZCONA, *Isabel la Católica*, pp. 469-481.

¹⁰⁰ KRIEGL, *Les juifs*, pp. 23, 216, 24, 35, 223-227.

¹⁰¹ SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos españoles*, pp. 242-256.

¹⁰² PORRAS ARBOLEDAS, RAMÍREZ VAQUERO y SABATÉ CURULL, *La época medieval*, pp. 58-59.

canonizada e inviolablemente guardada conforme al derecho común y escrito de las Decretales”, afirmaba en 1960 el padre Tarsicio de Azcona.¹⁰³ Hablando de los siglos XI y XII, Patrick Henriet veía en ellos una época de “revitalización del tejido espacial y sagrado de los reinos cristianos” por parte de los clérigos hispanos.¹⁰⁴ “La continuada e importante intervención regia en el proceso de reforma experimentado por las órdenes religiosas debe contemplarse, en una de sus perspectivas posibles, como evidencia de la consciencia de los monarcas de que el hecho de gobernar suponía *también* perseguir ideales de comportamiento religioso dirigidos al conjunto de la comunidad política” (las *itálicas* son mías), escribía en 1993 José Manuel Nieto Soria, que seguía más adelante diciendo: “Las asambleas del clero pueden valorarse como uno de los cauces institucionales controlados desde la Monarquía, surgidos en el contexto del vacío de poder que se produce con motivo del comienzo del Cisma”.¹⁰⁵ Detrás de todas estas afirmaciones se encuentran los habituales postulados para la Edad Media: la existencia de dos poderes —con un mundo clerical ajeno al mundo social o político—, la revitalización del Derecho romano con la consecuente ruptura con lo anterior —en la época de Alfonso X— y, a raíz de esta revitalización, los intentos de la monarquía por “controlar” la Iglesia y someterla a su autoridad.

El patronato real y la sumisión de la Iglesia al poder real caracterizan la España del siglo XVI, una España que los observadores extranjeros, sin embargo, asocian indisolublemente al catolicismo.¹⁰⁶ Para muchos, esta situación era la consecuencia de la política de los Reyes Católicos. Para otros, lo hemos visto, sus raíces se encontraban en la difusión del Derecho romano que habría permitido al poder civil imponerse sobre la Iglesia.

En realidad, nos parece que los príncipes, para utilizar el vocabulario del *Código de Teodosio*, que reinaron en España nunca perdieron los conceptos elaborados entre los siglos IV y V, en particular en materia de religión. Desde Recaredo hasta los Reyes Católicos y más allá, los reyes escogieron el catolicismo como “religión oficial”: promulgaron la fe definida en los concilios convocados por ellos mismos, dándole así valor legal; tomaron bajo su protección la institución encargada de la

¹⁰³ AZCONA, *La elección y reforma*, p. 63.

¹⁰⁴ HENRIET, “L’espace et le temps hispaniques”.

¹⁰⁵ NIETO SORIA, *Iglesia y génesis*, pp. 381-382, 406-407.

¹⁰⁶ HILLGARTH, *The Mirror of Spain*, pp. 125-159.

religión oficial, o sea el clero y los bienes eclesiásticos; hicieron recaer el peso de su justicia sobre los herejes; toleraron a los judíos, poniendo límites a su autonomía, y los expulsaron cuando consideraron que su presencia ponía en peligro la fe de los (nuevos) cristianos. El concepto de una religión que se confunde con la ley –de ahí que no se hable en los textos de musulmanes o de judíos sino de “los que siguen la ley de Mahoma” o “los que viven bajo la ley de Moisés”– no fue además propio de los príncipes cristianos. Lo compartían los emires y califas musulmanes, fuesen omeyas, almorávides o almohades que convivieron con ellos en el espacio peninsular. En este campo, poca diferencia había entre un rey de León que vindicaba el título de *basileus* –como Ramiro III (966-984)– y el califa al-Hakam II que era *amir al-muslimin*. Ambos eran los vicarios únicos de Dios, ambos dictaban la ley-religión en sus reinos, ambos consideraban el conjunto de la Península, al-Andalus o *Hispania*, como territorio suyo. Al establecer un tribunal para materias de fe –la Inquisición–, convocar al clero para reformarlo, oponerse a cualquier connato de ingerencia papal y expulsar a sus judíos, los Reyes Católicos actuaron exactamente como sus predecesores visigodos, altomedievales o plenomedievales y, sin exigir el título de emperador, actuaron de hecho frente a la religión y a la Iglesia según los criterios que Teodosio había establecido mas de mil años antes.

BIBLIOGRAFÍA

BNP Biblioteca Nacional, París.

ABAJO MARTÍN, Teresa

Documentación de la catedral de Palencia (1035-1247), Palencia, J. M. Garrido Garrido (ed.), 1986, núms. 183 y 184.

AL-AZMEH, Aziz

Muslim Kingship. Power and Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics, Londres, Nueva York, I. B. Tauris Publishers, 2001.

ALCALÁ, Ángel (ed.)

Judíos, Sefarditas, Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias, Valladolid, Ámbito, 1995.

ALFONSO X EL SABIO

“Espéculo”, en *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1849, t. VI, pp. 7-208.

Fuero Real, Madrid, Real Academia de la Historia, 1836, reed. Valladolid, 1979.

ALVARADO PLANAS, Javier

El problema del germanismo en el Derecho español, Madrid, Marcial Pons, 1997.

AURELIANUS, Jonas

“*De institutione regia*”, en MIGNE, 1841-1869, t. 106, c. 285.

AZCONA, Tarsicio de

Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado, Madrid, BAC, 1964.

La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos, Madrid, CSIC, 1960.

BAER, Yitzhak

Historia de los judíos en la España cristiana, Madrid, Altalena, 1981, 2 vols.

BENEYTO PÉREZ, Juan

Glosa castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, 3 vols.

BLACK, Antony

Political Thought in Europe, 1250-1450, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

CASES, J. M.

“Gerona”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, Instituto Enrique Flórez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, p. 1019.

CASTRO, Américo

Sobre el nombre y el quién de los españoles, Madrid, Sarpe, 1985.

CASTRO, Manuel de Oliveira de Chaves e

O Beneplácito Régio em Portugal, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1885.

Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia

Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y principado de Cataluña, t. 1: *Cortes de Cataluña*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1896.

Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla

Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, Madrid, Real Academia de la Historia, 1882, t. IV.

CRADDOCK, Jerry R.

“The Legislative Works of Alfonso el Sabio”, en *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Burns, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 182-197.

DA COSTA, Avelino Jesus y Maria Alegria F. MARQUES

Bulário Português. Inocência III (1198-1216), Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

DA GAMA CAEIRO, Francisco

“Sobre heresias medievais: em torno aos «Decretos» de Sueiro Gomes”, *Boletim da Faculdade de Direito (Estudos em homenagem aos Prof. Doutores M. Paulo Merèa e G. Braga da Cruz)*, LVIII/2 (1982), pp. 433-446.

DAGRON, Gilbert

Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin, Paris, Gallimard, 1996.

DE OCKHAM, Guillelmi

Opera politica, Manchester, J. G. Sykes & H. S. Offler, 1940-1956, 3 vols.

DEFOURNEAUX, Marcelin

Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles, Paris, PUF, 1949.

DESWARTE Thomas y Philippe SÉNAC

Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil, Turnhout, Brepols, 2005.

De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII^e-XI^e siècles), Collection "Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages", Turnhout, Brepols, 2003.

DÍEZ GARRETAS Ma. Jesús, José Manuel FRADEJAS RUEDA, Isabel ACERO DURÁNTEZ y Deborah DIETRICK SMITHBAUER

Los manuscritos de la versión castellana del De regimine principum de Gil de Roma, Tordesillas, Universidad de Valladolid, 2003.

DURÁN GUDIOL, Antonio

Colección diplomática de la catedral de Huesca, Zaragoza, Escuela de Estudios Medievales, Instituto de Estudios Pirenaicos, 1965, 2 vols.

FERNÁNDEZ CONDE Francisco Javier

"Albigenses en Castilla y León a comienzos del siglo XIII", en *León medieval*, León, Universidad de León, Colegio Universitario de León, 1978, pp. 95-114.

Fori antiqui Valentiae

Fori antiqui Valentiae, Manuel Dualde Serrano (ed.), Madrid, Valencia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950-1967.

Fuero Juzgo

Fuero Juzgo en latín y castellano, Madrid, RAH, 1815.

GARCÍA GOLDARAZ, Carlos

El códice lucense de la colección canónica hispana, Roma, CSIC, 1954, 3 vols.

GARCIA LARRAGUETA, Santos Agustín

Catálogo de los pergaminos de la catedral de Oviedo, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1957.

GARCÍA ORO, José

La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio

“La canonística ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano”, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1967, pp. 397-417.

“Sacerdocio, imperio y reinos”, en *Iglesia, Sociedad y Derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2000, pp. 59-97.

“El aporte de la canonística a la teoría política medieval. Del caso portugués al castellano”, en RUCQUOI (ed.), 1987, pp. 49-65.

GARCÍA-GALLO, Alfonso

“El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, xx (1950), pp. 275-633.

“El Fuero de León. Su historia, textos y redacciones”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, xxxix (1969), pp. 5-171.

GAUDEMET, Jean

“Code Théodosien et Bréviaire d’Alaric”, en *Études de Droit romain*, Nápoles, 1979, t. 1, pp. 331-376.

GONZÁLEZ, Julio

Reinado y diplomas de Fernando III, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980.

GONZÁLVEZ, Ramón

“The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080”, en REILLY (ed.), 1985, pp. 157-185.

GOURON, André y Albert RIGAUDIÈRE (eds.)

Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l’État, Montpellier, Publications de la Société d’histoire du droit écrit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 1988.

GUGLIELMI, Nilda y Adeline, RUCQUOI (eds.)

Le discours politique au Moyen Age, Buenos Aires, 1995, pp. 233-255.

GUIANCE, Ariel

“A *pietas* e a realeza: modelos de poder na monarquia castelhana

medieval”, *Signum. Revista da ABREM, Associação brasileira de Estudos Medievais*, 3 (2001), pp. 61-73.

Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

HENRIET, Patrick (ed.)

À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX^e-XIII^e siècle), Anexo 15 de los *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, Lyon, ENS Éditions, Casa de Velázquez, 2003, pp. 81-127.

“L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IX^e-XIII^e siècle)”, en HENRIET, 2003, pp. 81-127.

HILLGARTH, Jocelyn N.

The Mirror of Spain, 1500-1700. The Formation of a Myth, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000.

Historia Compostellana

Historia Compostellana, Emma Falque Fey (ed.), Corpus Christianorum, Continuatio Medievals, Turnhout, Brepols, 1988.

IUNG, Nicolas

Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle: Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII, Paris, Vrin, 1931.

JOSSERAND, Philippe

“Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XII^e siècle. Éléments pour une réflexion”, en *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècles). Formes et conséquences*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 75-85.

KRIEGEL, Maurice

Les juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne, Paris, Hachette, 1979.

KRYNEN Jacques y Albert RIGAUDIÈRE

Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI^e-XV^e siècles), Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 1992.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel

La Hacienda real de Castilla en el siglo XV, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1973.

LAGARDÈRE, Vincent

Les almoravides. Le Djihâd andalou (1106-1143), París, L'Harmattan, 1998.

Las Siete Partidas

Las Siete Partidas glosadas por el Licenciado Gregorio López, Salamanca, 1555.

Le Code Théodosien

Le Code Théodosien, Livre XVI, et sa réception au Moyen Âge, Élisabeth Magnou-Nortier (ed.), París, Cerf, 2002.

Leyes Nuevas

Leyes Nuevas, Sevilla, Universidad de Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1969.

LINEHAN, Peter

“Royal influence and papal authority in the Diocese of Osma: A note on ‘*Quia requisistis*’ (JL 13728)”, en *BullMedCanonLaw*, 20 (1990), pp. 31-41.

La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975.

MACDONALD, Robert A.

“El *Espéculo* atribuido a Alfonso X, su edición y problemas que plantea”, en *España y Europa, un pasado jurídico común*, Murcia, Editum, 1986, pp. 611-653.

MANSI, Gian Domenico

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florencia, 1763, t. IX.

MANSILLA REOYO, Demetrio

Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey san Fernando, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1945, pp. 148-149.

MANSILLA, Demetrio (ed.)

La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216), Roma, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955.

MANUEL, Don Juan

El libro de los estados, Madrid, Castalia, 1991.

MARCA, Petrus de

Marca Hispanica sive Limes hispanicus, París, Muguet, 1688.

MARTÍ BONET, José

Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente, Madrid, CSIC, 1976.

MARTIN, Céline

La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

MARTÍNEZ CASADO, Ángel

“Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy”, *Archivos Leoneses*, 74 (1983), pp. 263-311.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo

“La tradición manuscrita del Fuero de León y del concilio de Coyanza”, en *El reino de León en la alta Edad Media II, Ordenamientos jurídicos del reino*, León, 1992, pp. 115-183.

MARTÍNEZ-GROS, Gabriel

“Classification des nations et classification des sciences. Trois exemples andalous du v^e/ xi^e siècle”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), pp. 83-114.

“La première histoire andalouse des sciences”, en *Tolède, XII^e-XIII^e siècles. Musulmans, juifs: le savoir et la tolérance*, París, Autrement, 1991, pp. 200-217.

MAYALI, Laurent

“De la *juris auctoritas* à la *legis potestas* aux origines de l'État de droit dans la science juridique médiévale”, en KRYNEN y RIGAUDIÈRE (eds.), 1992, pp. 129-149.

MIGNE, Jacques-Paul

Patrologia latina, París, Garnier Frères, 1841-1869.

Monumenta Germaniae Historica

Monumenta Germaniae Historica, Hanover, Georg Heinrich Pertz (ed.), 1826-1874.

NIETO SORIA, José Manuel

Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480), Madrid, Editorial Complutense, 1993.

PAIS, Álvaro

Estado e pranto da Igreja (Status et planctus Ecclesiae), Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988-1997, 7 vols.

Colirio da Fé contra as heresias, Lisboa, Faculdade de Letras, 1954-1956, 2 vols.

Espeelho dos reis, Lisboa, Miguel Pinto de Meneses (ed.), 1955-1963, 2 vols.

PÉREZ, Martín

Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española, Madrid, BAC, 2002, pp. 337-338.

PORRAS ARBOLEDAS, Pedro Andrés, Eloísa RAMÍREZ VAQUERO y Flocel

SABATÉ CURULL

La época medieval: administración y gobierno, Historia de España VIII, Madrid, Istmo, 2003.

Portugalliae Monumenta Historica

Portugalliae Monumenta Historica, Leges et consuetudines, Lisboa, 1856, t. 1.

POST, Gaines

Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322, Princeton, Princeton University Press, 1964.

RATCLIFFE, Marjorie

“Judíos y musulmanes en las Siete Partidas de Alfonso X”, en *Alfonso X el Sabio, Vida, obra y época*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1989, pp. 237-249, t. I.

REILLY, Bernard F. (ed.)

Santiago, Saint Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080, Nueva York, Fordham University Press, 1985.

REYNOLDS, Roger E.

“The Ordination Rite in Medieval Spain: Hispanic, Roman and Hybrid”, en REILLY (ed.), 1985, pp. 131-155.

RIVERA RECIO, Juan Francisco

El adopcianismo en España (s. VIII). Historia y doctrina, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1950.

RODRÍGUEZ DE LAMA, Ildefonso

La documentación pontificia de Alejandro IV (1254-1261), Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1976.

RUBIO SEMPER, Agustín

“Disposiciones sobre clérigos dadas por Alfonso X”, en *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1989, pp. 191-197.

RUCQUOI, Adeline (ed.)

Genèse médiévale de l'état moderne: La Castille et la Navarre (1250-1370), Salamanca, Ámbito, 1987.

“Démocratie ou monarchie. Le discours politique dans l'université castillane au xv^e siècle”, en GUGLIELMI y RUCQUOI (eds.), Buenos Aires, 1995, pp. 233-255.

“Maintien et création du droit dans l'Espagne chrétienne (950-1050)”, en DESWARTE y SÉNAC, 2005, pp. 123-140.

“Réflexions sur le droit et la justice en Castille entre 1250 et 1350”, en *Droit et justice dans l'Europe méditerranéenne au Moyen Âge*, CNRS-CONICET, 2006 [en prensa].

RUIZ ASENCIO, José Manuel

Colección documental del archivo de la catedral de León, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano en León, 1987.

SÁNCHEZ CASABÓN, Ana Isabel

Alfonso II Rey de Aragón, Conde de Barcelona y Marqués de Provenza. Documentos (1162-1196), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO, Rodrigo

Clipeus monarchiae Ecclesiae, Ms. Vat. Lat. 4881, f. 49-96.

De monarchia orbis et de differentia cuiusvis humani principatus tam imperialis quam regalis (1467), Roma, 1521.

SOTO RÁBANOS, José María

“Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII”, *Studi Gregoriani*, XIV (*La riforma gregoriana e l'Europa*), Roma, LAS, 1992, pp. 161-174.

SOUSA COSTA, António Domingues de

Estudos sobre Álvaro Pais, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966.

SOUZA, Manuel de

La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2004.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis

Judíos españoles en la Edad Media, Madrid, Rialp, 1980.

SUÁREZ RERNÁNDEZ, Luis

Política Internacional de Isabel la Católica. Estudios y documentos, Valladolid, 1965, t. I.

The Catholic Encyclopedia

The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church, Robert Appleton Co., 1918.

THOMAS, Yan

“La valeur des choses. Le droit romain hors la religion”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6 (2002), pp. 1431-1462.

TORQUEMADA Juan de

Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum romanorum,
Ms. Vat. Lat. 974, f. 65ra-67vb.

TUDENSIS, Lucae

De altera vita fideique controversiis adversus Albigenium errores,
Ingolstadt, Juan de Mariana (ed.), 1612.

TULIANI, Maurizio

“La idea de reconquista en un manuscrito de la *Crónica General* de Alfonso X el Sabio”, en *Studia Historica. Historia Medieval*, 12 (1994), pp. 3-23.

URVOY, Dominique

Le monde des oulémas andalous (XIe-XIIIe s.), Genève, Droz, 1978.

Pensers d'Al-Andalus: la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires Berberes: fin XI siècle-début XIII siècle, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.

VELOSO, Maria Teresa Nobre

D. Afonso II. Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado, Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 2000.

VIDAL, Henri

“Le pape législateur de Grégoire VII à Grégoire IX”, en GOURON y RIGAUDIÈRE (eds.), 1988, pp. 261-275.

WATT, John. A.

The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists, Nueva York, Fordham University Press, 1965.

WILKS, Michael

“*Legislator divinus-humanus: The Medieval Pope as Sovereign*”, en *Papauté, monachisme et théories politiques. 1. Le pouvoir et l'institution ecclésiastique*, Lyon, CIHAM, Presses Universitaires, 1994, pp. 181-195.

PODER DE DIOS Y PODER DE LA IGLESIA
EN LAS REPRESENTACIONES MEDIEVALES
(SIGLOS XIII-XV)

JÉRÔME BASCHET
École des Hautes Etudes en Sciences Sociales
Universidad Autónoma de Chiapas

La Iglesia puede considerarse como la institución dominante en el Occidente medieval, no solamente porque existe una clara jerarquía que ubica a los clérigos por encima de los seculares sino también porque la institución eclesiástica asume un papel rector en casi todos los aspectos de la vida social, de su organización y su reproducción. Si bien los siglos medievales se caracterizan —a contracorriente de las ideas más convencionales— por una poderosa dinámica de transformación, que incluye entre otras cosas las metamorfosis de la propia institución eclesial así como el fortalecimiento de los poderes monárquicos (y seculares en general), la afirmación sigue siendo válida a lo largo de toda la época medieval. Incluso parece serlo durante esta prolongación de la Edad Media occidental que son la Nueva España y las demás colonias de la corona española, tal y como lo subrayó con particular énfasis Felipe Castro, quien identificó a la Iglesia como “el verdadero pilar del régimen colonial”.¹ Hablar de *la* Iglesia no supone de ninguna manera que se trate de una entidad homogénea dotada de una voluntad unificada. Al contrario, es innegable que la Iglesia medieval fue atravesada por considerables diferencias de estatutos y prácticas encontradas, por poderosos conflictos de intereses y por divergencias de posturas a menudo muy violentas.² Sin embargo, tuvo como institución una fuerte unidad, por lo menos desde su refundación bajo la autoridad centralizadora del obispo de Roma

¹ CASTRO GUTIÉRREZ, *Nueva Ley y nuevo rey*.

² Para una presentación más completa de la Iglesia y su papel en la sociedad medieval, véase BASCHET, *No tan breve relación*; véase también la versión francesa BASCHET, *La civilisation médiévale*.

a partir de los siglos XI y XII. De hecho, la fuerza de la Iglesia romana es una de las razones por las cuales es preciso considerar al Occidente medieval en su globalidad como *una* civilización, sin negar por eso las especificidades de los diferentes reinos o regiones que lo conforman.³

Incluir a Dios en un volumen dedicado a “las representaciones del poder” fue una sugerencia acertada. De hecho, al *Deus omnipotens* del cristianismo medieval se le atribuye un poder absoluto y se lo considera la fuente de todos los demás poderes existentes en el universo. Sin embargo, por la premisa ya planteada, quisiera centrarme en la *relación* entre el poder de Dios y el poder de la Iglesia. Se trata más bien de un nudo de relaciones –de procedencia, correspondencia y representación cuya complejidad trataré de esbozar. Por otra parte, es importante aclarar que diversas limitaciones impiden analizar conjuntamente otras relaciones como hubiera sido preferible, en particular la que une el poder divino con los poderes seculares (sobre todo imperial y real) así como la tensión que resulta de la confrontación entre esta relación y la anterior (el conflicto entre *sacerdotium* de un lado, *imperium* y *regnum* del otro).

Considero aquí un tipo particular de representaciones: las imágenes. Más bien dicho, trataré de analizar un problema de *representación* (del poder divino por el poder eclesial), utilizando documentos que, por su propia naturaleza, son a su vez representaciones. Podría subrayar una vez más que las imágenes medievales no son solamente representaciones sino también, de alguna manera, *presencia* (o presentificación) de Dios (o de los santos). En esto radica el “poder de las imágenes” –para retomar la expresión de D. Freedberg–, cuya eventual eficacia milagrosa es tan sólo la forma más radical. Sin embargo, más que a las dialécticas de una ausencia hecha presencia y del invisible vuelto visible, podría resultar útil referirse –en este caso– a la lógica *figural* que E. Auerbach identificó como uno de los rasgos más peculiares de las estructuras del pensamiento medieval.⁴ Según éste, las realidades terrestres no son más que una sombras, unas *figuras* imperfectas de las auténticas verdades que únicamente existen en el más allá y en el ojo de Dios (y eso es la razón por la cual, cuando quiere describir la condición humana,

³ Por lo tanto, no es del todo ilegítimo presentar en este trabajo algunas obras producidas fuera del mundo hispánico, aunque reconozco que, al privilegiar una visión macrohistórica a escala del Occidente, me toca cargar con la culpa de no poder tomar en cuenta importantes diferencias y particularidades.

⁴ AUERBACH, *Studi su Dante*; AUERBACH, *Figura*.

Dante tiene que visitar los lugares del más allá, en donde sus verdades se deshacen de las engañosas apariencias características del mundo de los vivos). En este sentido, habría que considerar a los clérigos —es decir a los hombres reales que asumen aquí abajo el oficio y el poder que les corresponden— como las *figuras*, las sombras imperfectas de Dios, en quien se concentra el único verdadero poder. Al revés de nuestra concepción moderna plasmada por un platonismo que asimila imagen, ficción e ilusión, ¿no será entonces una imagen del poder divino más verdadera que la *potestas* en acto del clero?

Para analizar esto, quisiera presentar una concatenación de varios temas figurativos, con la intención de tomar en cuenta diferentes aspectos del problema, y en particular la doble referencia del poder eclesial, masculino por un lado y femenino por el otro. El inconveniente de este recorrido —extensivo más que intensivo— es que no podré detenerme lo suficiente en cada tema, ni considerar sus evoluciones y variaciones con la atención necesaria (pues las imágenes medievales de ninguna manera se caracterizan por tipos iconográficos fijos, sino más bien por una inventiva permanente y una considerable diversificación).⁵

El clero como representación de Dios

Siendo absoluto, el poder divino no necesita manifestarse en un acto particular para ser (absoluto) y así parecen evidenciarlo las teofanías intemporales y hieráticas de la *Maiestas Domini*. Sin embargo, se manifiesta con especial claridad en su poder de Creación del universo (el acto de *creatio* es una prerrogativa divina, definida por los teólogos como la capacidad de hacer a partir de la nada, *ex nihilo*, mientras el hacer humano sólo puede consistir en *fabricatio* —hacer a partir de una materia preexistente y exterior— y *generatio*— hacer a partir de su propia sustancia).⁶ Se manifiesta también en sus intervenciones permanentes en la historia humana mediante la infusión de la gracia y la inspiración que guía a los seres elegidos, a través de los milagros que concede y más aún en su poder de juzgar, es decir de evidenciar el bien y el mal, de distribuir recompensas y castigos. Los juicios de Dios se realizan en el presente de

⁵ BASCHET, “Inventiva y serialidad”.

⁶ Este punto se analiza en BASCHET, “Eve n’est jamais née”.

la sociedad cristiana: aquí abajo, las ordalías constituyen una práctica judicial frecuente hasta el siglo XIII y se llaman precisamente *iudicia Dei*, mientras en el más allá, un *iudicium* espera a las almas después de la muerte. Pero el poder divino de juzgar se ubica superlativamente en el horizonte del Juicio Final anunciado por la Escritura (Mt. 25, Ap. 20). Dicho acto de amplitud cósmica es como la síntesis, la recapitulación de todos los juicios divinos emitidos a lo largo de la historia, tanto en el mundo de los vivos como en el más allá de las almas separadas.

Es imposible recordar aquí las concepciones doctrinales del Juicio final y la evolución de sus representaciones. Sin embargo, puede resultar útil mencionar que el papel de Cristo como *Iudex* viene analizado explícitamente por los teólogos medievales como *potestas iudiciaria*, es decir conforme a una de las categorías fundamentales del poder medieval, que también define el de los clérigos y de los gobernantes seculares.⁷ Por otra parte, a diferencia de casi todas las manifestaciones del poder de Dios que involucran conjuntamente a las tres personas de la Trinidad, la *potestas iudiciaria* recae específicamente en el Hijo, pues en palabras del Evangelio de Juan, el Padre “le ha dado el poder de ejercer el juicio” (Jn. 5, 26-27). Tanto la doctrina como las representaciones visuales identifican con claridad el juez del último día con la segunda persona de la Trinidad. En la iconografía, el Juicio final es un tema de aparición relativamente tardía. Los primeros ejemplos conocidos no anteceden a los años 800 y los siglos IX a XI son una época de lenta génesis del tema, todavía poco frecuente. El auge figurativo del Juicio final inicia a principios del siglo XII y se manifiesta sobre todo durante los tres últimos siglos de la Edad Media. Es el arte gótico el que hace del Juicio final un tema central, en particular en casi todas las portadas de las catedrales que se erigen en ese tiempo. Sin postular ni un paralelismo absoluto ni una causalidad directa, podemos observar similitudes entre esta cronología y la del fortalecimiento de la institución eclesial.

La imagen del Juicio Final puede considerarse una representación privilegiada del poder absoluto de Dios. Por lo tanto, funciona como una referencia importante para el ejercicio del poder terrestre y en especial del poder de juzgar. Es sabido que la justicia episcopal solía rendir-

⁷ Por ejemplo en el tratado *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio* de Ricardo de San-Victor (ca. 1150). Para todo lo relativo a las concepciones del juicio final, remito a BASCHET, *Les justices de l'au-delà*; BASCHET, “Jugement de l'âme”.

se frente a la puerta de la catedral, ahí donde las esculturas daban una forma visible, ya presente, al Juicio futuro de Dios.⁸ Lo mismo podía ocurrir en el caso del papa, pues Matteo Giovannetti pintó, en 1352, un Juicio final en la pared de la Sala de la Gran Audiencia del palacio de los papas en Aviñón, es decir en el lugar donde se reunía el tribunal de la Rota. Si bien no corresponde a las instituciones analizadas aquí, es preciso recordar que este fenómeno fue también muy frecuente en las salas de los edificios municipales, a partir del siglo XIV y sobre todo entre los siglos XV y XVIII, para los cuales se conocen más de 120 ejemplos en Italia, Francia, Flandes y también en la península ibérica (por ejemplo en Valencia, con un mural del Juicio final realizado en la Sala del Consejo del Ayuntamiento en 1392).⁹

Resulta indispensable considerar a la imagen en relación con el lugar para el cual fue creada y con la situación práctica suscitada en dicho sitio y en la cual llega a asumir la plenitud de su significado (en este caso, se trata de la impartición de la justicia, mientras que la gran mayoría de las imágenes medievales se hacen eco de una situación ritual, litúrgica o paralitúrgica). El dispositivo producido por esta situación práctica consiste en una superposición entre el obispo o el papa impartiendo la justicia y el Cristo-Juez representado (es decir doblemente representado, tanto por la imagen como por el clérigo realmente presente). Una obra poco común puede ayudarnos a analizar este dispositivo (aunque se trate no del dispositivo mismo sino de su *representación*). En el registro superior de la miniatura, atribuida a Nicolò da Boloña, aparece el Juicio final con el Cristo Juez asistido por la Virgen y los apóstoles, la resurrección general de los muertos y la montaña con los castigos infernales (fig. 1).¹⁰ Abajo, en medio de los cardenales, el papa juzga a un obispo herético y a dos seglares; a la derecha, los tres condenados son encarcelados, mientras que un personaje —¿el obispo?— se encuentra en medio

⁸ Por ejemplo, en San Lázaro de Autun, uno de los más famosos Juicios finales románicos, realizado en Borgoña, ca. 1130, véase BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, p. 143.

⁹ Véase JACOB, *Images de la Justice*. En esta obra se comentan también obras del siglo XV que sobreponen el Cristo del Juicio final al juez urbano, utilizando un esquema muy parecido al que analizaremos enseguida. Para los casos aragoneses, véase RODRÍGUEZ BARRAL, *La imagen de la justicia divina*, pp. 303-304.

¹⁰ Berlin, Kupferstichkab. 4215 (proviene posiblemente de un manuscrito del *Decreto* de Graciano, pero se encuentra ahora aislada, la datación es de finales del siglo XIV); BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, pp. 527-529.



Fig. 1: El Juicio final y la justicia del papa (miniatura de Nicoló da Boloña, Berlín, Kupferstichkab. 4215).

de las llamas con su sentencia colgada en el pecho y una mitra de papel con la "A" de *archihaereticus*, conforme a la usanza del tiempo.

El miniaturista procuró no establecer una superposición exacta entre el trono de Cristo y la cátedra pontifical –por cierto, más adornada– ni tampoco un paralelismo muy marcado entre los gestos de los dos jueces, algo que hubiera sido fácil realizar. También podríamos argumentar que la representación parece organizada desde el punto de vista de la justicia terrestre (por su escala de representación ligeramente superior y por la transformación del esquema del Juicio final que, aquí, tiene que adecuarse a la imagen del juicio terrestre). Sin embargo, lo más impresionante es el paralelismo que la miniatura establece entre las dos justicias, la del papa y la de Cristo, no solamente en el eco entre un juez y el otro, sino también en la superposición, aún más exacta, de los castigos. Esta obra, como de manera más general las concepciones medievales del Juicio final y del infierno, invitan a analizar una relación circular, o de doble sentido, entre la justicia terrestre y la justicia del más allá.¹¹ Si bien esta doble relación permite, por ejemplo, aprovechar el espectáculo de los castigos de la justicia terrestre para dar fuerza a los suplicios infernales, es pertinente insistir aquí en la *conformidad* del juicio pontifical con el juicio divino. La evidencia visual de esta conformidad es la manifestación del ejercicio legítimo de la justicia en la tierra, pues se adecua al modelo divino del cual es figura. Esta observación bien podría extenderse al dispositivo práctico que superpone la imagen del Juicio final con el lugar en donde el juez de carne y hueso cumple con su oficio. Podríamos entonces definirlo como un dispositivo de *legitimación condicional*, pues también obliga al juez a actuar bajo la mirada de Dios, le recuerda que tiene que respetar los mandamientos divinos y manifestar esta regla fundamental del poder en la Edad Media según la cual no hay autoridad legítima en la tierra si no manda obedeciendo a una autoridad superior. La conformidad con el referente divino es una legitimación por medio de una subordinación. Nada sorprendente, pues; la lógica figural consiste en establecer una *equivalencia desigual* entre lo terrestre y el más allá.

A costa de remontar un poco en el tiempo y hacia el norte, encontramos una imagen todavía más fuerte que no se refiere al clero solamente en su función judicial sino en su oficio propiamente sacerdotal. Se trata de un vitral del deambulatorio de la catedral de Bourges, realizado

¹¹ BASCHET, *Les justices de l'au-delà*.

entre 1200 y 1215, que presenta una versión del Juicio final bastante convencional para el siglo XIII (con la reserva de algunos detalles, que es inútil comentar aquí; fig. 2). Sin embargo, la parte inferior del vitral no se ubica en el futuro escatológico, sino en el presente de la sociedad cristiana (fig. 3). En las zonas laterales observamos los destinos de las almas después de la muerte: un ángel lleva al cielo el alma de un buen cristiano, mientras la de un avaro se encuentra en el infierno. En la parte central, una representación doble del oficio sacerdotal se halla distribuida de cada lado del altar que ocupa el eje mediano del vitral: a la izquierda, un seglar, presentado por un ángel, ora delante de un sacerdote que lo bendice (no queda claro si se trata de la comunión, pero es evidente que significa la integración del fiel –recibido en el lugar más sagrado de la iglesia– a la comunidad eclesial); a la derecha, el avaro, ya cogido por el diablo, es rechazado por el clérigo, hecho puesto de manifiesto por los rayos que salen de su mano. Podrían significar la excomunión (en oposición a la posible escena de comunión) o una forma ritualizada de maldición (en contraste con la bendición del seglar obediente). De todas formas, la oposición acogida/rechazo no podría ser más insistente. Además, la fuerte continuidad entre las escenas terrestres relacionadas con el altar y las escenas laterales que se abren hacia el más allá produce un mensaje no menos impactante: las puertas del cielo se abren para quienes son acogidos por el clero (en el lugar de los sacramentos); mientras el infierno espera a quienes son excluidos de los sacramentos por aquél. Esta fuerte continuidad entre el aquí abajo y el más allá nos da una medida del poder que reivindica la institución eclesial.

Hay todavía más, pues el eje vertical del vitral articula el Juicio futuro y el presente eclesial. Mediante su superposición, quedan asociados el Cristo juez, la balanza del arcángel Miguel y el altar de la celebración eucarística. El altar, en donde se acoge al justo y se rechaza al pecador prefigura la balanza que dividirá a los elegidos y los condenados en el último día. Una equivalencia se establece entre la actuación presente del clero y el Cristo que regresa al final de los tiempos para juzgar a la humanidad. Más precisamente, el cáliz, símbolo visual de la presencia real del cuerpo de Cristo en la misa (conforme a la doctrina asumida por la Iglesia a partir del siglo XI),¹² corresponde a la figura del Juez

¹² Sobre las transformaciones de la doctrina eucarística en la Edad Media, véase LUBAC, *Corpus Mysticum*; RUBIN, *Corpus Christi*.



Fig. 2: El Juicio final (vitral del deambulatorio de la catedral de Bourges).



Fig. 3: El juicio presente del justo y el pecador, en la tierra y en el más allá (detalle del vitral del Juicio final, deambulatorio de la catedral de Bourges).

divino, mientras las dos imágenes del sacerdote desdoblan en el presente de los vivos la *potestas iudiciaria* de Cristo, es decir su poder de salvar y condenar, de premiar y castigar. Esta correspondencia entre el oficio sacerdotal y el poder del Cristo Juez pone de relieve un aspecto a menudo olvidado: la mediación clerical tiene dos caras; excluye tanto como agrega. Más bien dicho, la capacidad agregativa gracias a la cual los sacramentos aseguran la cohesión de la Iglesia supone una capacidad no menos poderosa de exclusión. La relación establecida visualmente entre la eucaristía y el Juicio final no debe de sorprendernos en el contexto de la época considerada. Muchos comentarios teológicos hacen de la misa, y sobre todo de la comunión, una anticipación de la comparecencia ante el Cristo Juez.¹³ Explican que el sacramento opera un especie de juicio al identificar a los inocentes y los culpables, pues si bien salva a quienes se purificaron mediante la confesión, constituye un peligroso sacrilegio para quienes comulgan en situación de pecado mortal. Finalmente, el clero, que detenta el monopolio de los sacramentos indispensables para conseguir la salvación, aparece aquí y ahora como el operador de la justicia divina. Su poder sacramental —un poder a la vez *de vida y de muerte*—¹⁴ es la manifestación anticipada del poder supremo de Dios Juez. Por cierto, no es sino la *figura* imperfecta del único verdadero poder que todavía no se ha manifestado en toda su plenitud; pero no por eso deja de aparecer exorbitante.

Esta obra, realizada durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216) y quizás durante el concilio de Letrán IV (1215-1216) (que constituyen un momento culminante en el proceso de afirmación de la Iglesia romana), propone una representación particularmente impresionante del poder sacerdotal. Sin embargo, es posible encontrar composiciones comparables en otras regiones y en otros momentos, en particular en la pintura aragonesa del siglo xv. Para la segunda mitad de ese siglo, se conservan no menos de treinta de los llamados “retablos de ánimas”, entre los cuales sólo menciono una obra del Maestro de Artes conservada en el Museo de Arte de São Paulo (fig. 4).¹⁵ En todos estos retablos van asociados el Juicio final (o por lo menos el Cristo Juez tronando

¹³ Véanse los comentarios de WIRTH, *L'image*, pp. 205, 257.

¹⁴ AUGÉ, *Pouvoirs de vie*.

¹⁵ Sobre las representaciones del más allá en los retablos aragoneses, y en particular en el ejemplo aquí mencionado, véase RODRÍGUEZ BARRAL, *La imagen de la justicia divina*, p. 430, fig. 247.



Fig. 4: El Juicio final, el purgatorio y la Misa de san Gregorio (retablo del Maestro de Artes, Museo de Arte de de São Paulo).

en medio de los santos, en la ciudad celeste), los lugares del más allá (incluso el purgatorio) y la Misa de San Gregorio (un tema iconográfico que conoce un gran éxito a partir del siglo xv —y hasta en las obras de plumaria de Nueva España— y que representa al Cristo de la Pasión que aparece en el altar y llena el cáliz con su sangre).¹⁶ Aunque se refiera al papa de los años 600, esta escena asume un valor ejemplar que permite simbolizar la mediación ejercida permanentemente por el clero. Puede considerarse una imagen presente de la Iglesia, en la cual se evidencian la reiteración de la presencia real de Cristo en la misa, así como la eficacia de los sufragios eucarísticos para liberar a las ánimas del purgatorio. No puedo analizar aquí los problemas de temporalidad, ni tampoco la articulación entre Juicio final y juicios de las almas que plantea la obra del Maestro de Artes. Bastará con indicar que la obra reproduce una superposición entre el Cristo Juez y el sacerdote frente al altar, comparable a lo que observamos en el vitral de Bourges, dos siglos y medio antes. Se repite la misma correspondencia entre el Juez supremo y las especies eucarísticas, en las cuales se da la presencia del cuerpo de Cristo (una presencia real pero invisible que la visión milagrosa vuelve visible). Si bien la figuración del papa no se refiere tan claramente al poder de excluir como en Bourges, evidencia su participación en la salvación de las almas que salen del purgatorio gracias a la celebración de la misa y son acogidas por san Pedro en el reino celestial. Sigue vigente la relación figurativa entre la *potestas iudiciaria* del Cristo Juez y el poder sacramental del clero.

En la obra del Maestro de Artes, la tiara del papa Gregorio aparecía en el altar. Para terminar esta primera parte, quisiera considerar las imágenes que nos permiten verla puesta sobre la cabeza de Dios. Según el detallado estudio de F. Boespflug, la representación de Dios —el Hijo o, más a menudo, el Padre— con la tiara pontifical aparece en las últimas décadas del siglo xiv y se vuelve frecuente a partir del siglo xv, sin llegar nunca a constituir una norma iconográfica.¹⁷ Casi siempre se trata de la tiara de tres coronas, cuyo uso fue introducido por Bonifacio VIII alrededor del año 1300 y cuya significación sigue siendo objeto

¹⁶ Sobre la Misa de San Gregorio, véanse entre otros los trabajos de BELTING, *L'image et son public*; CAMILLE, "The Gregorian Definition".

¹⁷ BOESPFLUG, "Dieu en pape".

de discusión.¹⁸ La vemos aquí en una representación de la Trinidad que es uno de los tantos relieves de alabastro producidos en Inglaterra en el siglo xv y ampliamente difundidos en particular en la península ibérica (ejemplar conservado en el Museo de la catedral de Ávila; fig. 5). Esta “papalización de Dios” –para retomar la expresión de F. Boespflug– bien puede interpretarse como una exaltación del poder pontifical, mediante la apoteosis de uno de sus principales símbolos (aunque no sea indiferente indicar que la aparición de esta iconografía coincide, de manera un tanto extraña, con el período traumático del Gran Cisma de Occidente). También puede verse como la manifestación de un aspecto esencial de la eclesiología medieval: la correspondencia y, en algunas ocasiones, la fusión de la liturgia terrestre con la liturgia celeste (así, las fórmulas litúrgicas de la misa indican que las ofrendas presentadas en el altar terrestre son llevadas hasta el altar celeste, en presencia de Dios y de los ángeles). Por eso, el arzobispo Antonino de Florencia, a mediados del siglo xv, no duda en calificar a Dios Padre como el máximo sacerdote (“*summus sacerdos*”).¹⁹ Sin embargo, si bien es inevitable considerar esta iconografía como la proyección en Dios de un símbolo del poder pontifical, es importante subrayar que la lectura medieval procedía muy probablemente al revés. El poder terrestre se concebía como una imitación (*figura*) del poder divino y este tipo de imagen revelaba que la tiara del papa tenía su prototipo en una tiara celeste.²⁰ No es el papa quien presta su emblema a Dios; se trata más bien de un símbolo del poder eterno que migra de Dios a su vicario en la tierra. Por eso, al recordar que incluso el poder pontifical está sometido al poder divino, la imagen de Dios como papa puede también revertirse en una perspectiva crítica hacia el papa.

¹⁸ La tiara (o *triregnum*) podría significar la reunión en la persona del pontífice de las tres formas de poder en la tierra: *sacerdotium*, *imperium* y *regnum* (y por lo tanto la *plenitudo potestatis*). Pero, por lo menos inicialmente, tenía quizás un valor sobre todo cósmico (por la esfera que trataba de representar). De todas maneras, es preciso insistir en el simbolismo imperial de los *insigna* del papa, que pretende ser –y muy especialmente en el caso de Bonifacio VIII– el verdadero heredero de los emperadores romanos; véase PARAVICINI BAGLIANI, *Le chiavi e la tiara*.

¹⁹ “*Aeternus Pater est summus sacerdos*”, en *Summa theologica*, IV, 15, 5, citado por BOESPFLUG, “Dieu en pape”, p. 190.

²⁰ De igual forma, la tiara con una sola corona, en uso en los siglos XII y XIII, significaba que el poder pontifical se reivindicaba como la figura terrestre de la realeza celeste de Cristo.



Fig. 5: El Trono de Gracia (relieve de alabastro, Museo de la catedral de Ávila).

En pocas palabras, el papa y los clérigos se consideran como los “lugar tenientes” de Dios en la tierra (“*Vice Dei in terris*”, “*vicarius Christi*” en el caso del papa).²¹ Son los *sustitutos* de Dios aquí abajo. Son sus representantes –sus *representaciones*– en medio de los hombres.

El clero como representación de la Iglesia

Sería equivocado limitar las representaciones del poder sacerdotal a sus correspondencias e identificaciones con Dios. Si bien los clérigos son padres de los fieles –lo que acentúa su identificación con Dios, del cual los fieles son también hijos–, conforman colectivamente una institución que se concibe como madre: la *Mater Ecclesia*. Ahora bien, es preciso recordar la multiplicidad de significaciones que agrega la noción de *Ecclesia*. Aparte del edificio dedicado al culto, puede designar a la comunidad de todos los cristianos conforme al sentido inicial de la palabra griega (*eklesia*: asamblea). Sin embargo, a partir de los siglos XI y XII tiende a asumir un significado principalmente institucional –el conjunto de los clérigos–, mientras la comunidad de todos los cristianos se haya designada cada vez más como *christianitas* o *populus christianus*. No obstante esta clara inflexión semántica, siguen siendo constitutivos del concepto mismo de *Ecclesia* los juegos de ambivalencias o ambigüedades entre su significado comunitario y su significado institucional, así como entre su sentido local (monasterio, parroquia o diócesis) y su sentido universal (la Iglesia romana). Es de suma importancia la sinécdoque que permite que la parte (el clero) valga por el todo (la comunidad de todos los fieles) y capte en su provecho los valores relacionados con este último (al mismo tiempo que se establezca una muy rigurosa oposición entre clérigos y seglares).

Si bien a veces pueden ser muy impactantes, las representaciones de la *Mater Ecclesia* no son muy frecuentes y no cuentan entre los temas dominantes de la iconografía medieval, a diferencia de lo que ocurre con la Virgen María. Pero se da una identificación entre la Madre Iglesia y la Virgen María, de tal forma que ésta puede considerarse uno de

²¹ Sobre el papado medieval, véase PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*; PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*.

los símbolos más poderosos y omnipresentes de la Iglesia.²² Se trata de un simbolismo antiguo: ya en el siglo IV, san Ambrosio consideraba el cuerpo virginal de María como una imagen de la Iglesia luchando por defender su pureza en medio de la confusión del siglo. Pero adquiere cada vez más fuerza hasta que, en el siglo XII, los teólogos afirman –en primer lugar, en el contexto de la exégesis del Cantar de los Cantares– la exacta correspondencia entre María y la Iglesia, a tal punto de que todo lo que se dice de una se puede decir también de la otra.²³ A partir de este momento, una imagen de la Virgen es a la vez una imagen de la Iglesia, o más bien dicho constituye una figuración doble de la Virgen-Iglesia.

Así es como tenemos que considerar la coronación de la Virgen-Iglesia, cuya representación aparece a mediados del siglo XII y encuentra una de sus primeras formulaciones en el amplio mosaico absidal de Santa Maria in Trastevere, en Roma, entre 1140 y 1150 (fig. 6).²⁴ Si bien el tema de María como *Regina coeli* se esboza en el siglo VI, conoce luego un eclipse y reaparece en la época carolingia para hacerse omnipresente a partir de los siglos XI y XII, cuando también adquiere una fuerte presencia visual. Al mismo tiempo, la iconografía de la coronación pone en evidencia a la Iglesia como co-partícipe de la realeza de Cristo (en el siglo XI por ejemplo, san Anselmo de Cantorbery invita a tomar en consideración la “dignidad real” de la Iglesia que Cristo eligió en este mundo como su esposa). Se trata también de una reelaboración visual de la exégesis del Cantar de los Cantares (del cual se inspiran las inscripciones presentadas por la pareja real en el mosaico romano), que confiere un simbolismo matrimonial a la coronación. En resumen, la coronación significa la unión matrimonial entre Cristo y su Iglesia: es un símbolo de la unidad de la institución eclesial y una exaltación de la

²² Para todo lo que sigue en relación con la Virgen, véase IOGNA-PRAT, PALAZZO y RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge*; THÉREL, *Le triomphe de la Vierge-Église*.

²³ Por ejemplo, en la *Expositio in Canticum* de Honorius Augustodunensis, citado en THÉREL, *Le triomphe de la Vierge-Église*.

²⁴ En esta obra, relacionada con la reunificación de la Iglesia después del cisma del antipapa Anacleto II, en 1138, la Virgen ya coronada está sentada al lado de Cristo, mientras que en las obras posteriores se insiste en el gesto mismo de la coronación. Existe una abundante bibliografía sobre la obra romana, por lo que remito a la síntesis reciente de WIRTH, *L'image*, pp. 435-441; véase también THÉREL, *Le triomphe de la Vierge-Église*, pp. 73-202.

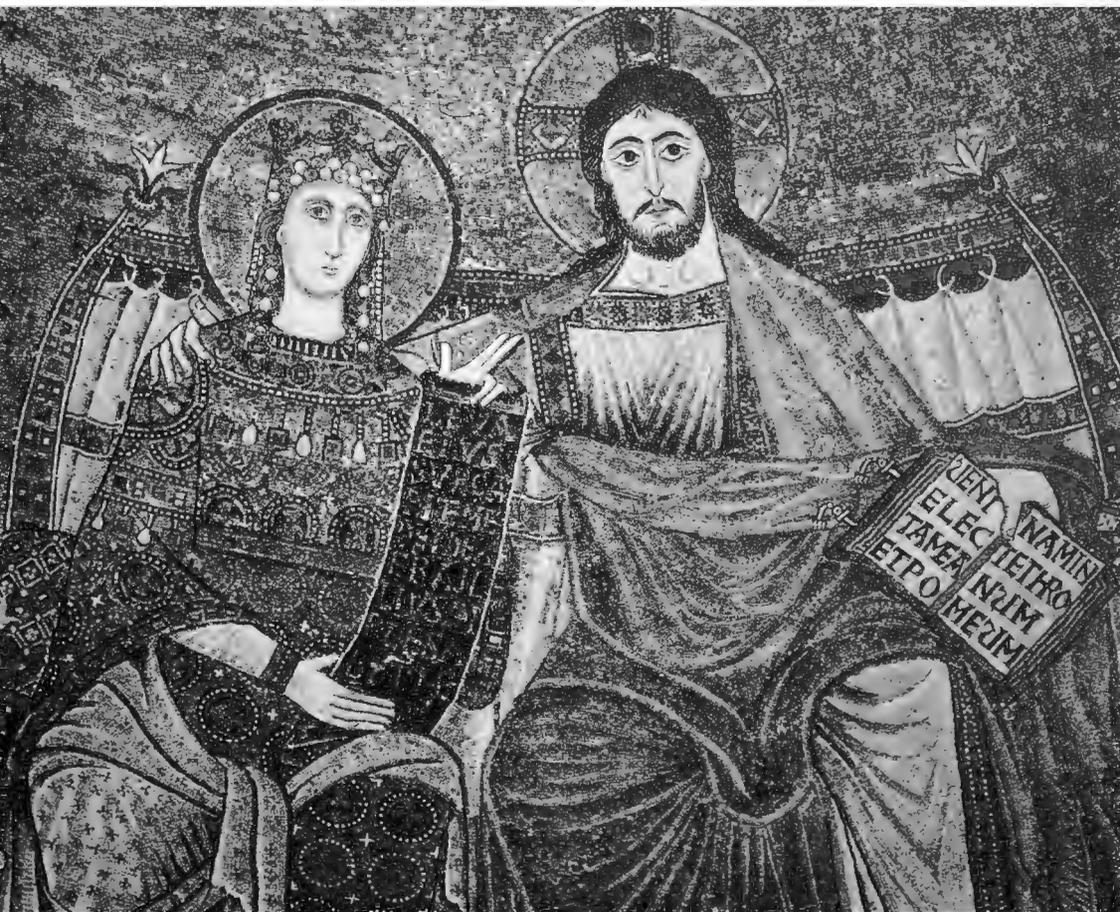


Fig. 6: El Cristo y la Virgen coronada entronados ambos (mosaico del ábside de Santa María in Trastevere, Roma).

misma a través de su unión con Cristo y su participación en la realeza celeste del Hijo. De manera general, el culto mariano que, a partir del siglo XII, se impone como una dimensión masiva del cristianismo occidental constituye una forma de exaltación de la Iglesia y es síntoma del proceso de refundación eclesial y de acentuación del poder sacerdotal.

A partir del siglo XIII la coronación de la Virgen-Iglesia se vuelve uno de los temas iconográficos más frecuentes, a tal punto que le hace competencia al Juicio final en las fachadas de las iglesias. La portada de la colegiata de Toro (Castilla) nos ofrece un ejemplo clásico de la segunda mitad del siglo XIII –aunque muy notable por la excepcional conservación de su policromía (fig. 7).²⁵ Pero resulta significativo que, al disponer de una sola portada, se decidiera desplazar al Juicio final en la arquivolta externa, mientras se dedicaba el tímpano a la coronación de la Virgen. Así es como la representación del poder celeste bajo la figura única de Dios pierde terreno en provecho de la imagen doble de la pareja integrada por Cristo y la Virgen-Iglesia. El referente celeste del poder sacerdotal tiende ahora a expresarse principalmente bajo la forma de la unión de Cristo con su Iglesia.

Esta promoción de la pareja celeste llega a veces a extremos radicales. En el Juicio final que Buonamico Buffalmacco pinta en los murales del Camposanto de Pisa, en los años 1330-1340 (una obra fuertemente innovadora que constituye, entre otros aspectos, un parteaguas en la historia de las representaciones del infierno), el lugar del Juez supremo ya no se halla ocupado solamente por Cristo.²⁶ Ocurre aquí una extraordinaria promoción de María que –sin ningún cuidado por las referencias bíblicas, las concepciones teológicas y la tradición iconográfica del Juicio final– deja su habitual postura de intercesión para ocupar un lugar tan eminente como el de su Hijo, en una mandorla idéntica a la suya (fig. 8). Partícipe de la realeza celeste de Cristo, parece ahora compartir también su *potestas iudiciaria*. A pesar de encontrarse en dos mandorlas distintas, la posición de los dos personajes recuerda fuertemente la disposición de la coronación de la Virgen –la cual lleva aquí una corona real, mientras lo que vemos en la cabeza de Cristo no es,

²⁵ La datación de esta portada sigue siendo discutida (tercer cuarto o finales del siglo XIII); véase YARZA LUACES, “La portada de la colegiata”.

²⁶ Para un análisis completo de la obra de Buffalmacco y su importancia, remito a BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, cap. v.



Fig. 7: La coronación de la Virgen (portada de la colegiata de Toro, Castilla).

en mi opinión, una corona imperial sino una tiara pontifical con una sola corona, como las que se usaban antes de Bonifacio VIII e igual a la que lleva un papa en la escena contigua del Triunfo de la muerte.

Si bien esta obra –de enorme complejidad– constituyó un modelo importante en varios aspectos, la representación de la Virgen como juez resultó una opción tan radical que no tuvo ninguna posteridad.²⁷ Tenemos aquí una de estas “imágenes-límite” que la inventiva del arte medieval autoriza y que, si bien se encuentran al borde de ser insostenibles, nos revelan con particular intensidad tendencias profundas que operan también en iconografías más convencionales (en este caso manifiesta la insistencia en promover la asociación entre Cristo y la Virgen-Iglesia, incluso en contextos en los cuales no es conveniente).²⁸ La propuesta límite de Buffalmacco no puede entenderse sin considerar la situación política de Pisa en estos años. Entre 1328 y 1330, el emperador Luís de Baviera y Nicolás V, el papa (o antipapa) designado por él, instalaron su corte en la ciudad de Pisa y dieron asilo a todos los enemigos del papa residente entonces en Aviñón, beneficiándose de los consejos de pensadores tan importantes como Guillermo de Occam y Marsilio de Pádua. Pero, después de 1330, la derrota de Luis y de Nicolás provocó un cambio decisivo en la tradicional opción gibelina (pro-imperial) de Pisa y llevó a su adhesión a una postura güelfa (pro-papal) compartida por el nuevo dirigente de la comuna, Fazio Della Gherardesca, y promovida con particular energía por el arzobispo Simone Saltarelli, un dominico cercano al papa Juan XXII y que, con toda probabilidad, vigiló la realización de los murales. La doble innovación iconográfica –la tiara en la cabeza de Cristo Juez y la participación de la Virgen-Iglesia a su lado– constituyen una clara y hasta muy audaz proclamación visual del giro pro-pontifical de Pisa. Sin embargo, el mural no puede reducirse a este manifiesto político comunal. En él confluyen también tendencias de larga duración, como el esfuerzo de perfeccionamiento de las técnicas pastorales mediante la predicación y la imagen, por parte de las órdenes mendicantes. Es también una expresión del proceso de afirmación del poder de la Igle-

²⁷ Sólo se puede mencionar una excepción: un retablo de Nicolò di Tomaso claramente copiado del mural de Buffalmacco (Génova, colección Bossi, mitad del siglo XIV; véase BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, p. 314).

²⁸ Sobre la noción de “imagen-límite”, véase BASCHET, “Inventiva y serialidad”.

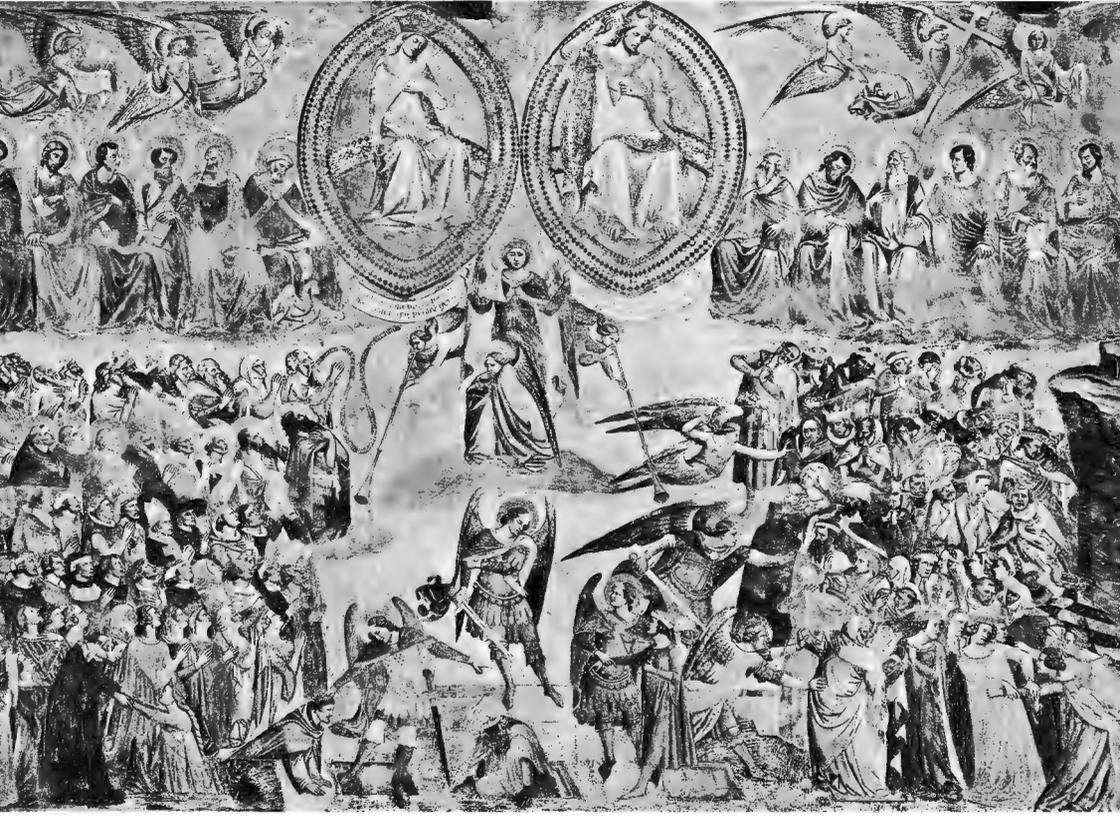


Fig. 8: El Juicio final (mural de Buonamico Buffalmacco, Camposanto de Pisa).

sia, y en particular de su ambición de control sobre las ciudades claramente expresada por el obispo Saltarelli. Aquí, la Iglesia se reivindica como el indispensable cemento tanto de la unidad cívica como de la cristiandad en su conjunto.²⁹

Si bien la asociación de Cristo y de la Virgen no tuvo éxito en el contexto del Juicio final, siguió estando muy presente en la iconografía de la coronación. A principios del siglo xv este tema conoció una importante modificación (que permitirá juntar, para terminar los dos momentos de este trabajo). Se empieza entonces a representar con frecuencia la coronación de María no solamente por su Hijo sino por la Trinidad entera. En algunas versiones, María sigue recibiendo la corona de la mano de Cristo, al lado del cual está sentada (por ejemplo en una miniatura realizada en los años 1440 en Milán; fig. 9).³⁰ Es como si se retomara la forma tradicional del tema, completándola con las dos otras personas de la Trinidad. El cambio es, sin embargo, muy significativo. El gesto del Padre, que pone sus manos en los hombros de Cristo y María hace todavía más fuerte el vínculo matrimonial que une a Dios con su Iglesia. Además, la inclusión de la Virgen y de la Trinidad en la misma mandorla –en el centro de la corte celestial– subraya la integración de la Virgen-Iglesia en el núcleo divino, que parece ahora una cuaternidad más que una Trinidad.³¹ Con algunas precauciones, podríamos considerar que ocurre, a finales de la Edad Media, una “cuasi-divinización” de la Virgen.³²

²⁹ Todo el registro superior del infierno, ubicado a la derecha del Juicio y en el mismo nivel que Cristo y la Virgen se halla dedicado no a los pecados capitales, sino a los castigos de los enemigos de la Iglesia (heréticos, cismáticos, etc.). Existe una relación clara entre esta insólita preocupación, por lo que divide a la Iglesia y la promoción, no menos insólita, de la figura que expresa la unidad de la Iglesia: la Virgen.

³⁰ National Gallery of Art, Washington D.C., B 18-754; NORDENFALK, *Medieval and Renaissance*, n. 19. Esta disposición aparece ya en los primeros años del siglo xv, en particular en el mural de la capilla Bolognini en San Petronio de Boloña, ca. 1410 (una obra cuyo infierno es una cita literal del de Buffalmacco en Pisa); BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, pp. 363-365. Véase VERDIER, “Une iconographie”.

³¹ Ernst Kantorowicz dedicó un artículo famoso a la “Quinidad de Winchester”, véase KANTOROWICZ, “The Quinity”. Sobre la iconografía de la Trinidad, véanse BOESPFLUG y ZALUSKA, “Le dogme trinitaire”; BOESPFLUG, *La Trinité*.

³² Véase, por ejemplo, en las Horas de Juan Sin Miedo (ca. 1407), una “Trinidad” formada por Dios Padre, la Virgen y el Hijo, sentados en un mismo trono y unidos por un vínculo de forma circular. BNP, n. a. lat. 3055, f. 159 v. De manera general, remito a los libros citados en las notas 2 y 22 de este ensayo.



Fig. 19a 1 1

Fig. 9: La coronación de la Virgen con la Trinidad (miniatura realizada en Milán, Washington, National Gallery of Art, B 18-754).

En una segunda versión –por ejemplo en el retablo que Enguerrand Quarton ejecutó en 1453-1454 para la cartuja de Villeneuve-les-Aviñon–, la Trinidad recupera una disposición más habitual, mientras la Virgen aparece en una posición ligeramente inferior, pero ventajosamente central (fig. 10).³³ De esta manera, pueden participar en el acto de coronación tanto el Padre como el Hijo –y también el Espíritu Santo, pues el pico de la paloma toca discretamente la punta superior de la corona. El matrimonio espiritual de la Virgen ya no la une solamente con el Hijo, sino también con el Padre (según una lógica que deriva de la identidad esencial de las personas divinas y que los comentarios teológicos ilustran en abundancia). Según una afirmación constantemente reiterada, sobre todo a partir del siglo XIII, la Virgen –así como la Iglesia– es a la vez madre, hija y esposa de Dios.

En los mismos años encontramos una versión más del mismo esquema en una miniatura inglesa (fig. 11).³⁴ Pero, en lugar de la corona real, la Virgen recibe ahora una tiara pontifical, igual a la del papa representado abajo de ella (mientras Dios Padre lleva una corona real). Finalmente, en algunos relieves ingleses de alabastro –de los que mencionamos al inicio–, la Virgen recibe también la tiara pontifical, al igual que el Padre y el Hijo (fig. 12) e incluso que el Espíritu Santo, siendo en este caso las tres personas casi idénticas (fig. 13).³⁵ La “papalización” de la Trinidad y hasta de la cuaternidad llega así a su punto extremo (en algunas obras creadas en el Norte de Europa ampliamente difundidas).³⁶ La aparente sacerdotalización de María (que muy difícilmente podría

³³ Sobre esta obra, a la vez excepcional por su calidad artística y sintomática de las representaciones de finales de la Edad Media, véanse “*Le couronnement de la Vierge*”, LE PICHON y LE PICHON, *Le mystère*; STERLING, *Enguerrand Quarton*; BOES-PFLUG, *La Trinité*, cap. 5 (en particular por lo que se refiere a la estricta identidad del Padre y el Hijo, y también para obras anteriores con la misma disposición). Me permito remitir también, para una ampliación de las observaciones relativas al parentesco divino, a BASCHET, *Le sein du père*.

³⁴ *Myrroure of the Blessed Lyf of Jesu Christ*, Edinburgh, National Library, Adv. 18.1.7, f. 12 v. (1445-1465); SCOTT, *Later Gothic Manuscripts*, n. 98, il. 381.

³⁵ Se conservan respectivamente en el Museo de Bellas Artes de Tours y en el Museo de Arte Antiguo de Lisboa (en este caso, la parte superior de la tiara del Espíritu se ha perdido). Sobre la producción inglesa de relieves en alabastro, véase CHEETHAM, *English medieval Alabasters*.

³⁶ Tenemos aquí los antecedentes de un fenómeno recurrente en la producción visual de la Nueva España.



Fig. 10: La coronación de la Virgen por la Trinidad (retablo de Enguerrand Quarton, Museo de Villeneuve-les-Aviñon).



Fig. 11: La coronación de la Virgen con la tiara pontifical (miniatura inglesa, *Myrrour of the Blessed Lyf of Jesu Christ*, Edinburgh, National Library, Adv. 18.1.7, f. 12 v.).



Fig. 12: La coronación de la Virgen con la tiara pontifical (alabastro inglés, Museo de Bellas Artes de Tours).



Fig. 13: La coronación de la Virgen y las tres personas de la Trinidad con la tiara pontifical (alabastro inglés, Museo de Arte Antiguo de Lisboa).

significar una renuncia al monopolio masculino del sacerdocio) tiene que interpretarse más bien en el sentido de una asimilación del sacerdote a la Virgen. De hecho, muchos comentarios teológicos insisten en que, al hacerse presente el cuerpo de Cristo en la eucaristía, el sacerdote provoca una reiteración de la Encarnación, ocurrida inicialmente en la matriz de María.³⁷ Por otra parte, la imagen acentúa la integración de la Virgen en el núcleo divino y fortalece su identificación con la Iglesia, de la cual el papa es efectivamente la cabeza y que constituye el referente celestial de su poder en la tierra.

Para concluir, el poder sacerdotal se manifiesta como figura terrestre de un doble referente, masculino uno y femenino el otro. Se trata por un lado del Dios trinitario, sobre todo en la persona del Hijo (cuya *potestas iudiciaria* viene anticipada en las actuaciones del clero) o del Padre (que es el principal aunque no exclusivo “beneficiario” del proceso de papalización iconográfica). Por otro lado encontramos a la Virgen-Iglesia, símbolo del cuerpo colegiado del clero, en sus distintas manifestaciones, desde las iglesias locales hasta la universal. En el plano divino, estos dos polos están estrechamente atados por un triple vínculo de paternidad, filiación y alianza matrimonial. En el plano terrestre, la posición del sacerdote no se define solamente por ser el lugarteniente de Dios, sino también por concentrar en su persona los valores relacionados con la comunidad-Iglesia que representa. El clérigo es el representante terrestre de Dios, pero también es el representante de su comunidad. Encontrarse en la intersección de dos ejes, uno masculino y vertical que lo pone *en lugar de* Dios y el otro femenino y horizontal que lo hace *valer por* la comunidad eclesial, podría ser quizás la caracterización más apropiada del poder reivindicado por el clero (y que los seglares buscan limitar por todos los medios posibles). En los últimos siglos de la Edad Media, esta caracterización es todavía válida, pues la Iglesia sigue siendo la institución dominante, aunque en un contexto de complejidad y competencia crecientes. Esto la empuja a una movilización cada vez más intensa de sus recursos espirituales y a una escalada simbólica, cuyas formas abarcan desde la intensificación de su auto-representación, por ejemplo en la fiesta del *Corpus Christi*, hasta la acentuación de la dimensión dolorosa y sangrienta de la Encarnación, sin olvidar la manipulación cada vez más abierta y proteiforma de las

³⁷ Véase RUBIN, *Corpus Christi*; WIRTH, *L'image*.

imágenes del núcleo divino. Es en este proceso que se llega a promover la unión del Dios trinitario y de la Virgen-Iglesia como el referente celestial más adecuado para expresar el poder de la institución que es su *representación* en la tierra.³⁸

BIBLIOGRAFÍA

AUERBACH, Eric

Figura, París, Belin, 1993.

Studi su Dante, Milán, Feltrinelli Editore, 1984.

AUGÉ, Marc

Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, París, Flammarion, 1977.

BASCHET, Jérôme

“Eve n’est jamais née. Les représentations médiévales et l’origine du genre humain”, en SCHMITT (ed.), 2002, pp. 115-162, 267-272.

“Jugement de l’âme, Jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?”, en *Revue Mabillon*, 6 (1995), pp. 159-203.

La civilisation médiévale. De l’an mille à la colonisation de l’Amérique, París, Aubier, 2004.

Les justices de l’au-delà. Les représentations de l’enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècles), Roma, École française de Rome, 1993.

No tan breve relación de la construcción de Occidente, México, FCE (en prensa).

Le sein du père. Abraham et la paternité dans l’Occident médiéval, París, Gallimard, 2000.

“Inventiva y serialidad de las imágenes medievales. Por una aproximación iconográfica ampliada”, en *Relaciones*, xx (1999), 77, pp. 51-103.

³⁸ La insistencia en la unión del Dios trinitario con la Virgen-Iglesia tiene múltiples ecos prácticos. Por ejemplo, se subraya en el siglo xv la existencia de dos formas de lesa majestad divina: una que se ejerce directamente en contra de Dios y la otra en contra de su esposa, la Iglesia. GUENÉE, *Un meurtre, une société*, p. 190.

BASCHET, Jérôme y Jean-Claude SCHMITT (eds.)

L'image. Fonctions et usages des images dans l'occident médiéval, Cahiers du Léopard d'Or, 5, Paris, Le Léopard d'or, 1996.

BELTING, Hans

L'image et son public au Moyen Âge, Paris, 1998.

BOESPFLUG, François

“Dieu en pape. Une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Age”, en *Revue Mabillon*, 2 (1991), pp. 167-205.

La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460), Estrasburgo, PUS, 2000.

BOESPFLUG, François y Yolanta ZALUSKA

“Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV^e Concile de Latran”, en *Cahiers de civilisation médiévale*, 37 (1994), pp. 181-240.

CAMILLE, Michael

“The Gregorian Definition Revisited: Writing and the Medieval Image”, en BASCHET y SCHMITT (eds.), 1996, pp. 89-107.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe

Nueva Ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España, México, Zamora, UNAM, El Colegio de Michoacán, 1996.

CHEETHAM, Francis

English Medieval Alabasters with a Catalogue of the Collection in the Victoria and Albert Museum, Oxford, Phaidon-Christie's, 1984.

GUENÉE, Bernard

Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans (23 novembre 1407), Paris, Gallimard, 1992.

LOGNA-PRAT, Dominique, Eric PALAZZO y Daniel RUSSO (eds.)

Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale, Paris, Beauchesne, 1996.

JACOB, Robert

Images de la Justice. Essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'âge classique, Paris, Le Léopard d'or, 1994, p. 59-64.

KANTOROWICZ, Ernst

“The Quinity of Winchester”, en *The Art Bulletin*, 29 (1947), pp. 73-85.

“*Le couronnement de la Vierge*”

“Le couronnement de la Vierge par Enguerrand Quarton”, en *Études Vaclusiennes*, n. XXIV-XXV, 1980-1981.

LE PICHON Jean y Yan LE PICHON

Le mystère du Couronnement de la Vierge, París, R. Laffont, le Centurion, 1982.

LUBAC, Henri de

Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age, 2 ed., París, Aubier, 1949.

NORDENFALK, C.

Medieval and Renaissance Manuscripts form the National Gallery of Art, Washington, 1975.

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino

Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996.

Le chiavi e la tiara. Immagini e simboli del papato medievale, Roma, Viella, 1998.

Le corps du pape, París, Seuil, 1996.

RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino

“La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval de la Corona de Aragón”, Universitat Autònoma de Catalunya, 2003.

RUBIN, Miri

Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

SCHMITT, Jean-Claude (ed.)

Eve et Pandora: la création de la première femme, París, Gallimard, 2002.

SCOTT, Kathleen

Later Gothic Manuscripts. 1390-1490. A Survey of manuscripts illuminated in the British Island, Londres, Harvey Miller, 1996.

STERLING Charles

Enguerrand Quarton: le peintre de la Pietà d'Avignon, Paris, Ministère de la culture, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1983.

THÉREL, Marie-Louise

Le triomphe de la Vierge-Église. Sources historiques, littéraires et iconographiques, Paris, CNRS, 1984.

VERDIER, Philippe

“Une iconographie originale du Couronnement de la Vierge par la Trinité dans l’art du nord de l’Italie vers la fin du XIV^e siècle et au XV^e siècle”, en *Mélanges de l’École française de Rome-Moyen Âge*, 103/1 (1991), pp. 399-419.

WIRTH, Jean

L’image à l’époque romane, Paris, Cerf, 1999.

YARZA LUACES, Joaquin

“La portada de la colegiata de Toro y el sepulcro del Doctor Grado”, en *Arte medieval en Zamora*, Zamora, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 117-152.

III

LOS SIGLOS XVI A XVIII

LA MONARQUÍA HISPÁNICA: IDEAS PARA UN PLANTEAMIENTO COMPARATIVO

JEAN-FRÉDÉRIC SCHAUB
École des Hautes Études en Sciences Sociales

El número de Estados soberanos reconocidos por la ONU creció notablemente a lo largo del último decenio del siglo xx. Varios sistemas políticos resultaron fraccionados al final de sendos procesos políticos, algunos pacíficos (separación de los tres Estados Bálticos, Bielorrusia, Ucrania y Georgia de la antigua Unión Soviética; divorcio checo-eslovaco) otros sangrientos (la descomposición de la Yugoslavia de 1918, fin del poder colonial indonesio en Timor oriental, guerra entre Armenia y Azerbaiyán). Sin embargo, 1989 no fue la repetición de 1848. El fracaso histórico de algunos de los sistemas políticos pluri-nacionales o, al menos, multi-culturales no ha sido interpretado únicamente como otra “primavera de los pueblos”. El déficit de optimismo en relación con esos cambios extraordinarios se debe a la preocupación compartida a escala internacional sobre el grado de inestabilidad que conlleva el fraccionamiento de las soberanías, hasta ahora reconocidas por el derecho positivo internacional, para el propio sistema internacional de regulación de las relaciones entre los Estados. Temores, no del todo infundados, se van expresando sobre el futuro de dos Estados-archipiélagos como Indonesia y Filipinas, sobre la tentación secesionista en algunos Estados federales africanos, sobre el callejón sin salida de Chechenia, etc. Además, si aceptamos que existen varios tipos de nación política, de los más universalizantes a los más etnicistas, no cabe la menor duda de que la creación de nuevos Estados-Nación basados en la división, separación o fragmentación tiende a favorecer, en la mayoría de los casos, la versión menos abierta y más étnica de la nación política.

La recepción de la nueva situación no deja de ser ambigua y aun así es más propicia para analizar de forma matizada la cuestión política. De allí, por ejemplo, que las miradas hayan ido girando hacia siste-

mas políticos pretéritos que cumplieron, de hecho, con el requisito de la multiculturalidad. A nadie le ha escapado la moda literaria, artística y también historiográfica que vino desarrollándose en los años de 1980 en torno al Imperio de los Habsburgo de Viena en la Europa del XIX. La mediación de Claudio Magris y los últimos escritos de François Fejtö son buenos testimonios de esa tendencia.¹ Esa nostalgia por el imperio perdido iba frontalmente en contra del programa expresado en el plan Wilson, al terminar la Primera Mundial. Otros Habsburgo han sido últimamente rescatados en un intento no menos nostálgico. Así es como en torno al tricentenario de la llegada de los Borbones al trono de España, algunos historiadores catalanes no dudaron en presentar a los Austrias vencidos entre 1700-1713 como auténticos paladines de las libertades hispánicas, frente a la tiranía centralista y castellana de la nueva dinastía venida de Francia. Lo que los historiadores austrófilos de hoy celebran es, precisamente, el carácter compuesto, asimétrico del sistema imperial multi-cultural de la Monarquía Hispánica.²

El Imperio o la Monarquía compuesta se han convertido en objetos historiográficos que permiten distanciarse de tres preconcepciones:

- el concepto de Estado basado sobre el modelo administrativo unitario decimonónico
- el concepto de nación política retrotraído para explicar situaciones pretéritas
- el laicismo ideológico que supone que la secularización de Occidente fue precoz.

HISTORIA COMPARADA

Este trabajo comparte la convicción de que el ejercicio de la comparación es tan imprescindible para la investigación en historia, como lo es el experimento para las ciencias exactas.³ Afortunadamente, un número cada vez mayor de trabajos sobre la época moderna trata de comparar sistemas y coyunturas políticas en varios países europeos, con afán

¹ FEJTÖ, *Réquiem*.

² LLUCH, *Las Españas vencidas*; ALBAREDA, *Felipe V*.

³ VALENSI, "L'exercice de la comparaison"; DETIENNE, *Comparer l'incomparable*.

modélico o sin él.⁴ La obra de Charles Tilly puede ser tomada como ejemplo de la eficacia de los planteamientos comparativos, al menos a escala europea.⁵ Las historiografías española y francesa sufren al respecto un retraso evidente, salvo muy contadas excepciones en el campo de la historia de las culturas políticas en el caso francés,⁶ y de la historia del derecho en el caso español.⁷ El hecho de que la Monarquía Hispánica sea tan claramente multicultural y geográficamente dispersa no puede ser una eterna coartada para los historiadores españoles. Como tampoco puede serlo el gusto francés para crear sub-especialidades cerradas sobre si mismas: hispanismo, americanismo, germanismo etc. En realidad, la timidez francesa y española frente a empresas comparativas no es otra cosa, hoy por hoy, que el reflejo del estado de las bibliotecas de ambos países, en comparación no sólo con las estadounidenses, sino incluso con las británicas o alemanas. En cuanto a otros países, como Italia y Suecia, sus investigadores tienen asumido, desde hace tiempo, que toda investigación en el campo de las humanidades supone estudiar en bibliotecas anglo-estadounidenses.

IMPERIO, ESTADO, NACIÓN

Retomando la expresión acertada de Hendryk Spruyt, al sistema imperial se le ve como «competidor del Estado soberano» en el sentido de que, al albergar una arquitectura institucional plural y compleja, proporciona un modelo alternativo al Estado-nacional unitario. Aceptemos la premisa según la cual lo propio del estado es que su sistema interno se diferencia del sistema de relaciones inter-estatales.⁸ En este caso, la mitología imperial hispana se incorpora plenamente en el esquema bíblico de la sucesión de imperios de la profecía de Daniel, sucesión, es decir, imposibilidad de una coexistencia.⁹ La idea imperial, en ese caso,

⁴ BENEDICTUS, *Política, governo e istituzioni*; BENIGNO, *Specchi della rivoluzione*; PRODI, *Una storia della giustizia*; ERTMAN, *Birth of the Leviathan*; SPRUYT, *The sovereign State*; TE BRAKE, *Shaping History*; GLETE, *War and the State*.

⁵ TILLY, *Coercion, Capital, and European Status*.

⁶ BERCÉ, *Le roi caché*; VALENSI, *Fables de la mémoire*.

⁷ ÁLVAREZ ALONSO, *Lecciones de historia*; CLAVERO, *Institución histórica*.

⁸ BARTELSON, *The critique*.

⁹ HARTOG, *Régimes d'historicité*.

no es la versión arcaica de lo que vendría a ser el sistema de potencias, sino exactamente su contrario. La teoría de la *traslatio*, al menos a escala de la Cristiandad, impulsa la historia de una sucesión de Roma al Sacro Imperio, de éste a la Monarquía Hispánica y al poderío desfasado de Luis XIV en la Europa de finales del siglo XVII.¹⁰ Cuando venga la hora del imperio marítimo británico, el Imperio habrá cambiado por completo de significado. La vieja ideología imperial hasta principios del siglo XVIII se mantuvo contraria a la idea de sociedad de estados.

La ideología imperial española no fue, pues, la fragua de un sistema internacional de relaciones entre entidades individualizadas en tanto que Estados.¹¹ Fueron los adversarios de la hegemonía hispana, empezando por Hugo Grocio, y para pelear contra España, quienes elaboraron las teorías del equilibrio de potencias, antes de que se hiciesen realidad al calor de los congresos diplomáticos de la segunda mitad del siglo XVII.¹²

La demostración más contundente sobre el carácter no estatal de las Monarquías de Antiguo Régimen ha sido llevada a cabo a propósito de Portugal por António Manuel Hespanha.¹³ Esto quiere decir que el sistema compuesto no es el único que permite cuestionar la genealogía demasiado fácil del estado moderno. Sin embargo, no cabe duda de que la composición de un aglomerado de coronas como las de España presenta un perfil especialmente distante de la idea que nos hacemos en general de un Estado, por muy unitario que sea. En esto el caso hispano puede recordar al británico. Sin duda, el modelo inglés de soberanía compartida por el rey y el parlamento aparece como prefiguración del parlamentarismo soberanista actual. Sin embargo, algunos autores no han dudado en afirmar que aquel sistema no pudo ser exactamente un estado, por su composición asimétrica y descentralizada, haciendo de Inglaterra un “caso aberrante”.¹⁴

El sistema imperial también parece ofrecer una alternativa a la tiranía de la identidad nacional. Así, al propio Imperio Otomano, considerado durante siglos como prototipo del despotismo y pronto tildado de oriental, se le interpreta también hoy como un sistema complejo

¹⁰ BOSBACH, *Monarchia Universales*; HARAN, *Le Lys et le Globe*.

¹¹ PAGDEN, *Lords of all the World*.

¹² TUC, *The rights of War and Peace*.

¹³ HESPANHA, *Visperas del Leviatán*.

¹⁴ DYSON, *The State Tradition*, pp. 36-44.

capaz de armar un dominio territorial multicultural.¹⁵ Precisamente, esa herencia plural es la que permite entender por qué resultó tan difícil construir un nacionalismo turco, tras el final del sueño imperial, y cómo un caudillo militar supo cristalizar los fenómenos patrióticos para formar un Estado-nacional de corte moderno.¹⁶ Por mucho que esto pueda sorprender, no parece del todo absurdo comparar la trayectoria española a la Otomana-Turca bajo el concepto del desmantelamiento real e imaginario del horizonte imperial; en un contexto decimonónico en el que no consiguen enraizar revolución liberal ni secularización. La meditación mórbida sobre la decadencia podría servir de punto de comparación.¹⁷

Trabajos de campo tienden, hoy, a aminorar la capacidad de las instituciones políticas del Antiguo Régimen para imponer una unidad cultural y lingüística en los territorios gobernados. ¿Quién se atrevería a decir que los reyes herederos del matrimonio de Isabel y Fernando, de Carlos V a Felipe V, pusieron por efecto políticas de eliminación de las lenguas no castellanas de la Península?, ¿con qué fin? ¿según qué método?. Piénsese que la unión de las coronas hispano-portuguesa mantuvo una estricta separación jurisdiccional de los idiomas. Ningún documento redactado en castellano, aun firmado de puño y letra del mismísimo rey, podía ser obedecido en tierras portuguesas.¹⁸ Lo mismo ocurrió exactamente en Escocia, después de la unión de coronas con Inglaterra.¹⁹ Desde su residencia de Londres, los reyes Estuardo siguieron dirigiéndose a sus súbditos escoceses en scots.²⁰

En realidad, hasta en el país considerado como el Estado unitario más precoz, es decir la Francia absolutista, esta cuestión deja de ser clara. Cuando Luis XIV exigió que la justicia fuera administrada en “francés” en todo el territorio de la Monarquía, a lo que se refería es al hecho de que la lengua de la justicia fuera vernácula, por oposición al latín.²¹ El “francés” de los magistrados de Toulouse y Montpellier, sólo de lejos

¹⁵ VALENSI, “The making of a Political Paradigm”; GOFFMAN, *The Ottoman Empire*.

¹⁶ MARDIN, “Patriotism”.

¹⁷ ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa*.

¹⁸ FRÉDÉRIC SCHAUB, *Le Portugal*.

¹⁹ GALLOWAY, *The Union*.

²⁰ HORSBROCH, “Nostra Vulgari Lengua”.

²¹ MERLIN-KAJMAN, *La langue*.

se parecía al “francés” del Parlamento de Rouen. En cuanto al “francés” de la corte de Versalles, éste era todavía otra cosa. Lo edictos de imposición de la lengua francesa afectaron a los territorios conquistados (Flandes, Rosellón, Alsacia, Lorena, Córcega), exclusivamente en la esfera de los actos públicos. No hubo ninguna política de difusión de la lengua central mediante las escuelas. No cabe la menor duda de que la unificación lingüística se convirtió en una de las tareas centrales de la obra revolucionaria a partir de 1789.²² Para ser exactos, habría que añadir que la causa más determinante para explicar la decadencia de la pluralidad lingüística de Francia no ha sido el supuestamente intolerante maestro de escuela de la Tercera República, sino el éxodo masivo rural de la pos-guerra.²³

Si el modelo francés no es incompatible con la multi-culturalidad, tan preciada en nuestros días, ¡imagínese cómo habrán actuado sistemas compuestos, jurisdiccionalmente plurales, marcados por fuertes discontinuidades territoriales! Sin duda, una Monarquía compuesta y señora de un imperio ultramarino ofrece el caso perfecto de diversidad cultural dentro de un mismo sistema político. En el caso español, no sólo todas las lenguas vernáculas habladas, tanto europeas como americanas, se mantuvieron vivas y en la mayoría de los casos sobrevivieron al imperio que las unía, sino que, además, las lenguas escritas de las élites europeas no castellanas siguieron sirviendo de vehículo oficial para la comunicación con el poder de la corona hasta el siglo XVIII.

Conviene finalmente añadir que el modelo imperial permite evitar los efectos anacrónicos de una secularización abusivamente precoz. Trátese del Basileus bizantino, del maestro de Moscú “Tercera Roma”, de Felipe II aconsejado por juntas de teólogos, de la autoridad califal del Otomano, de la conquista protestante efectuada por británicos y holandeses, de la generosa utopía del padre Antonio Vieira, del proyecto ultramontano de Luis XIV: todas esas configuraciones históricas ofrecen ejemplos de una vinculación, por no decir una confusión, entre política y comunión religiosa.

²² DE CERTEAU, JULIA y REVEL, *Une politique de la langue*.

²³ AGULHON, “Conscience nationale”.

HISPANIA Y BRITANIA

Si bien la referencia al imperio otomano plantea problemas a la hora de construir un modelo de comparación con la Monarquía Hispánica, ese mismo tipo de ejercicio con el imperio británico parece, de entrada, plenamente legítimo.²⁴ En el caso hispánico, tanto como en el caso británico, el carácter compuesto del sistema institucional mantiene vinculaciones estrechas con la edificación de ambos imperios ultramarinos. A J. G. A. Pocok se debe el haber lanzado un debate de muy profundo calado sobre la historia británica, tenida por un objeto histórico nuevo.²⁵ La propuesta de Pocok tiene dos caras. Por un lado, se trata de acabar con el anglocentrismo de la historiografía inglesa, y con el nacionalismo periférico de las historiografías escocesa, galesa e irlandesa.²⁶ Se trata, pues, de escribir una historia de las interacciones que han mantenido las distintas partes que componen las islas británicas a lo largo de la historia, incluso antes de que se diera la unificación política. Por otro lado, el llamado de Pocock adquiere ribetes imperiales al pretender, gracias a la nueva historia británica, mantener la ficción de un *Commonwealth* en el Atlántico y en el Pacífico dentro de una perspectiva militantemente anti-europea. Hacer historia británica consiste en resistir frente al riesgo de una europeización política del Reino Unido.

Prescindamos, pues, de las intenciones políticas explícitas de Pocock. Quedémonos con la parte más propiamente historiográfica. Tomar en cuenta la pluralidad interna en el archipiélago es clave para entender la eficacia de la estructura política del Commonwealth. Dicho de otra forma, y refiriéndonos a España, el carácter compuesto de la Monarquía –en la península ibérica, en Italia y Flandes– mantiene vínculos estrechos con su proyección imperial. Sobre este punto, nótese que sirve más la comparación con Inglaterra que con Portugal, metrópolis unitaria de otro imperio. En el caso británico las cosas parecen bastante claras. La historiografía suele referirse a dos imperios: el primero empieza con las empresas atlánticas en tiempos de la reina Isabel, el segundo empieza con la conquista progresiva del sub-continente indio en tiem-

²⁴ ELLIOTT, *Empires of the Atlantic World*.

²⁵ POCOCK, “British History”.

²⁶ La forma más cómoda de entrar en este debate consiste en consultar la edición en lengua castellana de KEARNEY, *Las islas británicas*. Véase también, el muy esclarecedor epílogo de Pablo Fernández Albaladejo al final del mismo.

pos de los George.²⁷ Sin embargo, puede que exista un imperio inglés europeo anterior, el que coincide con la conquista de Gales e Irlanda y la atracción de Escocia a la órbita inglesa desde el siglo XII.²⁸

La unión de coronas entre Inglaterra y Escocia, cuando Jaime VI de Escocia asume con el nombre de Jaime I la sucesión de Isabel en 1603, pone bajo un mismo titular no una Corona (Inglaterra) y un reino (Escocia), sino dos Coronas.²⁹ La Inglaterra anglo-normanda con Gales y el feudo de Irlanda es, a todas luces, una Corona compuesta. Escocia no lo es menos, expansiva en su entorno de islas occidentales y septentrionales. No olvidemos que el matrimonio de Isabel y Fernando unió dos coronas compuestas, de las cuales la que tenía una mayor cultura política imperial, sin duda, era Aragón y no Castilla, en 1478. Piénsese en los Almogavres de Raymond Muntaner, en las vicisitudes del Nápoles aragonés, en la Neopatria catalana, en el imaginario conquistador de *Tirant lo Blanch* de Joanot Martorell. Sin duda, la Corona de Aragón pudo desarrollar una trayectoria hacia el sistema imperial. La circulación de temas escatológicos y apocalípticos para ilustrar la preeminencia de la dinastía aragonesa lo pone de manifiesto.³⁰ Lo mismo puede decirse de Escocia.³¹ En ambos casos, el hispánico y el británico, resulta preciso tomar en cuenta la complejidad de las historias y de los atributos políticos de las piezas que acabaron formando sendas Monarquías.

De alguna manera se podría decir que en lo que más se asemejan los dos conjuntos es precisamente en lo que más claramente les separa: la religión. Como Geoffrey Parker lo ha podido demostrar recientemente con especial brillantez, existió un imaginario hispano de lo que pudo haber sido una unión de coronas con la Inglaterra Tudor en un marco teológico-político beligerante.³² La empresa imperial hispana, esto es de sobra conocido, no se entiende sin el empuje evangelizador, heredero de la cruzada y de la reconquista.³³ Sobre este tema se han escrito bibliotecas enteras. Conquista y Catolicidad mantienen una relación

²⁷ ARMITAGE, *The ideological origins*.

²⁸ DAVIES, *The First English Empire*; DAVIES, *Domination and Conquest*.

²⁹ WILLIAMSON, "Scots, Indians, and Empire".

³⁰ AURELL, "Messianisme royal".

³¹ MASON, "Regnum et Imperium"; WILLIAMSON, "Scotland".

³² PARKER, "The place of Tudor".

³³ VINCENT, *1492: l'année admirable*.

estrechísima. Y no es casualidad que en un país como México se haya dado con la misma fuerza la exclusión del periodo novo-hispano de la memoria nacional y la separación de la Iglesia y del Estado.

CONTRA LA NOSTALGIA

Pluralismo cultural, diversidad institucional, fragmentación jurisdiccional, incertidumbres territoriales y fronterizas,³⁴ pervivencia de una sociedad corporativa e incluso feudal a pesar de las proclamas soberanas:³⁵ todos esos elementos podrían llevarnos a presentar los imperios compuestos de la alta época moderna como la edad de oro de algunas de las libertades luego conculcadas por el Estado-Nación contemporáneo. Sin embargo, no quisiera en absoluto dejar la impresión de que el Antiguo Régimen pudo ser un pasado entrañable, cuya memoria deba convertirse en nostalgia. Todas las incertidumbres mencionadas más arriba fueron cortadas ortogonalmente por la intransigencia religiosa, desde la persecución de las herejías a las cacerías de brujas, por terribles guerras confesionales, por la estigmatización de pueblos y «razas» enteros, por la incuestionada superioridad social y jurídica de los hombres frente a las mujeres, por la condena a muerte de la homosexualidad, por relaciones de poder asimétricas a todos los niveles de la sociedad, por la pervivencia de la esclavitud.

Es más, en relación con la cuestión imperial se podría decir que la lección política de los descubrimientos extra-europeos consistió en una notable aceleración del proceso de definición del otro como bárbaro, como excluido de la civilización, incluso dentro de la propia Europa, es decir entre europeos cristianos. Debemos seguir a los historiadores del derecho cuando muestran que el auténtico absolutismo jurídico, en realidad, se formó en la etapa contemporánea de la codificación.³⁶ Pero eso no permite inferir que la organización socio-política anterior hubiera ofrecido globalmente condiciones jurídicas, políticas, culturales o espirituales mejores a las personas que componían el cuerpo social. Las obras del filósofo Lluís Sala-Molins pueden servir de buen recordato-

³⁴ NORDMAN, *Frontières*.

³⁵ GERHARD, *La vieja Europa*; AGO, *La feudalità*.

³⁶ GROSSI, *Absolutismo jurídico*; GROSSI, *Dalla società*.

rio y seguro antídoto contra toda nostalgia frente al mundo pre-revolucionario. Sus trabajos sobre el manual de los inquisidores y sobre los textos legales franceses y españoles sobre la esclavitud y la naturaleza del hombre negro tocan dos puntos fundamentales.³⁷ La intransigencia dogmática de una Iglesia detentadora de todas las verdades sobre la vida natural y celestial; unas sociedades capaces de decretar la exclusión de pueblos enteros del proceso de civilización; ambas tendencias juntas fueron creando el terreno en el que pudo crecer el racismo «científico» moderno.

Cuando los hispanos clasifican a los cristianos-nuevos, a los indios, a los mestizos, queman a las brujas de los aquelarres, esclavizan a los africanos, expulsan a los moriscos, chantajea, torturan, humillan y roban a los descendientes de conversos; por otro lado, los británicos clasifican a los gaélicos, a los indios, queman a las brujas de Salem, esclavizan a los africanos del mercado portugués, destruyen la sociedad irlandesa tradicional, condenan a los católicos a una semi-clandestinidad. En ambos casos el descubrimiento de la barbarie americana, incluso en contextos brillantes como el incaico y el azteca, acentúa la ideología de la superioridad y ofrece modelos para marcar la dominación de la sociedad de vencedores sobre sus propias minorías en Europa.

ESPAÑA BANALIZADA

Para concluir, espero haberles dejado la impresión de que la Monarquía Hispánica ofrece numerosos puntos de comparación con otras trayectorias. Incluso con las que, según prejuicios todavía muy arraigados, se suele decir que mantiene la mayor distancia: la Francia centralizadora y la Britania protestante. Quizás el mayor peligro que acecha la historiografía dedicada al mundo hispánico es la idea, puramente ideológica, de que la experiencia española ha sido inconmensurable, sin posible parangón. Si a eso se añade la idea, también dudosa, de que el sistema hispánico se cerró en una especie de autismo político y cultural en el apogeo de su fuerza, tenemos todos los ingredientes para aislar la historia de las Españas del debate historiográfico general. Sin duda el tama-

³⁷ EYMERICH y PEÑA, *Le manuel des inquisiteurs*; SALA-MOLINS, *Le code*; SALA-MOLINS, *L'Afrique*.

ño del imperio americano es extraordinario, como lo son las remesas de plata. La composición europea del imperio (Castilla, Aragón, Navarra, Portugal -1580-1640, Nápoles, Sicilia, Cerdeña, Milanesado, Flandes, Franco-Condado) no tiene equivalente a lo largo de la época moderna. Sin embargo, nada es más erróneo que imaginar una cultura política hispana cortada de las corrientes europeas, unas instituciones distintas del todo de las que rigen el gobierno de otros Monarquías, una literatura y unas artes centradas en un casticismo singular.

Todavía recuerdo la época en que nuestros interlocutores españoles aspiraban a volverse “europeos”. Como si hubieran dejado de serlo por efecto de la atracción atlántica, del encierro contrarreformista, del marasmo decimonónico y de una dictadura cruel y mediocre. Como todos saben, también muchos británicos dudan ser «europeos», hoy y mañana. Pero por lo que a España respecta ya hace mucho que el asunto parece zanjado. España ha influido de forma decisiva sobre la política y la cultura europeas durante largos periodos y ha sabido recibir mucho de otros países europeos durante siglos. El apartamiento del proceso de construcción europea se lo debe España al régimen de Franco, no a una larga historia de fracasos y aislamiento, como se suele repetir. Para España no hubo Tratado de Roma, como tampoco hubo Plan Marshall. La velocidad con la que el país ha sabido imponerse como uno de los cinco “grandes” europeos es la mejor prueba a posteriori de que su historia la había preparado para responder con los demás al desafío de la Unión europea.

De su pasado como Monarquía compuesta queda una relación especial con los países iberoamericanos –inclusive con Brasil–, y un Estado de autonomías, caso extraordinario de nación de naciones. Un sistema inédito, no exento de problemas. Pero un sistema hacia el cual el Reino Unido mira para lograr la restauración nacional del País de Gales y de Escocia. En cuanto a la relación especial de los británicos con sus antiguas colonias de Norteamérica no necesita de más amplio comentario.

BIBLIOGRAFÍA

AGO, Renata

La feudalità in età moderna, Roma Bari, Laterza, 1998.

AGULHON, Maurice

“Conscience nationale et conscience régionale en France de 1815 à nos jours”, en *Histoire vagabonde. Idéologies et politiques dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 144-174.

ALBAREDA, Joaquim

Felipe V y el triunfo del absolutismo. Cataluña en un conflicto europeo, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2002.

ÁLVAREZ ALONSO, Clara

Lecciones de historia del constitucionalismo, Madrid, Marcial Pons, 1999.

ÁLVAREZ JUNCO, José

Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX, Madrid, Taurus, 2001.

ARMITAGE, David

The ideological origins of the British Empire, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

AURELL, Martin

“Messianisme royal de la couronne d’Aragon (14^e-15^e siècles)”, en *Annales HSS*, 1 (1997), pp. 119-155.

BARTELSON, Jeans

The critique of the State, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

BENEDICTUS, Angela de

Política, governo e istituzioni nell’Europa moderna, Bologna, Il Mulino, 2001.

BENIGNO, Francesco

Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell’Europa moderna, Roma, Donzelli, 1999.

BERCÉ, Yves-Marie

Le roi caché, Paris Fayard, 1900.

BLAIR, Ann y Anthony GRAFTON (eds.)

The Transmission of Culture in Early Modern Europe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.

BOSBACH, Franz

Monarchia Universales storia di un concetto cardine della politica europea, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

CLAVERO, Bartolomé

Institución histórica del derecho, Madrid, Marcial Pons, 1992.

DAVIES, R.R.

Domination and Conquest. The experience of Ireland, Scotland and Wales, 1100-1300, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

The First English Empire. Power and identities in the British Isles, 1093-1343, Oxford, Oxford University Press, 2000.

DE CERTEAU, Michel, Dominique JULIA y Jacques REVEL

Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire, París, Gallimard, collection Folio-Histoire, 2002.

DETIENNE, Marcel

Comparer l'incomparable, París, Le Seuil, 2000.

DWYER, John, Roger A. MASON y Alexander MURDOCH (eds.)

New Perspectives on the Politics and Culture of Early Modern Scotland, Edinburgh, John Donald Publishers, 1980.

DYSON, Kenneth H. F.

The State Tradition in Western Europe. A Study of an Idea and Institution, Oxford, Martin Robinson, 1980.

ELLIOTT, John H.

Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America, 1492-1830, New Haven, Londres, Yale University Press, 2006.

ERTMAN, Thomas

Birth of the Leviathan. Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

EYMERICH, Nicolau y Francisco PEÑA

Le manuel des inquisiteurs, París, Albin Michel, 2001.

FEJTÖ, François

Réquiem pour un empire défunt. Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie, París, Seuil, 1992.

FRÉDÉRIC SCHAUB, Jean

Le Portugal au temps du Comte-Duc d'Olivares: 1621-1640: le conflit de juridictions comme exercice de la politique, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

GALLOWAY, Bruce

The Union of England and Scotland, 1607-1608, Edinbourg, John Donald Publishers, 1986.

GERHARD, Dietrich

La vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800) [1981], Madrid, Alianza, 1991.

GLETE, Jan

War and the State in Early Modern Europe. Spain, the Dutch Republic and Sweden as Fiscal-Military States, 1500-1660, Londres-Nueva York, Routledge, 2002.

GOFFMAN, Daniel

The Ottoman Empire and Early Modern Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

GROSSI, Paolo

Absolutismo jurídico y derecho privado en el siglo XIX, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.

Dalla società di società alla insularità dello statu fra medioevo ed età moderna, Nápoles, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, 2003.

HARAN, Alexandre Y.

Le Lys et le Globe. Messianisme dynastique et rêve imperial en France aux XVI^e et XVII^e siècles, Seyssal, Champ Vallon, 2000.

HARTOG, François

Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps, París, Seuil, 2003.

HESPANHA, Antonio Manuel

Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII), Madrid, Taurus, 1989.

HORSBROCH, Dauvit

“Nostra Vulgari Lengua: Scots as a European Language, 1500-1700”, en *Scottish Language*, 18 (1999), pp. 1-16.

KEARNEY, Hugo

Las islas británicas. Historia de cuatro naciones, Madrid, Cambridge University Press, 1999.

LLUCH, Ernest

Las Españas vencidas del siglo XVIII. Claroscuros de la Ilustración, Barcelona, Crítica, 1999.

MARDIN, Serif

“Patriotism and Nationalism in Turkey”, en MICHENER (ed.), 1993, pp. 191-222.

MASON, Roger A.

“Regnum et Imperium: Humanism and the Political Culture of Early Renaissance Scotland”, en *Kingship and the Commonwealth Political Thought in Renaissance and Reformation Scotland*, East Linton, Tuckwell Press, 1998, pp. 104-138.

MERLIN-KAJMAN, Hélène

La langue est-elle fasciste? Langue, pouvoir, enseignement, París, Le Seuil, 2002.

MICHENER, Roger (ed.)

Nationality, Patriotism, and Nationalism, Saint Paul Minnesota, Paragon Books, 1993.

NORDMAN, Daniel

Frontières de France, París, Gallimard, 1998.

PAGDEN, Anthony

Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800, New Haven, Londres, Yale University Press, 1995.

PARKER, Geoffrey

“The place of Tudor England in the Messianic vision of Philip II of Spain”, *Transaction of the Royal Historical Society*, 6ta serie, vol. XII, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 167-221.

POCOCK, J. G. A.

“British History: A Plea for a New Subject”, *Journal of Modern History*, 47 (1975), pp. 601-628.

PRODI, Paolo

Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto, Bologna, Il Mulino, 2000.

SALA-MOLINS, Louis

L'Afrique aux Amériques: le code noir espagnol, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Le code noir ou le calvaire de Canaan, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

SPRUYT, Hendrik

The sovereign State and its Competitors, Princeton, Princeton University Press, 1994.

TE BRAKE, Wayne

Shaping History. Ordinary People in European Politics, 1500-1700, Berkeley, Cambridge University Press, 1998.

TILLY, Charles

Coercion, Capital, and European Status, AD 900-1900, Cambridge Mass, Blackwell, 1990.

TUC, Richard

The rights of War and Peace. Political thought and the international order from Grotius to Kant, Oxford, Oxford University Press, 1999.

VALENSI, Lucette

“L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance: le cas des sociétés plurielles”, *Annales HSS*, 1 (2002), pp. 27-30.

“The making of a Political Paradigm: the Ottoman State and Oriental Despotism”, en BLAIR y GRAFTON (eds.), 1990, pp. 173-203.

Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois, París, le Seuil, 1992.

VINCENT, Bernard

1492: l'année admirable, París, Aubier, 1992.

WILLIAMSON, Arthur H.

“Scotland, Antichrist and the invention of Great Britain”, en DWYER, MASON y MURDOCH (eds.), 1980, pp. 34-58.

“Scots, Indians, and Empire: The Scottish Politics of Civilization 1519-1609”, *Past & Present*, 150 (1996), pp. 46-83.

EL REY EN LIMA,
SIMULACRO REAL Y EL EJERCICIO DEL PODER
EN LA LIMA DEL DIECISIETE¹

ALEJANDRA OSORIO
Wellesley College

The simulacrum is never that which conceals the truth
– it is the truth which conceals that there is none.

The simulacrum is true.

ECCLESIASTES²

En 1622 el rey Felipe IV presenció su proclamación en la plaza mayor de Lima. Leandro de la Reynaga Salazar, el alcalde más antiguo de la ciudad, había sido elegido para conducir al rey a su trono situado bajo un lujoso docel en el centro del estrado en dicha plaza mayor. El rey, sin embargo, resultó ser más pesado de lo esperado y en el último momento fue necesario asegurar la ayuda de tres hombres más para conducirlo con la “devida decencia requerida por la ocasión”.³

¹ La investigación para este artículo en los archivos del Perú y Chile fue financiada por una Fulbright Dissertation Fellowship, y en los archivos españoles por una W. Burghardt Turner Fellowship del Estado de Nueva York. Versiones preliminares de este trabajo fueron presentadas en Harvard University, SUNY at Stony Brook, Universidade do Porto, New York University, la University of Massachusetts-Boston y El Colegio de México. Deseo agradecer a los colegas que me hicieron sugerencias en estas reuniones. De igual manera, quiero agradecer los comentarios y sugerencias de Alejandro Cañeque, Antonio Feros, Temma Kaplan, Pilar Latasa Vasallo, Herman Lebovics, Paul Gootenberg, Sheryl Kroen, Adeline Rucquoi, Kirsten Schultz, Mark Thurner, Kathleen Wilson y Jean-Paul Zuñiga.

² Citado en BAUDRILLARD, “The Precession of Simulacra”, p. 1.

³ AHML, LTCP-SP, 501, Relacion de la solemnidad y fiestas con que esta Ciudad de los Reyes levanto sus Estandartes reales, en nombre del Rey nuestro Señor Felipe quarto, reconociendole porsunatural Señor, 1621.

En 1622 Felipe IV no estuvo en Lima. Hubo en su lugar un “trasunto vivo del rey”, que de acuerdo al relato de Román de Herrera, cronista oficial de la ceremonia, medía 2 varas de alto por 1.5 varas de ancho con un marco adicional de media vara de ancho por lado.⁴ En el centro superior el marco negro tenía inscrito con letras de oro “Viva el Católico Rey Felipe quarto, viva felices años”, y estaba decorado con ricas cadenas de oro entretreídas con inscrustaciones de diamantes, rubíes, esmeraldas, topacios, y collares esmaltados. Una cadena de oro grande y pesada, puesta en la imagen por la ciudad como señal de su lealtad al rey, complementaba la decoración. De acuerdo con Herrera la pintura misma mostraba al monarca Felipe IV “arrimado de medio cuerpo para arriba, y el resto del cuerpo calza entera, de obra y color morado, y el rostro como de un Angel, en cuió risueño semblante imperceptiblemente se daba a conocer un mirar autorizado”.⁵

Cuando los cuatro hombres y el rey subieron al estrado con todo el respeto, veneración y majestad requerida, los oidores y demás personas sentadas en los estrados y galerías aledañas se pusieron de pie y descubrieron sus cabezas mientras el retrato era “sentado” en su trono –descrito como un sillón ricamente elaborado y lujosamente adornado situado bajo un dosel de tela fina de oro. Una vez que el rey fue acomodado en su trono, los oidores se sentaron y cubrieron sus cabezas, mientras los alcaldes y el Cabildo bajaron del estrado “haciendo profundas reverencias al Theatro del Rey Nuestro Señor”.⁶

Herrera nos cuenta que mientras esto sucedía, escuadrones lujosamente uniformados comenzaron a entrar en la plaza mayor, comandados por Diego de Carvajal, correo-mayor del Perú y teniente de caballería.⁷ Compañías montadas de arcabuceros seguidas por cien hombres de la artillería marcharon ante el “theatro” construido para la ocasión haciendo profundas reverencias al rey sentado en su trono. A la infantería le seguían docientos hombres uniformados, los cuales también hacían reverencias al monarca. Una vez que las compañías finalmente se ubi-

⁴ Felipe IV ascendió al trono en 1621; la ceremonia de su proclamación se efectuó en Lima en febrero de 1622.

⁵ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas...del Rey...Felipe quarto*.

⁶ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas...del Rey...Felipe quarto*.

⁷ El puesto de correo-mayor fue creado en 1514. A partir de 1570 el correo-mayor del Perú le correspondió a la familia Carvajal, quien lo retuvo hasta 1768. Véase HARING, *The Spanish Empire*, pp. 318-319, nota 9.

caron en la plaza frente al estrado formaron, según Herrera, cuatro bloques de 25 filas de hombres uniformados, todos los cuales saludaron al rey con un disparo de sus mosquetes al aire. Este acto fue observado y vitoreado por las multitudes congregadas en los techos, balcones y ventanas de los edificios y calles alrededor de la Plaza Mayor.⁸

INTRODUCCIÓN

Es archisabido que los reyes de España nunca visitaron las Indias. Sin embargo, a través del periodo colonial en América el rey fue visto como la “cabeza” legítima de la monarquía española. Incluso, en el virreinato del Perú muchos limeños se mantuvieron leales a él hasta el término de las Guerras de Independencia en el siglo diecinueve.

Cómo explicar esta lealtad y legitimidad del rey español, hasta cierto punto “a larga distancia” en América? Cuales fueron los mecanismos culturales empleados para crear lazos políticos, así como las condiciones y términos que los gobernaron? Este ensayo analiza uno de los numerosos aspectos culturales que sirvieron para “naturalizar” el ejercicio del poder colonial en ultramar: las ceremonias relacionadas directamente con el “cuerpo”, tanto político como material, del rey español durante el siglo diecisiete en Lima –para ese entonces el centro físico y simbólico del poder en el virreinato del Perú– y su relación con la creación de una geografía del poder colonial.

De acuerdo con el historiador español Xavier Gil-Pujol la “presencia” del rey –incluso de uno físicamente ausente– fue absolutamente necesaria e irremplazable como cabeza y miembro de la comunidad que gobernaba.⁹ Un asunto fundamental para la monarquía española, desde Carlos V en adelante, fue precisamente cómo hacer presente al rey ausente en todos los reinos y provincias que gobernaba, especialmente en los más distantes. Durante el reinado de Felipe II, en España misma el rey se había convertido en algo así como un monarca “ausente” debido a una nueva vida ritual que tenía como finalidad hacer “invi-

⁸ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas...del Rey...Felipe quarto*.

⁹ GIL PUJOL, “Una cultura cortesana provincial”. Esto está también establecido en *Las Siete Partidas*, partida II, título I, ley V.

sible” al rey.¹⁰ A pesar de esto, en España los vasallos podían quizás esperar verlo alguna vez en sus vidas en una de sus entradas triunfales a ciudades europeas, durante su participación en fiestas religiosas o en los Autos de fe.¹¹ En el caso de las Indias el problema de hacer presente y real al rey fue para los oficiales y las élites locales un asunto bastante más complejo, dado que el monarca nunca visitó el continente.¹² Es por lo tanto sorprendente que la figura del rey, así como los mecanismos de su gobernar en las Indias, casi no haya sido tema de estudios hasta la fecha.

Quisiera sugerir aquí que en la Lima del diecisiete las ceremonias reales sirvieron para hacer presente al rey ausente y unirlo con sus vasallos en un “pacto” recíproco que necesitaba del ritual para hacerlo “verdadero”. Debido a que en el caso del Perú, el rey “genuino” no fue nunca “producido como un original” sino más bien “re/producido”, su *simulacrum* —o una copia para la cual no existe un original— convirtió al rey de España en un monarca hiperreal. Estas “re/presentaciones” del rey fueron, sin embargo, siempre “auténticas” o verdaderas ya que como el referente no fue nunca visto en Lima, el simulacro era verdadero en virtud de una ausencia. Esta ausencia del referente en Lima hizo del rey español un monarca hiperreal para sus vasallos debido a que su esencia se derivaba de una representación o copia de una copia; la materialidad del rey sólo podía ser imaginada, como se hacía con la de Dios o la de Jesucristo. A pesar de esto, el poder y la autoridad del rey fue muy real y concreta y para sus vasallos el rey español fue una figura de autoridad análoga a la figura de Dios: *podía ver sin ser visto*. En otras palabras, se podía sentir y escuchar al rey sin tener presente su cuerpo biológico o físico el cual era sólo posible imaginar. No obstante, el rey era concreta o “materialmente” conocido por sus vasallos a través de objetos o representaciones que poseían su esencia o “aura”¹³ y poder al igual que la Hostia la cual era el “cuerpo de Cristo” y poseía

¹⁰ Véase RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia*.

¹¹ GIL PUJOL, “Una cultura cortesana provincial”, pp. 232-233. Véase también, PERÉZ SAMPER, “El Rey Ausente”; CHRISTIAN, *Local Religion*; RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia*, pp. 23-32, 44-82 y 199-234.

¹² Véase FOUCAULT, *The Order of Things*, pp. 46-77; RAMA, *The Lettered City*, p. 3; TANNER, *The Last Descendants of Aeneas; Alfonso Sánchez Coello y el retrato en la corte de Felipe II*.

¹³ Véase BENJAMIN, *Illuminations*, pp. 217-224.

el aura y poder de Dios. En otras palabras, para los vasallos en Lima el simulacro del rey de España **era el rey real**.

La centralidad de la figura del Rey en las ceremonias limeñas parece no haber sido igualada en otras ciudades americanas.¹⁴ Debido a que en Lima durante las ceremonias reales del siglo diesisiete el virrey no estuvo nunca presente, es muy probable que rituales tales como las proclamaciones y las exequias reales puedan haber sido más importantes para la legitimación del poder colonial que las entradas virreinales que iniciaban el nuevo gobierno del *alter ego* del rey. Por lo tanto, el *simulacrum* del rey en Lima no solo fue el principio organizador de las ceremonias reales, sino también un aspecto central del ejercicio del poder monárquico en el Perú colonial. Las ceremonias reales fueron igualmente fundamentales en la reproducción de Lima como ciudad más principal y poderosa que sus rivales en el virreinato.¹⁵ Las ceremonias del siglo diecisiete alrededor del simulacro del rey constituyeron una fuente importante de capital simbólico en la producción del aura de Lima en las disputas con la capital Inca del Cuzco acerca de cuál ciudad encabezaba los reinos del Perú.¹⁶ Por último, la vida ceremonial cortesana de Lima desarrollada durante este periodo la consolidó hacia fines de siglo como el centro indiscutible del poder colonial en el virreinato del Perú y como el referente cultural del imperio en su totalidad.¹⁷

Entre las ceremonias organizadas alrededor del cuerpo del rey, de su poder y de su majestad, las exequias reales u honras fúnebres y la proclamación o levantamiento de pendones reales constituyeron dos caras de una misma moneda. En el caso de Lima, estas ceremonias tuvie-

¹⁴ Para las ceremonias en la Nueva España, donde la figura del rey y su simulacro, particularmente su retrato parecen no haber tenido la misma importancia, véase CURCIO-NAGY, "Saints, Sovereignty and Spectacle".

¹⁵ Véase OSORIO, "Inventing Lima", pp. 249-259. Para usos de estas crónicas en Chile véase CRUZ DE AMENÁBAR, *La fiesta*, pp. 78-85.

¹⁶ Para una discusión de esta disputa, véase OSORIO, "Inventing Lima", cap. 1.

¹⁷ Esto se logra con la canonización de santa Rosa de Lima en 1671 y su designación como la santa patrona de todo el imperio español incluyendo a las Filipinas ese mismo año, convirtiéndola así en el referente cultural de todas las posesiones españolas. Véanse AHML, LTCP-PP, *Cedula de SM, 11 de Marzo de 1669, remitiendo el Breve de su Santidad en que declara por Patrona de este Reino del Pirú á la Bienaventurada Santa Rosa de Santa Maria, con oficio y fiesta de precepto (1669)*; BNCh, Juan Felix Proaño, *Vida autentica de Santa Rosa de Lima traducida de la bula de canonización*, Lima, 1897.

ron el doble fin de hacer real al rey ausente a sus vasallos distantes, al mismo tiempo que unieron al rey y sus vasallos en una relación personal y recíproca o “pacto político”. Como ha sugerido François-Xavier Guerra, la fe jurada al rey como monarca implicaba la obligación del vasallo de servir y defender a su señor con acciones, riquezas e incluso con su propia vida.¹⁸ En la Lima colonial el juramento de lealtad de la ciudad –como ente corporativo– al rey se renovaba anualmente en la ceremonia del estandarte real, el cual tenía un papel central en la proclamación del rey.¹⁹ Mientras las exequias le permitían a la ciudad y a sus vasallos desplegar públicamente su dolor y sufrimiento por la muerte del monarca, la culminación de la proclamación requería que la ciudad y sus ciudadanos proclamaran públicamente su aceptación, lealtad y amor por el nuevo rey.²⁰ El acto de “jurar” y expresar lealtad al rey es de singular importancia para entender el “pacto” entre vasallos y rey. La obligación política en América colonial, como señala Guerra, se basó en un compromiso muy personal con una persona muy concreta: el rey, formalizada por el juramento. Debido a que la lealtad al monarca por sus vasallos se basó en una relación personal, la “presencia” del rey en las ceremonias coloniales era fundamental. En la Lima del diecisiete el rey estuvo “personalmente” presente en diversas formas: presidía sus ceremonias cortesanas comodamente sentado en el trono en la plaza mayor; su voz se escuchaba cada año cuando el juramento anual de la ciudad era enunciado por el oidor más antiguo; su voluntad se comunicaba públicamente en la ceremonia del pregón cuando se leían sus cédulas reales en voz alta; su sello real y firma “Yo EL REY” agraciaba los papeles. El rey tenía un cuerpo original –biológico– que residía en España, pero su simulacro residía en Lima, y cuando éste se desplegaba en rituales públicos elaborados le permitía a sus vasallos distantes pero leales “verlo, oírlo, y sentirlo” como si él realmente estuviese allí.

¹⁸ Véase GUERRA, “La desintegración de la Monarquía”, pp. 197-198.

¹⁹ Véanse por ejemplo BNP, *Anónimo, Solemne Proclamacion y cabalgata Real, Que el Dia 5. de Octubre de este año de 1701. hizo la muy Noble, y Leal Ciudad de los Reyes Lima, levantando Pendones por el Rey catolico D. Felipe V; BNP, Lima Gozosa. Descripción de la Solemne Pompa, y Festivas Demostraciones, conque la Ciudad de los Reyes Corte de la America Meridional proclamò el Nombre Augusto de su Catholico Rey el Señor Don CARLOS III (que Dios prospere). Por el Conde de la Superunda, Virrey del Perú, Lima, 1759.*

²⁰ Véase *Las Siete Partidas*, partida II, título I, ley III.

LA CIUDAD, LA PLAZA Y LA GEOGRAFÍA DEL PODER

De acuerdo con el historiador español José Antonio Maravall, el barroco fue una época de fiestas y esplendor.²¹ Como manifestación cultural, el barroco fue un fenómeno urbano donde la ciudad no sólo proveía los recursos necesarios para sostener las necesidades de los grupos sociales privilegiados, sino donde ella se asoció con la cultura y su producción. Una de las características de esta cultura barroca fue su predilección por la ostentación, haciendo que la ciudad fuera conocida por sus modos de vestir lujosos, sus despliegues de riquezas, sus edificios y arquitectura magnífica, así como por sus fiestas espléndidas.²² Para las sociedades europeas barrocas del siglo diecisiete el urbanismo fue un elemento crucial en la acumulación del poder de las élites locales gobernantes.²³ Los nuevos centros de poder tales como Madrid y París ganaron en importancia y centralidad a medida de que nuevos patrones de migración rural hacia las urbes por punto de las transformaciones económicas experimentadas en el campo incrementaron su afluencia poblacional, y de que los monarcas las convirtieron en las sedes permanentes de sus cortes.²⁴ En el imperio español de ultramar, la creación de centros urbanos tales como Lima y el proyecto imperial de relocalizar a las poblaciones autóctonas en las reducciones implantadas en el Perú por el virrey Francisco de Toledo en la década de 1570, constituyeron una manifestación de esta nueva ideología de gobierno a través de la *civitas*, o experiencia de la vida urbana.²⁵ Este nuevo concepto de gobierno, como ha señalado Anthony Pagden, hizo de la ciudad el centro de la civilización y de la producción cultural, así como del poder político.²⁶ Es importante señalar también que la idea de “ritual”, como ha señalado

²¹ MARAVALL, *Culture of the Baroque*, pp. 114, 241.

²² Véase BONET CORREA, “La fiesta barroca”.

²³ NADER, *Liberty in Absolutist Spain*; WILKINSON-ZERNER, “The Duke of Lerma”.

²⁴ RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia*; STRONG, *Splendor at Court*; DICKENS, *The Courts of Europe*; DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Estudios de historia económica*; DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Política fiscal y cambio social*.

²⁵ Véanse PAGDEN, *Lords of All the World*, pp. 14-28, LECHNER, “El concepto”; SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, “De la miserable condición”; COELLO DE LA ROSA, *El barro de Cristo*.

²⁶ PAGDEN, *Lords of All the World*, pp. 11-28, 44-45.

Edward Muir, se desarrolló en el siglo dieciséis.²⁷ Consecuentemente, el “estado-teatro” urbano del barroco de los siglos dieciséis y diecisiete ejerció su poder político a través de rituales públicos elaborados capaces de hacer real y concreto algo abstracto.²⁸ Lo abstracto se convertía en realidad a través de imágenes cuyo poder fue ampliamente reconocido en las sociedades de la época temprana moderna.²⁹ Como han señalado Fernando Checa y José M. Morán, la iconografía, los emblemas, las alegorías y los jeroglíficos utilizados en las fiestas cívicas solemnes fueron esenciales para el desarrollo de “hábitos mentales” en la lectura e interpretación de estos símbolos, que no sólo eran acequibles y legibles al público, sino que también tenían un papel didáctico donde las lecciones morales eran compartidas con el pueblo en general.³⁰

Como en el barroco europeo, en América el centro físico y simbólico del poder se concentró en las ciudades. Dentro de la ciudad de Lima el poder se encontraba aún más localizado en el espacio alrededor de la plaza mayor, el corazón y centro de la vida social, política, y cultural urbana.³¹ La importancia simbólica de ese espacio como el centro del poder colonial en Lima fue establecida por Francisco Pizarro en el momento de su fundación en 1535 cuando, después de distribuir lotes para la catedral, las casas reales, el cabildo y la cárcel, designó solares alrededor de ella para sus conquistadores.³² La situación espacial de estos últimos y de sus familias en las casas situadas alrededor de la plaza, aledañas a los edificios de las instituciones oficiales, reflejaba directamente el poder personal y la liberalidad de Pizarro. Las residencias de los fieles conquistadores constituían representaciones espaciales

²⁷ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, p. 7.

²⁸ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, p. 7; STRONG, *Art and Power*. Para una discusión del universo social constitutivo de estas liturgias, véase BOURDIEU, *Language and Symbolic Power*, pp. 107-116.

²⁹ BROWN, “La antigua monarquía”, pp. 19-26. También BOUZA, *Imagen y propaganda*.

³⁰ CHECA y MORÁN, *El Barroco*, p. 236. Véase también FLOR, *Barroco*; EDGERTON, “Icons of Justice”, BURKE, *The Italian Renaissance*, pp. 162-176; MUIR, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, pp. 147-154; TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, pp. 1-9; CAÑEQUE, “Theater of Power” p. 334.

³¹ Véase *La plaza en España e Iberoamérica*; ÁLVAREZ REQUILLO *et al.* “Plazas” *et sociabilité*. También véase KAGAN, *Urban Images*, pp. 19-44, 169-176; para el caso de Madrid véase ESCOBAR, *The Plaza Mayor*.

³² LCL, vol. I, “fundación de Lima”.

de su séquito como gobernador de la tierra.³³ Durante el siglo diecisiete este espacio central del poder en Lima se extendió para incluir las principales calles adyacentes a la plaza mayor, en las cuales se encontraban erigidas las iglesias de los órdenes religiosos más importantes del virreinato: jesuitas, dominicos, mercedarios, franciscanos y agustinos.³⁴

Este espacio del poder colonial en Lima se reafirmaba continuamente a través del ritual; una vez convenida la fecha para la ceremonia dispuesta en la cédula real, ésta era comunicada a la ciudad mediante el rito del pregón o publicación.³⁵ La procesión del pregón era importante, pues trazaba y narraba la geografía del poder en la Lima colonial alrededor de la plaza. Esta procesión de vecinos notables, montados y lujosamente ataviados acompañaba al pregonero real en su anuncio en voz alta en determinadas esquinas de la ciudad –siempre identificadas como las más principales o de más calidad en la ciudad– de la futura ceremonia a celebrarse en Lima.³⁶ Como estos anuncios públicos se ejecutaban siempre en los mismos lugares y frente a los mismos edificios, el espacio comprendido entre ellos adquiriría, a través del tiempo, un aura de poder y un carácter de ritual de legitimación que formaba parte de una liturgia cívica.³⁷ El pregón, por lo tanto, creaba lo que Michel de Certeau denomina un “campo de operación” o un espacio ritual oficial autorizado dentro del cual se celebraban o “actuaban” dichas ceremonias oficiales.³⁸

³³ Véase LCL, vol. 1, “fundación de Lima”.

³⁴ Durante el siglo XVIII la plaza mayor pierde su centralidad en estas ceremonias. Véase BNP Anónimo, *Solemne Proclamacion y cabalgata Real... Felipe V*; BNP, *Lima Gozosa*. También véanse BROMLEY y BARBAGELATA, *Evolución urbana de Lima*; EGUIGUREN, *Las calles de Lima*, GÁLVEZ, *Las calles de Lima*; GUNTHER, *Colección de mapas*; PANFICHI y PORTOCARRERO, *Mundos interiores*, pp. 15-42.

³⁵ BOURDIEU, *Language and Symbolic Power*, pp. 111-113.

³⁶ Véanse las siguientes relaciones del siglo XVII donde éste es el caso: AGI, Lima 110, *Relacion de la Jura de Felipe II, Cuzco 1557*; “Jura de Felipe II en Lima” en *Colección de documentos inéditos*, 4, pp. 390-402; AGI, Lima 97, Hernando de Valverde, *Relación de las exequias y honrras fúnebres, hechas al Católico Rey de las Españas, y las Indias, Don Philipo tercero*; AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas... del Rey... Felipe quarto*; BNP, *Solemnidad Funebre i Exequias A La muerte del Catholico I Augustissimo Rei Nuestro Señor D. FELIPE IV el GRANDE*, Lima, 1666; BNP *Aclamacion y Pendones que levanto la muy noble y coronada ciudad de los Reyes por el Catolico y Augustissimo Rey D. Carlos II*, Lima, 1666, 17v.

³⁷ Véase VALENZUELA MÁRQUEZ, “De las liturgias del poder”, pp. 575-615.

³⁸ CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, pp. 122-124.

En el caso de Lima, la ubicación de las residencias de los conquistadores y los edificios oficiales alrededor de la plaza mayor simbolizando las estructuras permanentes del poder colonial, proveían una genealogía histórica urdida en una narrativa del poder por la ruta procesional del pregón. La narración creada por la lenta procesión de hombres lujosamente vestidos y montados sobre hermosos caballos acompañados de música a través de calles selectas, así como de los pregones ejecutados siempre frente a los edificios más significativos de la ciudad, subrayaban la importancia de las instituciones representadas por los edificios en la sociedad colonial. Esta “narrativa en actos” generaba un aura de poder alrededor de la plaza mayor ampliamente reconocida e utilizada, tanto por las élites como por la plebe, y en ocasiones era apropiada como fuente de poder personal.³⁹ En 1668, Tomasa, una esclava negra, le explicó al juez de la Extirpación de Idolatrías que, para fortificar sus poderes divinatorios, ella conjuraba las hojas de coca invocando a los siete demonios y nombrando en voz alta las calles adyacentes a la plaza, así como “la catedral, la residencia del arzobispo, el palacio virreinal, el cabildo eclesiástico, la casa del cabildo [secular], y la horca”.⁴⁰ Como he sugerido anteriormente, en Lima el espacio ritual oficial del poder alrededor de la plaza mayor podía ser adoptado por mujeres africanas, españolas, indias o mestizas pobres como propio para la práctica cotidiana de la magia popular.⁴¹

Fue en este espacio urbano central donde, una vez asegurado el financiamiento para la celebración de la ceremonia, los ciudadanos se embarcaban en la construcción de elaborados escenarios y decoraciones; convertían las calles de la urbe colonial en la escena donde los edificios se reconfiguraban con adiciones efímeras tales como arcos, nuevas murallas, altares, plantas y mantas de diversos colores.⁴² Esta “escenificación” también requería de luces nuevas, de fuertes aromas y de melodías nuevas que llenaran el espacio urbano, así como de trajes nuevos para cada uno de los participantes. Como la palabra denota hoy

³⁹ Véanse DURÁN MONTERO, *Fundación*; PAGDEN, *Lords of All the World*, pp. 44-45; RAMA, *The Lettered City*, pp. 1-16.

⁴⁰ AAL, HI, 1668, paq. 7, doc. vi, f. 18.

⁴¹ OSORIO, “El callejón de la soledad”, pp. 198-229.

⁴² RAMOS SOSA, *Arte Festivo*, pp. 17-19. Véase LOHMANN VILLENA, *La Semana Santa de Lima*; LOHMANN VILLENA, *La fiesta en el arte*; WUFFARDEN, “La ciudad y sus emblemas”, pp. 59-76; KAGAN, *Urban Images*, p. 173.

en día, el ceremonial “barroco” pretendía saturar todos los espacios de esta área urbana central con elementos alegóricos relacionados con la ceremonia en cuestión.

Las ceremonias barrocas oficiales tenían como fin, entonces, transformar radicalmente el espacio urbano haciendo del corazón de la ciudad literalmente un teatro. En el lenguaje de la época, “teatro” se utilizaba metafóricamente para señalar el lugar donde algo o alguien se exponía a la estimación o censura del mundo o al *Theatrum Publicum*.⁴³ En esta cultura de escrutinio público, la ostentación fue la señal máxima de rango, poder y autoridad, y la “apariencia” se convirtió en un valor social altamente apreciado.⁴⁴ En el siglo diecisiete el poder se manifestaba y constituía a través de la pompa externa de estas ceremonias.⁴⁵ En forma similar, los diseños de escrituras sobre estos nuevos centros urbanos coloniales tales como Lima, proporcionaron una especie de “comentario social” de cómo la ciudad y su sociedad deberían funcionar idealmente. Como resultado, los cronistas criollos y españoles comenzaron a exagerar de manera predecible la magnificencia de las ceremonias y de la ciudad en sus escritos; particularmente hacia mediados del siglo diecisiete, las crónicas describen cada vez más una sociedad urbana extremadamente ordenada, lujosa y unificada.

Las “apariencias” oficiales no lo eran todo, sin embargo, ya que más allá de la magnificencia anhelada de las representaciones barrocas y de los diseños perfectos de la ciudad ceremonial, existía también otra realidad urbana; la de una ciudad de cuartos asinados con familias pobres en edificios mediocres.⁴⁶ Los callejones —llamados a veces callejones de cuartos— de numerosas habitaciones situadas alrededor de un patio común, usualmente equipados de una cocina y un gallinero, constituyeron una característica importante de la ciudad y de la vida urbana

⁴³ Para definiciones de teatro coetáneas véase, COVARRUBIAS HOROZCO, *Tesoro de la Lengua Castellana*. Para variaciones en las definiciones del siglo XVIII, véase *Diccionario de la lengua castellana*.

⁴⁴ Lima no fue diferente de ciudades europeas tales como París y Londres durante este periodo. Véase SENNETT, *The Fall of Public Man*, pp. 3-5, 12-88.

⁴⁵ Se podría decir que los oficiales participantes en estas ceremonias poseían poder en proporción al reconocimiento de que eran objeto por parte de los sujetos que observaban la ceremonia. El vestir lujoso jugó un papel importante como marcador de “distinción”. BOURDIEU, *Language and Symbolic Power*, p. 106; BOURDIEU, *Distinction*, parte 1.

⁴⁶ Véase OSORIO, “El callejón de la soledad”, pp. 198-229.

limeña.⁴⁷ Las condiciones de vida en estos callejones fueron precarias, ya que en la mayoría de los casos estos cuartos pequeños acomodaban a un sinnúmero de personas, convirtiendo la “vida privada” en conocimiento público de la comunidad del callejón. Esta vida comunitaria cotidiana de los callejones facilitó el intercambio entre mujeres pobres de ascendencias diversas en lo tocante a sus conocimientos de curandería, magia y hechicería; hacían de los espacios interiores lugares fértiles para la creación de una cultura híbrida que coexistía conjuntamente con la cultura oficial barroca de las ceremonias públicas.⁴⁸ Los habitantes de estos callejones fueron el foco del proyecto civilizador y disciplinador de la Extirpación de las Idolatrías y de la Inquisición. Estos callejones le dieron a la ciudad cortesana un carácter de laberinto “interior” –más privado– donde se practicaba una cultura plebeya en los “mundos interiores”,⁴⁹ más allá de los escenarios públicos del poder político alrededor de la plaza mayor. A pesar de esta cultura del callejón fue, no obstante, durante las ceremonias cortesanas, que los oficiales y los habitantes de la ciudad se esforzaron en transformar la urbe en un teatro político público, y este trabajo teatral supuso muchas prácticas cotidianas y espacios urbanos.

Las celebraciones oficiales barrocas implicaban grandes costos de producción. Los funcionarios municipales se quejaban continuamente al rey y a otros oficiales de la ciudad de los daños ocasionados por estas producciones al presupuesto de la ciudad.⁵⁰ Sin embargo, y a pesar de las quejas, las ciudades incurrieron en grandes deudas para producir estas ceremonias en la forma “apropiada” de acuerdo al protocolo requerido, lo cual significó que en repetidas ocasiones los funcionarios encargados de las fiestas cubrieran con sus propios fondos grandes porciones de los gastos ocasionados por aquéllas cuando, tanto el erario municipal como el real se hallaban desprovistos de dinero.⁵¹ En muchos casos, después

⁴⁷ DURÁN MONTERO, “Lima en 1613”, p. 7.

⁴⁸ Véanse OSORIO, “El callejón de la soledad”; CHARNEY, “El indio urbano”, pp. 9, 11-16; VERGARA ORMEÑO, “Migración y trabajo femenino”, pp. 135-157.

⁴⁹ PANFICHI y PORTOCARRERO, *Mundos interiores*.

⁵⁰ Para el caso del cabildo de Santiago de Chile y su financiamiento de estas ceremonias, véase CRUZ DE AMENÁBAR, *La fiesta*, pp. 38-41.

⁵¹ Véase por ejemplo, BNM, *Etiqueta Real de Palacio*; BNM, Marqués de Guadalcázar, *Relación de los Estilos y Tratamientos de que usan los Virreyes del Peru, q. remitio al Señor Conde de Chichón su subcesor, luego que llego al Puerto de Paita*.

de las fiestas se entablaron numerosos juicios legales que reclamaban reembolso. Sin embargo, pocas fueron las demandas que se resolvieron favorablemente para los litigantes, dando más bien lugar a largas disputas sobre quién debía ser finalmente responsable de las deudas incurridas durante las celebraciones.⁵² A pesar de esto, sin embargo, como las celebraciones públicas constituían un reflejo de la “pena” o “alegría” que la ciudad y su gente sentían por su rey, cada vez que se presentó la ocasión, tanto las ciudades como los vasallos asumieron los gastos de producción de la ceremonia. Estas deudas personales eran asumidas en parte porque la magnificencia de las honras públicas constituía un mensaje importante para otras ciudades rivales de la preeminencia económica y la magnificencia “social” desplegada por la ciudad. La falta de moderación fiscal de las ciudades barrocas en la producción de estos lujosos aparatos, incluso en momentos de crisis económica, debe ser entendida, por lo tanto, en el contexto del significado político que las fiestas y sus relaciones tenían para el poder que ciudades como Lima ejercían —o podían ejercer— sobre otras más pequeñas y provincianas. Las regulaciones reales que trataron de moderar los gastos excesivos de las ceremonias cortesanas generaron una procesión interminable de decretos oficiales que advertían a las ciudades reducir los costos y despliegues de excesiva “magnificencia” en sus ceremonias.⁵³ Pero el discurso de contracción fiscal del rey parece no encajar en los significados culturales y sociales de estos despliegues de opulencia y ostentación, ni con el lujo requerido por el protocolo estricto que los regía.⁵⁴ Estos despliegues barrocos de riqueza y lujo han sido interpretados comúnmente desde un punto de vista puramente económico racional de costos y beneficios.⁵⁵ Los cálculos, sin embargo, ignoran el hecho de que el grado de lujo y opulencia públicos constituyó una fuente de capital

⁵² Ver por ejemplo, AAL, Curatos, 1625, 12, 3, *Parroquia del Sagrario y los Gastos q hicieron en el Recibimiento del Arcobispo Gonzalo de Campo*; AAL, Papeles Importantes, Lima 1606-1609, I, 25, *Exhibición de todos los procesos fulminados con referencias a las exequias de Santo Toribio de Mogrovejo*.

⁵³ *Ordenanzas* regulando los costos excesivos de estas ceremonias fueron decretadas en España en 1588, 1674, 1684 y 1691. Véanse BAENA GALLÉ, *Exequias reales*, p. 31. También, *Recopilación de leyes*, lib. IV, tit. XIII, Ley X, *Que los lutos por muerte de personas Reales, se pagan de los propios*.

⁵⁴ Véase por ejemplo, BNM, *Sucesos del Año 1619*, “*Relacion*”, p. 80.

⁵⁵ Véase BEEZLEY, *Rituals of Power/Rituals of Rule*.

simbólico requerido para ejercer el poder sobre las ciudades rivales del reino, en otras palabras como práctica política estratégica más que como elección económica inmediata. Mediante rituales públicos espléndidos, las ciudades y sus vasallos pudieron acumular un capital simbólico que podían luego ejercer como preeminencia sobre ciudades menores, lo cual a cambio podía generar beneficios materiales adicionales en la forma de privilegios y favores otorgados por el nuevo monarca. La “magnificencia social” de las ciudades barrocas se fincó en una combinación de riquezas materiales, capital simbólico y patrocinio de la corte metropolitana.

Los cabildos también fomentaron la imagen colectiva de sus ciudades mediante rituales cívicos altamente elaborados, así como de crónicas y de historias de la urbe barroca.⁵⁶ De esta manera, las ciudades construyeron una “memoria” histórica de su constitución como “cuerpo” o comunidad armoniosa. Esa historia urbana proporcionó a las ciudades preeminencias sobre otras urbes arraigadas en su “antigüedad”.⁵⁷ Las ciudades también llenaron sus memorias colectivas con relatos de su policía u orden y ornato, como símbolos de su superioridad sobre otras, ya que el diseño organizado y compuesto de sus calles constituyó un reflejo directo del buen gobierno. Las calles y las plazas sirvieron de escenario para la exhibición pública de la condición de sus habitantes nobles y plebeyos por igual.

LAS EXEQUIAS REALES, LA PROCLAMACIÓN DEL REY Y EL PODER REAL

De acuerdo con Peter Burke, el ritual en el siglo diecisiete fue visto como un drama que necesitaba ser representado para incitar la obediencia.⁵⁸ En ese siglo el calendario ceremonial en Lima incluía más de trescientas fiestas.⁵⁹ Aquellas particularmente relacionadas con el ciclo vital del rey y de su familia incluyeron la celebración y conmemoración de nacimientos, matrimonios, bautizos, muertes y las rogativas por su

⁵⁶ Véanse FLOR, *Barroco*, pp. 166, 184; BEVERLY, *Against Literature*, p. 50; MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 7-8, 55-72.

⁵⁷ BOUZA, *Los Austrias Mayores*, p. 53; BOUZA, *Imagen y propaganda*, pp. 26-57.

⁵⁸ BURKE, *The Fabrication of Louis XIV*, p. 7.

⁵⁹ ARIAS SCHREIBER, *Fiestas coloniales*, pp. 55-56. Para el caso de Santiago de Chile véase CRUZ DE AMENÁBAR, *La fiesta*.

salud y bienestar. Aquellas relacionadas con el ciclo vital de la monarquía incluían la celebración de victorias militares, santos patronos reales y la proclamación del nuevo soberano. Las ceremonias reales le proporcionaron a los monarcas una oportunidad de poner por efecto, aunque durante un tiempo limitado, diseños utópicos de espacios urbanos y constituciones políticas.⁶⁰

Las exequias reales y la proclamación del rey fueron dos de las ceremonias más majestuosas y costosas celebradas en Lima. En las Indias, estas ceremonias constituyeron dos ocasiones supremas en que las ciudades como entidades corporativas –tanto en el sentido social como político– desplegaron sus poderes a través de la magnificencia exhibida, festejos que llegaron a durar en ocasiones hasta casi un año. Ambas ceremonias estaban diseñadas para demostrar en conjunto tanto la “pena” y el “dolor” causados por la muerte de un rey, como la “alegría” de contar con un sucesor. La ostentación de las ceremonias públicas en el siglo diecisiete fue un reflejo directo del poder de la ciudad que la celebraba, así como una medida de su lealtad hacia el rey. De igual forma, la magnificencia desplegada por los vasallos del rey en sus vestuarios y en sus contribuciones a la decoración de la ciudad para la ocasión, estaban directamente relacionadas con el amor individual y con el grado de lealtad que sentían por su rey. Grandes despliegues de pena y dolor durante las exequias reales fueron vistos como formas públicas e individuales de pago por las mercedes o favores otorgados por el rey muerto a la ciudad y a sus vasallos. Este también fue el caso del despliegue de lujo por parte del alférez real en su vestuario y el de su comitiva durante la proclamación del rey.

En la cédula real enviada a Lima con fecha 24 de octubre de 1665, comunicando la muerte de Felipe IV y la sucesión del trono de España por Carlos II, la reina regente explicaba que la “tradición” de proclamar al rey en España se remontaba a 1407, cuando el Duque de Alba don Fadrique of Toledo había levantado los pendones por el rey Felipe I, el Hermoso, al grito de “Castilla, Castilla, Castilla por el rey nuestro señor!”.⁶¹ En la Ávila medieval los reyes eran elegidos primero por la

⁶⁰ Véase FLOR, *Barroco*, pp. 161-182. Véase AAL, Papeles Importantes, Huánuco, *Autos sobre las costumbres que se ha de guardar en recibir el estandarte real en la Iglesia mayor parroquial en la ciudad de Hunauco, 1613*, 19, 3, 29 ff.

⁶¹ BNP, *Aclamacion y Pendones... Carlos II*. De acuerdo con Carlos M. N. Eire, los orígenes se remontan a 1366. Véase EIRE, *From Madrid to Purgatory*, p. 297,

nobleza y eran luego proclamados por el pueblo. La tradición de reunirse en privado para organizar las ceremonias alrededor de la muerte y proclamación del rey, de acuerdo con Angus MacKay, tiene sus raíces en la tradición medieval según la cual los nobles y oligarcas decidían en privado si aceptar o no al nuevo soberano para luego “actuar los rituales tradicionales en público”.⁶² Esto equivalía a la “elección” del nuevo monarca, quien luego juraba respetar los antiguos fueros o privilegios de la tierra y concederles otros nuevos; la proclamación era la aceptación del pueblo de su nuevo señor y de su compromiso de defender, amar, respetar y honrar al rey.⁶³ El foco de la proclamación fue, por lo tanto, el compromiso mutuo de lealtad que el rey y sus vasallos juraron mantener.

Si seguimos esta larga tradición, cuando la cédula que anunciaba la muerte de un rey era recibida en Lima, los miembros de la Audiencia y del Cabildo secular se reunían en sus sedes respectivas en privado para leer y reconocer al nuevo monarca. Esta “elección simbólica en privado y aceptación en público” del nuevo rey, parece seguir la lógica subyacente al argumento de la relación escrita para la proclamación de Felipe II celebrada en el Cuzco en 1557. El escribano que describió la ceremonia señaló repetidas veces que la había escrito para cumplir con lo que la tradición dictaba a fin de que más tarde fuera enviada al nuevo rey como testimonio de la aprobación de la ciudad a su sucesión en el trono.⁶⁴

En el siglo diecisiete, para comenzar los preparativos de las ceremonias reales, en Lima era necesaria una cédula real autorizando formalmente la celebración de las exequias reales y la proclamación del rey.⁶⁵ A pesar de que la muerte de Carlos II se supo en Lima varias semanas antes del arribo de la cédula real que la anunciaba oficialmente, el dolor que el virrey Conde de la Monclova deseó expresar públicamente tuvo que esperar el documento oficial antes de poder efectuar el anuncio oficial de su muerte a la ciudad.⁶⁶ La gazeta mediante la cual el

⁶² MACKAY, “Ritual and Propaganda”, p. 19. Véase también EVANS, “The Austrian Habsburgs”, p. 121.

⁶³ MACKAY, “Ritual and Propaganda in Fifteenth-Century Castile”, p. 22.

⁶⁴ AGI, Lima 110, *Relacion de la Jura de Felipe II*.

⁶⁵ Véase ANGULO, “Exequias de Carlos V”, p. 137.

⁶⁶ Véase BNCh, Joseph Buendía, *Parentacion Real al Soberano... Señor DON CARLOS II*, Lima, 1701, ff. 19-21.

virrey se enteró inicialmente del fallecimiento del monarca, de acuerdo con el cronista, no poseía la “autoridad” necesaria para convocar el luto oficial. La decisión del conde de esperar la real cédula se entiende en el contexto según el cual la decisión de honrar la muerte del rey con una ceremonia pública no era sólo suya, ya que una vez recibida la cédula, tenía que comunicarle su contenido primero a la Audiencia y luego al Cabildo secular, para que ellos a su vez pudieran “reconocer” la muerte del rey y “aprobar” la sucesión del nuevo monarca por medio de la designación de una fecha próxima para las ceremonias.⁶⁷ El conde de la Monclova recibió la cédula real notificando la muerte de Carlos II el día 6 de mayo de 1701. A las siete de la mañana del día siguiente, los miembros de la Audiencia y del Cabildo se reunieron en privado en sus respectivas salas de acuerdo para reconocer el documento y ordenaron un pregón que se lo anunciaría a la ciudad.⁶⁸

LAS EXEQUIAS REALES

En el barroco, tanto la muerte como la vida fueron celebradas de manera dramática. La transformación a finales del siglo xvi por Felipe II de la exequias reales en un ritual oficial para ser celebrado no sólo en Madrid, sino en todas las ciudades de su imperio, permitió a la monarquía española exaltar su poder, al mismo tiempo que le facilitó la invención de un mito de origen para la nueva dinastía de los Austrias.⁶⁹ La celebración de las exequias reales no sólo fue un rito de sucesión, sino también una ocasión fúnebre que les recordaba a todos su mortalidad, incluyendo la del monarca, a pesar de que la monarquía sobrevivía más allá de la vida terrenal de aquél.⁷⁰ Es importante señalar el carácter mortal del rey de España parece contrastar con la aparente inmortalidad de los reyes de Francia. Mientras que el ritual oficial elaborado que rodeaba la muerte de los reyes de Francia tenía como fin resaltar la naturaleza

⁶⁷ A partir de 1701 el consenso del Cabildo y de la Audiencia ya no es procurado por los virreyes en Lima.

⁶⁸ BNCh, *Parentacion real... CARLOS II*, ff. 21-25.

⁶⁹ Véanse MEJÍAS ALVAREZ, “Muerte regia”; MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*; EIRE, *From Madrid to Purgatory*, pp. 255-282; VARELA, *La muerte del Rey*; WILKINSON-ZERNER, “Body and Soul”, pp. 66-90.

⁷⁰ EIRE, *From Madrid to Purgatory*, p. 296; ORSO, *Art and Death*.

sobrehumana o sagrada de la monarquía,⁷¹ el ceremonial español subrayaba la vulnerabilidad humana del rey ante Dios.⁷² El colorido vestuario llevado por el rey de Francia manifestaba su inmortalidad, mientras que el vestuario negro del de España daba a entender su mortalidad. Como el primero no moría públicamente, es posible que se esto creara una distancia con sus vasallos que no parece haberse dado de la misma manera en el caso del monarca hispano.⁷³ En Madrid, el cuerpo del rey muerto se exhibía vestido de negro por varios días, mientras que en las ciudades de sus reinos su muerte era representada por una urna cubierta con telas lujosas, simbolizando las cenizas de su cuerpo decompuesto, así como su majestad real. Su espíritu se encontraba omnipresente en las pinturas y en los artefactos que decoraban su catafalco.⁷⁴

Las exequias reales eran manifestaciones externas de “lealtad” y de poder. Se esperaba, por lo tanto, que aquellos que recibían mayores beneficios de Dios y del rey hicieran mayores demostraciones de dolor y de alegría. Este sentimiento fue expresado por Pedro Ramírez en su panegírico, pronunciado en la catedral de Lima en 1613 en ocasión de las exequias de la reina Margarita de Austria. De acuerdo con el autor, a pesar de que todo el mundo estaba en deuda con Dios, el grado de ésta dependía de cuánto cada cual había recibido de él. Según el fraile, como el rey y la reina recibían más que nadie, estaban obligados a hacer un mayor despliegue de dolor y así sucesivamente de acuerdo con la condición social de cada uno.⁷⁵ El dolor o la pena, sin embargo, no se expresaban abiertamente con llantos o emociones vivas, sino por medio de una mayor o menor ostentación reflejada en las dimensiones del túmulo y en la longitud y la calidad de las loras (o túnicas

⁷¹ Véase GIESEY, *The Royal Funeral Ceremony*.

⁷² Véanse por ejemplo, BNCh, *Sermon Panegirico Fvneral a... Filipo IV. El Grande*, Lima, 1667; BNCh, *Sermon que el Padre Maestro Fray Pedro Ramirez... predico en las exequias... de Margarita de Austria*, Lima, 1613.

⁷³ Véase VARELA, *La muerte del Rey*; EIRE, *From Madrid to Purgatory*. También véase BNCh, Cipriano de Medina, *Oracion en Memoria de las Zenizas de D. Isabel de Borbon*, Lima, 1645.

⁷⁴ Véanse ALLÓ MANERO, “Aportación al estudio de las exequias reales”, pp. 121-137; BAENA GALLÉ, *Exequias reales*; LISÓN TOLOSANA, *La imagen del Rey*; MEJÍAS ALVAREZ, “Muerte regia”, pp. 189-205; ORSO, *Art and Death*; VARELA, *La muerte del Rey*; SEBASTIÁN, *Contrarreforma y barroco*, pp. 110-120.

⁷⁵ BNCh, *Sermon que el Padre Maestro Fray Pedro Ramirez... predico en las exequias... de Margarita de Austria*, Lima, 1613.

fúnebres) vestidas en señal de duelo. Los lutos vestidos por todos en la ciudad simbolizaban obediencia y respeto por el difunto, a la vez que servían como señal de la jerarquía social imperante en la ciudad.

El vestido ceremonial barroco —si entendemos estos lutos y los vestidos lujosos como tal— tenían como fin el reafirmar o establecer públicamente las cualidades de las personas que los vestían. También era ampliamente sostenido en la sociedad colonial que el vestuario “apropiado” preservaba el “correcto” orden social. Desde 1614, los lutos de los funcionarios de la ciudad eran financiados por la corona española.⁷⁶ Sin embargo, se esperaba que los oficiales, nobles y hombres importantes de la ciudad distribuyeran lutos a sus familiares, incluyendo a sus criados.⁷⁷ Las diferencias sociales eran evidentes por la extensión y calidad de las telas utilizadas en la manufactura de los trajes ceremoniales. Por ejemplo, funcionarios importantes tanto de la ciudad como de la corona vestían largas lobs de fino terciopelo con grandes capirotos y mangas muy amplias, mientras que los funcionarios menores llevaban unas más cortas y fabricadas de bayeta. Se esperaba también que los pobres de la ciudad vistieran colores “oscuros” y sombrero. Las dimensiones de las lobs eran importantes, ya que su extensión estaba asociada con la autoridad y mientras más largas eran, mayor era la autoridad que poseían. Estas vestiduras debían tocar el suelo y ser suficientemente largas y anchas para regular la distancia entre las filas durante la procesión, uniformándola por medio del paso regulado.

En el siglo diecisiete el vestuario lujoso no sólo fue un importante símbolo de rango y poder, sino que fue también un elemento fundamental del teatro público del poder.⁷⁸ En sus *Empresas*, el escritor político Diego Saavedra y Fajardo señalaba que la “apariencia” era esencial para la correcta “división” de la sociedad barroca y que la “sumptuosidad”

⁷⁶ En Lima, el protocolo de las exequias fue regulado primero por el virrey Hurtado de Mendoza, primer Marqués de Cañete (1555-1561) en una provisión de 1559. AHML, LTCP, *Provisión de Don Hurtado de Mendoza, virrey del Perú = Lutos del Rey*. Véase también, *Recopilación de leyes*, lib. IV, tit. XIII, Ley X, *Que los lutos por muerte de personas Reales, se pagen de los propios*; AHML, LTCP, *Cédula Real sobre lutos, 1614*; *Recopilación de leyes*, lib. III, tit. XV, ley CIII, *Precedencias. Por muerte de Virreyes, ó Presidentes, ó sus mugeres no usen los Ministros de lobs de luto, ni falten à la Audiencia*.

⁷⁷ Véase AHML, LTCP, *Cédula Real de Lutos, 1614*.

⁷⁸ Véase CUMMINS, “We are the Other”, pp. 203-231; AHML, LTCP, *Provisión Real para que los Mulatos, Mulatas, Negros, ni Negras no vistan ni traigan Grana, Seda ni Oro*.

era símbolo de la reputación.⁷⁹ La reputación y la justicia eran esenciales para la inspiración y conservación de la “obediencia a la majestad”, tanto temporal como divina, así como para la conservación de la fe, todos elementos esenciales para el buen gobierno del pueblo. La ostentación pública constituyó un ejercicio del poder esencial en el gobernar exitoso de la sociedad de la época. Como la autoridad se definía literalmente como ostentación, vestir las loras fue un reflejo del rango de cada uno; y la posibilidad de distribuir las a familiares y criados una medida de poder patriarcal.⁸⁰ Los cronistas de estas ceremonias describían con gran dilatación y detalle los vestidos de los participantes más ilustres, incluyendo el color, forma y tamaño de cada pieza que adornaba el sombrero de cada cual. Cada detalle adicional en la narrativa constituía una manifestación más del poder y la autoridad de la persona descrita. El despliegue público del atuendo lujoso en la Lima del diecisiete, al igual que en la España coetánea, representaba físicamente el poder. Era en este “vestir” físico del poder donde residía la base de gran parte de la autoridad real, y podemos asumir que también del poder colonial.⁸¹

*

El 8 de octubre de 1621 cien repiques de campanas de la catedral de Lima anunciaron la muerte de Felipe III y fueron respondidas por repiques de las otras iglesias en la ciudad, al grado de paralizar toda la actividad urbana.⁸² Como los lutos –tanto el vestuario como el sentimiento público– eran considerados signos de lealtad y de amor por el Rey, los funcionarios oficiales representantes de la Corona o de la ciudad, “desaparecieron” de la vista pública hasta que las loras requeridas fueron confeccionadas. La demostración de dolor necesitaba a la vez que todos los edificios públicos cubriesen sus fachadas de negro. Incluso los interiores debían en ciertos casos “vestirse” de negro; las murallas y ventanas interiores de todos los edificios reales y municipales eran cubiertas con cortinas negras. El luto real requería también que en el palacio virreinal de Lima la cama del virrey exhibiera sábanas negras

⁷⁹ SAAVEDRA Y FAJARDO, *Idea de un príncipe*, vol. II, empresa XXXI, pp. 61-62 y empresa XXI, pp. 57, 67.

⁸⁰ Véase AHML, lib. IV de Cédulas y Provisiones, *Provisión y pragmática de los lutos*, 1605.

⁸¹ Véase *Diccionario de la lengua castellana*.

⁸² AGI, Lima 97, *Relación de las exequias... Philipo tercero*.

por la duración del duelo.⁸³ De acuerdo con un testimonio de la época, la tela negra generaba una ausencia de color y de textura —eliminando los edificios y la ciudad del campo visual— haciendo real y tangible la fatal ausencia del rey difunto.⁸⁴

En las exequias reales, el túmulo fue tal vez la única estructura “colorida” de la ceremonia. Éste era una construcción de dimensiones monumentales que usualmente se situaba en la nave central de la catedral de Lima.⁸⁵ En el día de la ceremonia, esta estructura masiva se iluminaba con miles de velas que le recordaban al público en general lo transitorio de su existencia terrenal, ya que tanto la vida, como la llama de las velas, ardían brillantes e intensas, aunque sólo por un tiempo limitado. Este despliegue de luz representaba la naturaleza efímera de la vida y la inevitabilidad de la muerte, incluso para el rey.⁸⁶ El contraste entre la oscuridad del interior de la iglesia y la luminosidad del catafalco evocaba el triunfo de la vida sobre la muerte; estos símbolos podían referirse tanto al Rey como también a cada uno de sus vasallos.

De acuerdo con Josephe de Mugaburu, las exequias de Felipe IV fueron celebradas en Lima con tanta solemnidad y grandeza como en la corte misma del rey.⁸⁷ Las ceremonias comenzaron con una procesión militar de cinco batallones, cada uno con cien hombres uniformados y enlutados. Estos quinientos hombres vestidos de negro fueron seguidos por doscientos cincuenta y cuatro oficiales de la Corona, criollos y clérigos, vestidos con largas y anchas lobs. Mientras todo esto sucedía, un tiro de artillería fue escuchado en la ciudad cada hora durante dos días consecutivos, a la vez que las campanas de la catedral dieron cien golpes cada hora respondidos por todas las iglesias de la ciudad. Mugaburu relata que para la ocasión, dos mil treinta y una libras de cera fueron consumidas solamente en el catafalco de la catedral. Durante las procesiones que transitaron por las calles de Lima marcando el duelo real, cada orden religiosa que entraba en la catedral para decir misa

⁸³ Véase BNCh, *Parentación Real...CARLOS II.*

⁸⁴ AGI, Lima 97, *Relación de las exequias...Philipo tercero.*

⁸⁵ Véanse RAMOS SOSA, *Arte Festivo*, pp. 123-200; VARELA, *La muerte del Rey*, p. 115; STRONG, *Art and Power*, pp. 42-64.

⁸⁶ Véase RODRÍGUEZ CRESPO, “Una fiesta religiosa en Quito”. Agradezco a Martín Monslave por facilitarme una copia de esta transcripción. Véanse también, VARELA, *La muerte del Rey*, p. 111; SEBASTIÁN, *Contrarreforma y barroco*, pp. 93-125.

⁸⁷ MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, p. 102.

o cantar el responsorio recibía cien libras de cera –o cien velas de una libra cada una. Las demás parroquias de la ciudad recibieron cincuenta velas de una libra cada una para sus propias ceremonias.⁸⁸

La ceremonia central del funeral real se llevó a cabo un jueves por la tarde cuando cada una de las cuatro órdenes religiosas en la ciudad se dirigió hacia la catedral con sus comunidades portando cruces y guindas por las imágenes de sus respectivos santos patronos: santo Domingo, san Francisco, san Agustín, y la Virgen de la Merced, todas vestidas de luto. A éstas les seguía el arzobispo Pedro de Villagómez vistiendo un gran sombrero sobre su solideo al frente de una gran procesion de más de cuatrocientos clérigos en sobrepellices, además de prebendados y canónigos ataviados con largas capas de tafetán negro. La nota más espectacular de la ceremonia fue, sin duda, el túmulo construido en la nave central de la catedral, tan alto como su cúpula.⁸⁹ El catafalco era una gran pieza arquitectónica con espacio para más de tres mil velas cuya magnificencia, de acuerdo con Mugaburu, destacaba aún más en la oscuridad producida por los cortinajes de damascos negros y moneadas de oro sevillanas (que reflejaban la luz tintilante de las velas) que cubrían la totalidad de los muros interiores de la catedral, así como la bóveda y su cúpula.⁹⁰

El túmulo, de dimensiones y luminosidad impresionantes, contenía siempre un sinfín de significados políticos. En Lima el catafalco de Felipe III representaba el destino del rey: “sus victorias y hazañas mundiales, los rastros de su fama permanente y su feliz entrada a la beatitud eterna”, y estaba adornado con muchas pinturas que representaban “las principales historias y eventos ocurridos durante el gobierno del rey”. Porque estos hechos, de acuerdo con el cronista, habían sucedido por orden explícita de Felipe y constituían un fiel testimonio de su buen gobierno, sensatez y éxito como monarca. Los cuadros exhibidos en la estructura enfatizaban las entradas triunfales del rey a diversas ciudades europeas y los numerosos escudos de armas de todos sus reinos.⁹¹ Debido a que estas representaciones sólo incluían mensajes positivos de las “hazañas” del rey, tales imágenes “favorables” de su gobierno sugie-

⁸⁸ MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, pp. 102-105.

⁸⁹ BNM, *Solemnidad Funebre i Exequias... FELIPE IV*.

⁹⁰ MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, p. 103; BNM, *Solemnidad Funebre i Exequias... FELIPE IV*.

⁹¹ AGI, Lima 97, *Relación de las exequias... Philipo tercero*.

ren un intento de reinterpretar la historia en términos positivos en las mentes de sus vasallos.⁹²

Los panegíricos relatados durante las exequias reales constituían una forma adicional de reinterpretación de la vida y obra del soberano fallecido. Estos sermones adulatorios eran siempre, primero, lecciones de historia que delineaban la genealogía del imperio, nombraban los monarcas pasados, sus hazañas militares y sus virtudes mundanas, antes de narrar las virtudes y victorias del rey muerto. A pesar de la censura a la que eran sometidos, previa su publicación, estos panegíricos también podían criticar el gobierno del soberano fallecido. En 1666, Miguel Sanz Bretón comparaba la muerte de Felipe IV con la ausencia de “mucho sol” en los reinos del Perú.⁹³ Aunque es posible que Sanz Bretón se haya referido metafóricamente solamente al vacío causado por la muerte del rey, la idea de rayos débiles que apenas tocaban sus reinos distantes era una metáfora utilizada con frecuencia como crítica al gobierno del monarca.⁹⁴

El catafalco de Felipe III en Lima exhibía numerosos escudos de armas reales estratégicamente colocados alrededor de la urna que representaba el fallecido cuerpo del Rey cubierta con lujosos damascos de brocados que manifestaban su majestad. En esta representación del Rey muerto lo que lo sobrevive no es la justicia, como en el caso de los reyes franceses –simbolizado por la *lit de justice*– sino más bien su dinastía o genealogía real representada en el sinnúmero de escudos de armas presentes.⁹⁵ Estos blasones asociaban al rey con otros monarcas y casas reales europeas, permitiéndole a los Austrias exaltar su linaje dinástico como una fuente más de su poder y autoridad.⁹⁶ El poder social del linaje era claramente comprendido en el Perú, tal y como se reflejaba en las representaciones iconográficas de las genealogías incas de Manco

⁹² Para el reinado de Felipe III, véase ALLEN, *Philip III and the Pax Hispanica*. Para la práctica de reescribir la historia de las hazañas del rey de Inglaterra, véase MADWAY, “The Remaking of Majesty”.

⁹³ BNCh, *Sermon Panegírico Fvneral a... Filipino IV. El Grande*, Lima, 1667.

⁹⁴ Véase GIL PUJOL, “Una cultura cortesana provincial”, p. 231.

⁹⁵ HANLEY, “Legend, Ritual, and Discourse”, pp. 65-106, 41-64. Véanse también KAMEN, *Empire*, pp. 3-93 y MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*.

⁹⁶ Véanse TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, p. 92 y MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, pp. 102-112.

Cápac, que incorporaban en la dinastía del Perú a Carlos V, a Felipe II y a otros reyes españoles como herederos legítimos del imperio Inca.⁹⁷

La importancia de este linaje estuvo también presente en los retratos reales que usualmente se colgaban alrededor del túmulo, intercalados con los escudos de armas de los reinos. En las exequias reales celebradas en Quito para la reina Margarita de Austria en 1613, la dinastía de los Austrias estuvo representada en veintisiete retratos de los reyes españoles desde Pipino I, Duque de Brabante, hasta Felipe II.⁹⁸ Estos retratos de cuerpo entero y del tamaño del cuerpo humano, según el cronista, fueron copiados de un libro de “estampas” con gran cuidado para reproducir fielmente el detalle histórico de sus “trajes originales y otros detalles”. El cronista enfatizó repetidas veces que estos retratos eran “vivas” copias perfectas de las del libro, haciendo de ellos los mejores y más “vivos” retratos en el reino.⁹⁹ La copia fiel de la copia de los retratados hacía que estos retratos fueran no sólo auténticos sino además “vivos”; las imágenes poseían el aura de los representados.¹⁰⁰

LA PROCLAMACIÓN DEL REY

Mientras que los retratos de sus antecesores y los escudos de armas conectaban al rey muerto con sus ancestros y las grandes dinastías europeas, el singular retrato real situado en el trono bajo un dosel dorado en el centro del gran tablado en la plaza mayor de Lima, localizaba al rey vivo en el corazón mismo de la ciudad colonial. Para la proclamación de Felipe IV, el gran escenario construido para su celebración frente al palacio virreinal y cercano al Cabildo medía 20 varas de largo por 15 varas de ancho por 2.5 de alto. En cada esquina del estrado había una pirámide de 12 varas de altura y 1.5 varas de ancho cubierta de sedas de colores con una esfera en cada ápice adornada con rosas, rasos, sedas y tafetanes. Tanto las proporciones del estrado como las

⁹⁷ Véanse JULIEN, *Reading Inca History*, cap. 3; CUMMINS, “We are the Other”, pp. 203-231; CUMMINS, “A Tale of Two Cities”. Véase también GISBERT, *Iconografía y Mitos Indígenas* y ROWE, “Colonial Portraits”.

⁹⁸ Véase RODRÍGUEZ CRESPO, “Una fiesta religiosa en Quito”.

⁹⁹ RODRÍGUEZ CRESPO, “Una fiesta religiosa en Quito”, p. 217.

¹⁰⁰ Véase BENJAMIN, *Illuminations*, pp. 217-251. También BAUDRILLARD, “The Precession of Simulacra” y GRUZINSKI, *The Mestizo Mind*.

decoraciones lujosas daban testimonio de la majestad del rey, mientras que la plataforma rectangular, las rosas y las pirámides evocaban su perfección. Sobre este escenario “perfecto” se encontraba otro más pequeño de 14 varas de largo por 8 varas de ancho con cuatro columnas dóricas que sostenían el dosel bajo el cual se encontraba el trono del rey situado sobre una alfombra persa. Las murallas de esta sección estaban cubiertas con cortinas de raso rosadas, de las cuales colgaban numerosos retratos de los ancestros del monarca. En las dos columnas delanteras que sostenían el dosel había dos estatuas gigantes “de bulto” representando a las “dos más ilustres” ciudades del reino: Lima y Cuzco. Cada estatua sostenía en sus manos una corona levemente inclinada hacia el dosel “como ofreciéndola de buen agrado [al] rey Nuestro Señor en su trasunto en quien respetaban su Magestad no menos que en su original”.¹⁰¹

A pesar de que Lima y Cuzco aparecen coronando al rey en igualdad de condiciones, el hecho que el gesto ceremonial se efectuara en Lima y no en el Cuzco es significativo, ya que la ceremonia dotaba a aquélla con el capital simbólico y con un aura de autoridad que podía emanar al resto del virreinato. En esta iconografía las capitales inca y virreinal estaban ambas sujetas al poder del rey de España, creando una trinidad unificadora. Para la proclamación de Carlos II, en 1666, esta iconografía de las urbes había sido reemplazada por una figura del Inca que le ofrecía una corona imperial y una de la Coya que le extendía flores al rey de España.¹⁰² Hacia fines del siglo diecisiete, las ciudades tanto españolas como coloniales habían experimentado una considerable erosión de sus poderes y autonomía bajo el reinado de Felipe IV.¹⁰³ La sustitución de las ciudades por imágenes del Inca y de la Coya podría reflejar este cambio. Sin embargo, la transformación en la iconografía coincidió también con el aumento de la legitimidad experimentada por los incas como símbolos imperiales tanto en el Perú como en Europa.¹⁰⁴

¹⁰¹ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas... del Rey... Felipe quarto.*

¹⁰² BNP, *Aclamacion y Pendones que levanto la muy noble y coronada ciudad de los Reyes por el Católico y Augustissimo Rey D. Carlos II*, Lima, 1666. Para el papel del Inca y la Coya en ceremonias en el reino de Quito véase ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, “La Mascarada del Inca”, pp. 17-21. Para Cuzco véase DEAN, *Inka Bodies and the Body of Christ*.

¹⁰³ LATASA VASSALLO, *Administración virreinal en el Perú*, pp. 118-153.

¹⁰⁴ Véanse BURGA, *Nacimiento de una utopía*; ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, “La Mascarada del Inca”; OSORIO, “A Tale of Two Cities: Lima and Cuzco’s rivalry”.

Este cambio en las representaciones sugiere, por último, la consolidación de Lima como centro indiscutible del poder de la Corona en el virreinato del Perú.¹⁰⁵

La proclamación de Felipe IV fue celebrada en Lima el domingo 6 de febrero de 1622, casi dos meses después de la celebración de las exequias de Felipe III, mientras que la proclamación de Carlos II se celebró el sábado 17 de octubre de 1666, exactamente un mes después de las exequias de Felipe IV. El periodo entre las dos ceremonias estuvo copado de procesiones diurnas y nocturnas de clérigos vestidos de luto, acompañados de música lúgubre, de coros e incienso que emanaban de las diferentes iglesias de la ciudad saturando el aire y calles de la urbe, dolida por la muerte de su rey. Esta atmósfera lúgubre se transformó rápidamente en exhuberancia, sin embargo, cuando la ciudad comenzó los preparativos para proclamar al nuevo monarca. El viernes 4 de febrero de 1622 un pregón anunciando la próxima proclamación de Felipe IV le informó a la ciudad que al día siguiente todos debían salir y celebrar la noticia con achas, fuegos artificiales y otras alegres “invenciones” de acuerdo con las posibilidades y deseos de cada uno.¹⁰⁶ Inmediatamente después y en marcado contraste con las exequias reales, las campanas de la catedral repicaron alegremente, la gente se despojó de sus lutos y vistió trajes lujosos de diversos colores, a la vez que los edificios cambiaron sus colgaduras fúnebres por ricas y coloridas alfombras persas, sobrecamas de Holanda y sedas de la China. Para la proclamación, terciopelos bordados con hilos de oro colgaban de las ventanas y balcones desde donde las damas observaban a los caballeros lujosamente ataviados paseándose más abajo por la plaza.

*

La entrada del alférez real en la plaza llevando el lujoso estandarte que exhibía los escudos reales de un lado y los de la ciudad de Lima –con tres coronas y una estrella– en el otro, iniciaba el acto culminante de la proclamación. Acompañado de dos alcaldes ordinarios y de miembros del Cabildo secular, el alférez subió las escaleras al estrado donde se encontraba sentado el rey. Parado frente a su retrato, hizo tres reveren-

¹⁰⁵ Véase OSORIO, *Inventing Lima*.

¹⁰⁶ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas... del Rey... Felipe quarto*.

cias agitando el estandarte. Después de cada una y arrodillado ante el presidente de la Audiencia, exclamó: “Esta ciudad de los REYES, viene en cumplimiento de lo que S. Magd. manda conforme a su obligación, y fidelidad a alzar Pendones por su rey, y Señor natural, el REY Don Felipe quarto de este nombre que Dios guarde muchos años”. El rey, hablando a través de la voz del oidor más antiguo, reconociendo la fidelidad de la ciudad y su amor por él reflejada en su despliegue de “grandes demostraciones de júbilo, y fiestas, y tan excesivos gastos”, juró respetarle sus viejos privilegios y concederles nuevos en el futuro. Tomando el estandarte real del alférez, el oidor se adelantó y parado frente al rey proclamó: “¡Castilla, León, Pirú, por el REY nuestro SEÑOR FELIPE DIOS GUARDE muchos años!” El público exclamó en respuesta: “¡Viva el REY Nuestro Señor Felipe quarto; viva el Rey felices años!”.¹⁰⁷

EL RETRATO DEL REY Y EL EJERCICIO DEL PODER REAL

En su relato, Román de Herrera le dedica especial atención a las dimensiones y ornamentación del marco del retrato de Felipe IV exhibido en Lima.¹⁰⁸ A partir del Renacimiento los marcos dorados simbolizaron rango y distinción, pasaron a constituir un aspecto esencial de la virtud de la imagen, confiriéndole honor social a la persona por ellos circunscrita.¹⁰⁹ En Lima, la pintura de Felipe IV lo mostraba de cuerpo entero, reclinado y vestido de color púrpura; tanto la postura del rey como el color de su vestuario eran signos de realeza. A pesar de que el retrato mostraba al rey de cuerpo entero, Herrera sólo enfatizó la parte superior, o más específicamente su cara, señalando que su leve sonrisa –también un gesto real– transmitía un mirar autorizado.¹¹⁰ En la crónica de la proclamación de Carlos II en 1666, el escritor también señaló que el retrato del rey “[r]epresentaba Magestad, imperio, y dominio”.¹¹¹ Descripciones coetáneas de los retratos de Felipe IV y Carlos II enfati-

¹⁰⁷ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas...del Rey...Felipe quarto*.

¹⁰⁸ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas...del Rey...Felipe quarto*.

¹⁰⁹ TRELXER, *Public Life in Renaissance Florence*, p. 92.

¹¹⁰ AHML, LTCP-SP, *Relacion de la solemnidad y fiestas...del Rey...Felipe quarto*. Véase también, “Instrucción dada al Marqués de Montesclaros” en HANKE, vol. II, pp. 267-272. Para el caso de Mexico véase, SCHREFFLER, “Art and Allegiance”.

¹¹¹ BNP, *Aclamacion y Pendones...Carlos II*.

zan los ojos del rey, sugiriendo que se podía llegar a la esencia misma de éste a través de la fiel representación de sus ojos expresivos.¹¹² Antonio de León Pinelo explicaba en 1641 que la cara revelaba la naturaleza de la persona en su totalidad, tanto espiritual como físicamente “porque todo se abrevia en el rostro, i a él se reduzen las perfecciones, que en los demas miembros estan repartidas”.¹¹³ En la opinión de Pinelo, uno podía alcanzar el espíritu de la persona a través de sus ojos. Citando a Ovidio, Pinelo señalaba que “en el rostro está el afecto, i este se comunica por los ojos”.¹¹⁴ Para Pinelo, la cabeza comprendía el cuerpo entero, a pesar de que sus límites se entendía terminaban en el cuello, “toda la muger es cabeça” y “sus limites se entienden, hasta donde comienza el vestido”.¹¹⁵ La noción de la cabeza como la suma total del cuerpo estaba reflejada en la teoría política de la época, según la cual el rey “incorporaba” como la “cabeza”, la totalidad de sus reinos y poderes.¹¹⁶ Para Pinelo el mostrar la cara era “descubrir[se]”, ambos en el sentido de descubrimiento y de revelación de sí a otros.

Durante el siglo diecisiete en la monarquía española, tanto en la Península como en Lima, se permitió cada vez más que los retratos reales presidieran en las ceremonias en lugar del rey ausente. El “éxito” de la substitución de lo “real” por el simulacro se ve ilustrado por el incidente ocurrido durante la rebelión napolitana de 1647 cuando los mismos rebeldes, que habían iniciado el fuego que destruyó el palacio real, rescataron el retrato real de Felipe IV y arrastraron sus estandartes reales inmediatamente después como gesto de obediencia y de respeto al monarca.¹¹⁷

*

¹¹² Véase BNP, *Aclamacion y Pendones... Carlos II*, f. 36-36v.

¹¹³ BNCh, Antonio de León Pinelo, *Velos Antiguos i modernos en los rostros de las mugeres sus con ueniencias i daños. Ilustracion De la Real Prematica de las Tapadas*, Madrid, 1641, p. 72.

¹¹⁴ BNCh, Antonio de León Pinelo, *Velos Antiguos i modernos... Ilustracion De la Real Prematica de las Tapadas...*, Madrid, 1641, p. 73. Véanse también, OVIDIO, “The Art of Love”, pp. 166-238 y SENNETT, *The Fall of Public Man*, pp. 3-44.

¹¹⁵ BNCh, Antonio de León Pinelo, *Velos Antiguos i modernos... Ilustracion De la Real Prematica de las Tapadas...*, Madrid, 1641, pp. 78v-79.

¹¹⁶ Véanse DIEGO DE TOVAR VALDERRAMA, *Instituciones Políticas*; KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*.

¹¹⁷ GIL PUJOL, “Una cultura cortesana provincial”, p. 233.

Con la llegada de la dinastía borbónica en el siglo XVIII, la preponderancia del retrato del Rey en los rituales públicos limeños declinó sistemáticamente. Ya para la proclamación de Felipe V, en 1701, el retrato singular del Rey no fue exhibido en la plaza mayor durante su proclamación. Para su reemplazo, la ciudad repartió entre el público presente estampas o pequeñas imágenes impresas del rey ausente. Para la proclamación de Carlos III en 1759, la “cara y cuerpo” del rey desaparecieron completamente y en su lugar el pendón real fue acomodado en almohadones de lujoso brocado bajo el dosel en el centro del escenario, en la plaza mayor.¹¹⁸ En esa misma ocasión, la aclamación se redujo a “Castilla y las Indias” y los “reinos del Perú” fueron permanentemente abandonados. Estos cambios sugieren que la “presencia” y relación más personal de los Austrias dio paso a una representación más abstracta de la figura del rey bajo los Borbones. De igual manera, estas transformaciones reflejan un cambio en la relación política imperial con sus territorios, haciendo de los reinos del Perú finalmente una mera colonia de España para finales de siglo. El ceremonial político del siglo dieciocho en Lima rápidamente reflejó el protocolo ceremonial observado por los Borbones franceses, eliminando eventualmente, de manera permanente, el cuerpo y los ojos del rey de las ceremonias públicas así como de sus descripciones.¹¹⁹

REFLEXIONES FINALES

Como en las Indias el rey “vivo” no fue jamás “producido”, la ausencia del “original” condicionó el entendimiento y la relación política con su simulacro, haciéndolo efectivamente “real”. Ya que el referente no fue nunca visto en Lima, el simulacro fue verdadero en virtud de una ausencia –combinado con la ausencia del virrey durante las ceremonias reales en el siglo diecisiete. Por lo tanto, el rey en Lima fue una imagen de autoridad no muy distinta de la de Dios: Él podía verlo todo, pero nunca ser visto en persona. En otras palabras, la presencia del rey se podía sentir pero su cuerpo “material” sólo podía ser imaginado.

¹¹⁸ Véase BNP, *Anónimo, Solemne Proclamacion y cabalgata Real... Felipe V*; BNP, *Lima Gozoza*.

¹¹⁹ Véase BURKE, *The Fabrication of Louis XIV*; MARÍN, *Portrait of the King*.

En la metafísica barroca la distinción entre “el símbolo y lo simbolizado” o entre el signo y el significador se halló disminuido, ya que se creía que todas las cosas poseían una correspondencia oculta. El corazón, por ejemplo, no sólo sirvió como metáfora del rey, sino que también podía *ser* el rey.¹²⁰ Bernard Cohn ha señalado que en la India [oriental], en el siglo diecisiete, “el cuerpo del gobernador fue literalmente su autoridad, la substancia de la cual se transmitía lo que los europeos vieron como objetos. La ropa, armas, joyas y papel constituyeron los medios por los cuales el gobernador podía transmitir la sustancia de su autoridad a una persona elegida”.¹²¹ En el Perú, los reyes españoles eran también “conocidos” por sus vasallos, mayoritariamente a través de “objetos” tales como sus retratos, emblemas, insignias reales y “palabras” inscritas en las cédulas reales escritas en papel sellado y prominentemente firmadas: *Yo EL REY*. Estos objetos y palabras, en el contexto americano, deben ser vistos como un simulacro barroco.¹²² En resumen, para sus vasallos en Lima el simulacro –o copia sin un original– del rey de España fue verdadero/real.

Esta hiperrealidad del rey en la Lima del diecisiete fue revelada a sus vasallos de ultramar en diversas ceremonias centradas alrededor de su real persona. Éstas tuvieron la doble función de (re)presentar al rey y de unir a aquéllos, leales y amantes vasallos, en un pacto con él.¹²³ En una palabra, el despliegue ceremonial del simulacro constituyó un ejercicio barroco del poder y no una mera “exageración colonial” como señalan algunos autores.¹²⁴ El simulacro y su despliegue ceremonial fueron vistos como elementos esenciales en la inspiración y conservación de la obediencia a la majestad, tanto temporal como divina.¹²⁵ La cara de Jano de las exequias reales y la proclamación del rey, o de la muerte y la vida y continuidad de la monarquía, están quizás mejor expresados

¹²⁰ VARELA, *La muerte del Rey*, p. 80. Véase también, CHECA y MORÁN, *El Barroco*.

¹²¹ La traducción es mía. Véase COHN, “The Command of Language”, p. 279; PÉREZ SAMPER, “El Rey Ausente”, pp. 379-394.

¹²² Véase GRUZINSKI, *La Guerra de las imágenes*; BAUDRILLARD, “The Precession of Simulacra”.

¹²³ Véase TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence* y KERTZER, *Ritual, Politics, & Power*.

¹²⁴ Véase PALMA, *Tradiciones Peruanas*.

¹²⁵ Véase SAAVEDRA y FAJARDO, *Idea de un príncipe*, vol. II, empresa XXI, pp. 57, 67.

en aquel antiguo proverbio castellano, “A rey muerto, rey puesto”.¹²⁶

José Antonio Maravall, José Díez Borque y otros han señalado que la celebración de las exequias reales proporcionó a la monarquía española una ocasión más para realzar su majestad y poder, manipulando desde la cúspide las emociones de sus vasallos. De igual manera, de acuerdo con Angel Rama, los centros urbanos del imperio, o las ciudades coloniales, constituyeron “el principal instrumento de comunicación social, a través de las cuales se dirigía la diseminación pública de las ideologías sociales”.¹²⁷ Cómo Maravall, Rama señaló también que los despliegues ceremoniales públicos de la ciudad barroca –tales como los arcos triunfales erigidos para las entradas virreinales– constituyeron un “simulacro político” y un “teatro de virtudes políticas”.¹²⁸ Para Rama, sin embargo, ambos temas tipificaban el “funcionamiento ideológico de los intelectuales en las Indias, ejemplificando la manera en que intentaron conjugar diversas fuerzas sociales, y tipificar su constante exaltación y búsqueda del patrocinio de aquellos que, como la figura carismática del virrey, personificaban el poder real”.¹²⁹ Las crónicas oficiales de las ceremonias barrocas enfatizan la idea del ornamento y la decoración como manifestaciones del poder real. Las ciudades utilizaron ambas, las ceremonias y sus crónicas en sus rivalidades y disputas por el control con otras ciudades. La presunción de que las élites locales las desplegaron como simples “instrumentos” para la diseminación de sus ideales tiende a subestimar el papel de dichas ceremonias como importantes rituales políticos en un proceso histórico de formación cultural.¹³⁰

John Beverly ha señalado que hacia finales del siglo diecinueve, el barroco fue visto por intelectuales como “un estilo cultural esencialmente reaccionario”.¹³¹ Las ceremonias barrocas en las Indias han sido frecuentemente interpretadas como evidencia de la decadencia y corrupción del estado colonial. En su estudio clásico *The Spanish Empire in*

¹²⁶ O’KANE, *Refranes y frases proverbiales*.

¹²⁷ Mi traducción. RAMA, *The Lettered City*, p. 23.

¹²⁸ RAMA, *The Lettered City*, p. 24.

¹²⁹ Mi traducción. RAMA, *The Lettered City*, p. 24.

¹³⁰ Véase MARAVALL, *Culture of the Baroque*; BONET CORREA, “La fiesta barroca”, pp. 45-78; Díez BORQUE, “Relaciones del teatro y fiesta en el barroco español”, pp. 11-40, MEJÍAS ALVAREZ, “Muerte regia”; BEEZLEY, *Rituals of Power/Rituals of Rule*.

¹³¹ BEVERLY, *Against Literature*, p. 47.

America, C. H. Haring, por ejemplo, sostiene que una de las características de la política española en América desde mediados del siglo dieciséis fue “casi [...] [una] petrificación de su vida institucional”. Añade que durante este periodo la historia del estado español en América se convirtió “en poco menos que una colección de anécdotas más o menos pintorescas”, dónde los conflictos jurisdiccionales y problemas de etiqueta consumieron la vida de los jueces y virreyes.¹³² A la crítica de Haring acerca del protocolo político ceremonial de la América española subyace la noción de que la “irracionalidad” del barroco, era superada mediante un orden político “racional” ejemplificado por el liberalismo ilustrado, ausente en el continente colonial. Este estudio sugiere, sin embargo, que la etiqueta pública proporcionó más que simples “anécdotas pintorescas” de un estado colonial “momificado”, ya que tanto las ceremonias barrocas de Lima como las crónicas oficiales de ellas, constituyeron conjuntamente la verdadera esencia del gobernar en este periodo temprano moderno colonial.¹³³

*

Según John Beverly “el concepto del estado absolutista de Maravall –quien lo deriva de la caracterización de Weber de la burocracia del estado moderno– asume una gran confluencia de intereses entre la Corona, la nobleza, y la Iglesia, así como un grado demasiado alto de centralización y racionalidad funcional al aparato del estado en sí”.¹³⁴ Para Beverly, una visión más productiva de la representación del estado en la cultura del barroco, consistiría en verlo “como lo *imaginario* –en un sentido Lacaniano de la proyección del deseo que sistemáticamente mal interpreta lo real– del absolutismo, más que como una reflexión de su actual coherencia y autoridad”.¹³⁵ Las ceremonias oficiales de Lima fueron realmente “imaginarias”, o representaciones deseadas de un centro de poder “unificado” en el que el imaginario del estado estuvo imbuido con el simulacro del rey. La imagen de éste le dió coherencia a lo que fue de otra manera una sociedad colonial fragmentada; el

¹³² HARING, *The Spanish Empire in America*, p. 76.

¹³³ GEERTZ, *Negara: The Theatre State in Seventeenth-Century*, p. 13.

¹³⁴ BEVERLY, *Against Literature*, p. 60.

¹³⁵ Mi traducción. BEVERLY, *Against Literature*, p. 60.

simulacro del rey y sus ceremonias públicas constituyeron el ejercicio del poder y no simples “representaciones” de éste. Más aún, el simulacro del rey fue esencial para la creación/producción del aura cortesana en la Lima colonial en aquel momento en que las ciudades capitales se estaban convirtiendo en el principal referente del imaginario del estado.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AHML	Archivo Histórico Municipal de Lima
LTCP-SP	Libro Tercero de Cédulas y Provisiones-Segunda Parte
LTCP-PP	Libro Tercero de Cédulas y Provisiones-Primera Parte.
BNCh	Biblioteca Nacional de Chile
BNP	Biblioteca Nacional del Perú
LCL	Libros de Cabildo de Lima
AGI	Archivo General de Indias
BNM	Biblioteca Nacional de Madrid
AAL	Archivo Arzobispal de Lima
HI	Hechicerías e Idolatrías

BIBLIOGRAFÍA

ARIAS SCHREIBER, Rosa Ma. de

Fiestas coloniales urbanas (Lima, Cuzco, Potosí), Lima, Otorongo Producciones, 1997.

ALLEN, Paul C.

Philip III and the Pax Hispanica 1598-1621. The Failure of the Grand Strategy, New Haven, Yale University Press, 2000.

ALLÓ MANERO, Adita

“Aportación al estudio de las exequias reales en Hispanoamérica. La influencia sevillana en algunos túmulos limeños y mexicanos”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 1 (1989), pp. 121-138.

Alfonso Sánchez Coello y el retrato en la corte de Felipe II, Madrid, Museo del Prado, 1990.

ALVAREZ REQUILLO, Lino *et al.*

“Plazas” *et sociabilité en Europe et Amérique Latine*, París, Casa de Velázquez, 1982.

ANDRIEN, Kenneth y Rolena ADORNO (eds.)

Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1991.

ANGULO, D.

“Exequias de Carlos V en la Ciudad de los Reyes”, *Revista del Archivo Nacional del Perú*, VIII (1935).

ANINO, Antonio, Luis CASTRO LEIVA, François-Xavier GUERRA (eds.)

De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica, Zaragoza, Ibercaja, 1994.

BAUDRILLARD, Jean

“The Precession of Simulacra”, *Simulations*, New York, Semiotext(e), 1983.

BENJAMIN, Walter

Illuminations. Essays and Reflections, Nueva York, Schocken Books, 1988.

BEEZLEY, William (ed.)

Rituals of Power/Rituals of Rule, Wilmington, Delaware, Scholarly Resources, 1994.

BEVERLY, John

Against Literature, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

BONET CORREA, Antonio

“La fiesta barroca como práctica del poder”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

BOURDIEU, Pierre

Language and Symbolic Power, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

BOUZA, Fernando

Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del Reinado de Felipe II, Madrid, Akal Ediciones, 1998.

Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II, Madrid, Historia 16, 1996.

BROMLEY, Juan y José BARBAGELATA

Evolución urbana de Lima, Lima, Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S. A., 1945.

BROWN, Jonathan

“La antigua monarquía española como área cultural”, en *Los Siglos de Oro en los virreinos de América, 1550-1700*, Madrid, Museo de América, 2000, pp. 19-26.

BURKE, Peter

The Fabrication of Louis XIV, New Haven, Yale University Press, 1992.

BURKE, Peter

The Italian Renaissance. Culture and Society in Italy, Princeton, Princeton University Press, 1986.

BURGA, Manuel

Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

CAÑEQUE, Alejandro

“Theater of Power: Writing and Representing the Auto de Fe in Colonial Mexico”, *The Americas*, 52/3 (1996), pp. 321-346.

CERTEAU, Michel de

The Practice of Everyday Life, Berkeley, University of California Press, 1988.

CHARNEY, Paul

“El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613”, *Histórica* XII/1 (1988), pp. 5-33.

CHECA, Fernando y José M. MORÁN

El Barroco, Madrid, Ediciones Istmo, 1989.

CHRISTIAN, William Jr.

Local Religion in Sixteenth-Century Spain, Princeton, Princeton University Press, 1981.

COELLO DE LA ROSA, Alexander

El barro de Cristo. Entre la corona y el evangelio en el Perú virreinal (1568-1580), Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000.

COHN, Bernard

“The Command of Language and the Language of Command”, *Subaltern Studies*, IV (1985), pp. 276-329.

Colección de documentos inéditos

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, Madrid, Imprenta de Frías y compañía, 1865.

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de

Tesoro de la Lengua Castellana, Barcelona, Horta, 1943.

CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel

La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1995.

CUMMINS, Thomas B. F.

“A Tale of Two Cities: Cuzco, Lima and the Construction of Colonial Representation”, en FANE (ed.), 1996, pp. 157-169.

“We are the Other: Peruvian Portraits of Colonial Kurakakuna”, en ANDRIEN y ADORNO (eds.), 1991, pp. 203-231.

CURCIO-NAGY, Linda

“Saints, Sovereignty and Spectacle in Colonial Mexico”, tesis de doctorado, Tulane University, 1993.

DEAN, Carolyn

Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru, Durham, Duke University Press, 1999.

Diccionario de la lengua castellana

Diccionario de la lengua castellana [...] 1726, Madrid, Editorial Gredos, 1979.

DICKENS, Arthur Geoffrey (ed.)

The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty. 1400-1800, Londres, Thames and Hudson, 1977.

DÍEZ BORQUE, José María

“Relaciones del teatro y fiesta en el barroco español”, en DÍEZ BORQUE (ed.), 1986, pp. 11-40.

DÍEZ BORQUE, José María (ed.)

Teatro y Fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica, España, Ediciones del Serbal, 1986.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio

Política fiscal y cambio social en la España del siglo XVII, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1984.

Estudios de historia económica y social de España, Barcelona, Ariel, 1969.

DURÁN MONTERO, María Antonia

“Lima en 1613: aspectos urbanos”, *Anuario de Estudios Americanos*, XLIX/7 (1992), pp. 171-188.

DURÁN MONTERO, María Antonia

Fundación de ciudades en el Perú durante el siglo XVI, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1978.

EDGERTON, Samuel Y. Jr.

“Icons of Justice”, *Past and Present*, 89 (1980), pp. 23-38.

EGUIGUREN, Luis Antonio

Las calles de Lima, Lima, L. A. Eguiguren, 1945.

EIRE, Carlos M. N.

From Madrid to Purgatory: the art and craft of dying in sixteenth-century Spain, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

ESCOBAR, Jesús

The Plaza Mayor and the Shaping of Baroque Madrid, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Carlos E.

“La Mascarada del Inca: Una investigación acerca del Teatro Político de la Colonia”, *Miscelanea Histórica Ecuatoriana*, año 2, núm. 2 (1989), pp. 7-39.

EVANS, R. J. W.

“The Austrian Habsburgs. The Dynasty as a Political Institution”, en DICKENS (ed.), 1977, pp. 120-145.

FANE, Diana (ed.)

Converging Cultures. Art and Identity in Spanish America, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1996.

FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo (ed.)

Monarquía, Imperio y Pueblos en la España Moderna, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.

FLOR, Fernando R. de la

Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680), Madrid, Ediciones Cátedra, 2002.

FOUCAULT, Michael

The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences, Nueva York, Vintage Books, 1994.

GALLÉ, José Manuel

Exequias reales en la catedral de Sevilla durante el siglo XVII, Sevilla, Arte Hispalense, 1992.

GÁLVEZ, José

Las calles de Lima y meses del año, Lima, Editorial San Martín, 1943.

GEERTZ, Clifford

Negara: The Theatre State in Seventeenth-Century Bali, Princeton, Princeton University Press, 1980.

GIESEY, Ralph E.

“Models of Rulership in French Royal Ceremonial”, en WILENTZ (ed.) 1999, pp. 41-64.

GIESEY, Ralph E.

The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France, Genève, Librairie E. Droz, 1960.

GIL PUJOL, Xavier

“Una cultura cortesana provincial: Patria, comunicación y lenguaje en la monarquía hispánica de los Austrias”, en FERNÁNDEZ ALBA-DALEJO (ed.), 1997, pp. 225-258.

GISBERT, Teresa

Iconografía y mitos indígenas, La Paz, Gisbert, 1980.

GRIFFITHS Nicholas y Fernando CERVANTES (eds.)

Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America, Birmingham, The University of Birmingham Press, 1999.

GRUZINSKI, Serge

The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization, Nueva York, Routledge, 2002.

La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1994.

GUERRA, François-Xavier

“La desintegración de la Monarquía hispánica: Revolución de Independencia”, en ANINO, CASTRO LEIVA y GUERRA (eds.), 1994, pp. 195-227.

GUNTHER, Juan

Colección de mapas de Lima 1613-1983, Lima, Municipalidad de Lima, 1983.

HANLEY, Sarah

“Legend, Ritual, and Discourse in the *Lit de Justice* Assembly: French Constitutional Ideology, 1527-1641”, en WILENTZ (ed.), 1999, pp. 65-106.

HANKE, Lewis

Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: México, Madrid, Atlas, 1976-1978.

HARING, H.

The Spanish Empire in America, New York, Oxford University Press, 1947.

JULIEN, Catherine

Reading Inca History, Iowa City, University of Iowa Press, 2000.

KAGAN, Richard L.

Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793, New Haven, Yale University Press, 2000.

KAMEN, Henry

Spain's Road to Empire, The Making of a World Power, 1492-1763, Londres, Allen Lane, The Penguin Press, 2003.

KANTOROWICZ, Ernst H.

The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton, Princeton University Press, 1957.

KERTZER, David I.

Ritual, Politics, & Power, New Haven, Yale University Press, 1988.

Las Siete Partidas

Las Siete Partidas glosadas por el Licenciado Gregorio López, Salamanca, 1555.

LATASA VASSALLO, Pilar

Administración virreinal en el Perú: Gobierno del Marqués de Montesclaros (1607-1615), Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1997.

LECHNER, J.

“El concepto de «policía» y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias”, *Revista de Indias*, 41/163-166 (1981), pp. 395-409.

Libros de Cabildo de Lima (LCL)

Libros de Cabildo de Lima, Lima, Torres Aguirre-SanMartín y Cía., 1935.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

La imagen del Rey (Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias), Madrid, Espasa Calpe, 1991.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

La Semana Santa de Lima, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1996.

La fiesta en el arte, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1994.

MACKAY, Angus

“Ritual and Propaganda in Fifteenth-Century Castile”, *Past and Present*, 107 (1985), pp. 3-43.

MADWAY, Lorraine

“The Remaking of Majesty: Oliver Cromwell and the Visual Imagery of Monarchy”, Ponencia presentada en el Annual Meeting of The North American Society for Court Studies, Boston, MA, Septiembre, 2000.

MARAVALL, José Antonio

Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure, Minnesota, The University of Minnesota Press, 1986.

Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

MARIN, Louis

Portrait of the King, Minnesota, The University of Minnesota Press, 1993.

MEJÍAS ALVAREZ, María Jesús

“Muerte regia en cuatro ciudades peruanas del barroco”, *Anuario de Estudios Americanos*, XLIX (1992), pp. 189-205.

MÍNGUEZ, VÍCTOR

Los reyes distantes, imágenes del poder en el México virreinal, Castelló, Universitat Jaume I, 1995, 201 p. (Biblioteca de les Aules, 2).

MUGABURU, Josephe de

Chronicle of Colonial Lima. The Dairy of Josephe and Francisco de Mugaburu, 1640-1697, Norman, University of Oklahoma Press, 1975.

MUIR, Edward

Ritual in Early Modern Europe, Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

Civic Ritual in Renaissance Venice, Princeton, Princeton University Press, 1981.

NADER, Helen

Liberty in Absolutist Spain. The Habsburg Sale of Towns, 1516-1700, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990.

O'KANE, Eleanor

Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media, Madrid, 1959.

ORSO, Steven N.

Art and Death at the Spanish Habsburg Court. The Royal Exequies for Philip IV, Columbia, University of Missouri Press, 1989.

OSORIO, Alejandra B.

“A Tale of Two Cities: Lima and Cuzco’s rivalry to represent the seventeenth-century *patria peruana*”, ponencia presentada en la First International Interdisciplinary Symposium of the Colonial American Studies Organization, Georgetown University, 2003.

Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru’s South Sea Metropolis, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008.

“*El callejón de la soledad: vectors of cultural hybridity in seventeenth-century Lima*”, en GRIFFITHS y CERVANTES (eds.), 1999, pp. 198-229.

OVIDIO

“The Art of Love”, en *The Erotic Poems*, Nueva York, Penguin Books, 1982.

PAGDEN, Anthony

Lords of All the World. Ideology of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500 - c. 1800, New Haven, Yale University Press, 1995.

PALMA, Ricardo

Tradiciones Peruanas. Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1964.

PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (eds.)

Mundos interiores: Lima 1850-1950, Lima, Universidad del Pacífico, 1995.

La plaza en España e Iberoamérica

La plaza en España e Iberoamérica. El escenario de la ciudad, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 1998.

PERÉZ SAMPER, María de los Ángeles

“El Rey Ausente”, en FERNÁNDEZ ALBADALEJO (ed.), 1997, pp. 379-394.

PÉRISSAT, Karine

Lima fête ses rois (XVI^e-XVIII^e siècles). Hispanité et américanité dans les cérémonies royales, París, L'Harmattan, 2002.

RAMA, Angel

The Lettered City, Durham, Duke University Press, 1996.

RAMOS SOSA, Rafael

Arte Festivo en Lima Virreinal (siglos XVI-XVII), Sevilla, Junta de Andalucía, 1992.

Recopilación de leyes

Recopilación de leyes de los reynos de Las Indias. 1681, México, Miguel Ángel Porrúa, 1987.

RÍO BARREDO, María José del

Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2000.

RODRÍGUEZ CRESPO, Pedro

“Una fiesta religiosa en Quito: Relación de los funerales de la Reina Margarita de Austria (1612)”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, III (1956), pp. 214-236.

ROWE, John Howland

“Colonial Portraits of Inca Nobles”, en TAX (ed.), 1967, pp. 256-268.

SAAVEDRA Y FAJARDO, Diego de

Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas, Madrid, Espasa Calpe, 1960.

SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael

“De la miserable condición de los Indios en las Reducciones”, *Revista Teológica Limense*, 30/1 (1996), pp. 95-104.

SCHREFFLER, Michael J.

“Art and Allegiance in Baroque New Spain”, tesis de doctorado, University of Chicago, 2000.

SEBASTIÁN, Santiago

Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

SENNETT, Richard

The Fall of Public Man, New York, Norton, 1976.

STRONG, Roy

Art and Power. Renaissance Festival 1450-1650, Berkeley, University of California Press, 1984.

Splendor at Court. Renaissance Spectacle and the Theater of Power, Boston, Houghton Mifflin Company, 1973.

TANNER, Marie

The Last Descendants of Aeneas. The Hapsburg and the Mythic Image of the Emperor, New Haven, Yale University Press, 1993.

TAX, Sol (ed.)

The Civilizations of Ancient America. Selected Papers, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1967.

TREXLER, Richard C.

Public Life in Renaissance Florence, Ithaca, Cornell University Press, 1980.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime

“De las liturgias del poder al poder de las liturgias: para una antropología política de Chile colonial”, *Historia*, 32 (1999), pp. 575-615.

VARELA, Javier

La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española, 1500-1885, Madrid, Turner, 1990.

VERGARA ORMEÑO, Teresa

“Migración y trabajo femenino a principios del siglo xvii: el caso de las Indias de Lima”, *Histórica*, xxi/1 (2000), pp. 135-158.

WILENTZ, Sean (ed.)

Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

WILKINSON-ZERNER, Catherine

“The Duke of Lerma and his Town”, ponencia presentada en el *Annual Meeting of The North American Society for Court Studies*, Boston, Septiembre, 2000.

“Body and Soul in the Basilica of the Escorial”, en *The World Made Image. Religion, Art, and Architecture in Spain and Spanish America, 1500-1600*, Boston, Gardner Museum, 1998.

WUFFARDEN, Luis Eduardo

“La ciudad y sus emblemas: imagenes del criollismo en el Virreinato del Perú”, en *Los Siglos de Oro en los virreinos de América, 1550-1700*, Madrid, Museo de América, 2000.

REYES Y MONARQUÍA EN LAS FIESTAS VIRREINALES DE LA NUEVA ESPAÑA Y DEL PERÚ

SOLANGE ALBERRO

El Colegio de México

Antes de abordar este tema, es imprescindible hacer una rápida reflexión sobre lo que representan la realeza y más particularmente las personas reales en nuestra época. En efecto, no podemos examinar la presencia de los monarcas en las fiestas virreinales de los siglos pasados a partir de las ideas y representaciones que son las nuestras, porque correríamos el riesgo de proyectarlas sobre épocas, sociedades y mentalidades totalmente distintas. Cometeríamos por tanto el pecado, que por ser frecuente entre los historiadores no deja de ser grave, de caer en anacronismos y finalmente en la incomprensión de lo que pretendemos comprender.

Somos ahora ciudadanos de países que viven bajo regímenes de repúblicas o de monarquías constitucionales, sin que esto implique diferencias sustanciales, puesto que unas y otras se definen como democracias. Incluso mientras algunas repúblicas conservan en ciertas esferas como el ceremonial de Estado y diplomático algunas modalidades heredadas del Antiguo Régimen –lo que sucedió durante la presidencia del general de Gaulle en Francia y la de la mayoría de sus sucesores con excepción del presidente Nicolas Sarkozy–, las monarquías occidentales actuales, salvo la inglesa sin duda, se ciñen a ritos sencillos y hasta austeros, como sucede en particular en los países escandinavos. En ninguna de estas monarquías el rey conserva el aura divino que fue el suyo durante siglos, ni dispone de un poder efectivo –aun cuando puede opinar y hasta cierto punto tener influencia tal vez en algunas cuestiones–, el cual emana solamente de las instancias políticas originadas por el sufragio popular.

Además la mayoría, si no es que todas las familias reales europeas, sufren los mismos avatares personales y familiares que el resto de la población, mismos que son ampliamente difundidos por los medios

masivos de comunicación, en particular aquéllos que se dedican al cotilleo; son, por tanto, ampliamente conocidos y comentados por la opinión pública. Es que el compartir la suerte común de los súbditos, si bien entraña ciertos riesgos en cuanto a la imagen de la institución monárquica, constituye también hoy en día un medio eficaz de acercarse al ciudadano común y, en consecuencia, de reducir o hasta abolir la distancia que durante siglos aisló y hasta permitió la casi divinización de las personas reales y en particular, la del monarca. Finalmente, en nuestra época la diferencia esencial entre un presidente de la república y un rey consiste en que el primero es un hombre político que debe aprender a desempeñar por un período limitado a su mandato, funciones de representación que no le son familiares y en las cuales no forzosamente se muestra exitoso. En cambio el rey –o la reina–, educados en función del papel que les tocará desempeñar algún día, resulta ser un profesional de la representación, la que deberá ejercer de por vida, a menos que las vicisitudes políticas de su país lo releven de este compromiso.

¿Qué representa un rey o una reina europea en este principio del siglo XXI? A su pueblo, a la vez tal como es actualmente, pero también como se espera que sea a partir de valores supuestamente nacionales, o sea tradicionales, como son la entereza, la generosidad, la valentía, etc. Esta referencia implícita al pasado –mitificado desde luego– constituye el anclaje más poderoso de la persona real en la historia, puesto que su investidura ya no procede de un origen supuestamente divino y queda integrada en un régimen constitucional, fruto de una evolución sociopolítica histórica. Además, las dinastías actuales pocas veces son respaldadas por siglos de tradición, al haberlas interrumpido los avatares históricos o circunstancias familiares tales como la falta de descendencia. En este sentido, el rey mantiene un aspecto intemporal, puesto que pertenece estrechamente al presente, por su dimensión humana y personal; al pasado por su ascendencia, –aun cuando ésta no se remonte a siglos remotos– y por los valores tradicionales que asume, pero también al futuro, ya que encarna, mejor que un presidente de la república efímero y marcado además por una tendencia política determinada, la continuidad de la nación. Pero, si en principio el monarca de hoy representa a todo su pueblo cuyas penas, inquietudes y alegrías debe compartir estrechamente, en la actualidad, en que la esfera económica prevalece sobre la política, vemos que el rey / la reina no duda o, más seguramente, a menudo se ve obligado a encabezar misiones encamina-

das a desarrollar intereses económicos particulares, aun cuando motivos culturales, humanitarios o ecológicos suelen acompañarlos con el fin probable de atenuar su carácter pragmático.

Hemos intentado resumir lo que nos parece constituir la función oficial y objetiva de la figura real en los países occidentales de hoy en día. Sin embargo, queda el inmenso territorio ocupado por las percepciones que tienen de esta figura y hasta los fantasmas que de ella forman, por su lado, los ciudadanos anónimos, tanto los que viven en monarquías como en repúblicas. En efecto, si bien el rey / la reina contemporáneos no son más que profesionales particularmente competentes en el oficio de la representación, el imaginario social no deja de rodearlos, a ellos y a su familia, de una serie de ideas y sobre todo de fantasías que remiten a la vez a un pasado mítico, pero también corresponden a las necesidades simbólicas y afectivas del hombre común de nuestros tiempos. Por carecer del talento y de los instrumentos conceptuales necesarios para intentar siquiera un análisis de lo que representan hoy en día los monarcas para millones de personas, me limitaré a señalar la importancia editorial de las revistas dedicadas a comentar los hechos y dichos de estos personajes, amén de las notas dedicadas a ellos en las secciones consagradas a la vida social de la mayoría de los periódicos, los ejércitos de paparazzi exclusivamente dedicados a perseguirlos en todas las facetas de su vida pública y privada, la transmisión a veces en el plano mundial de acontecimientos como coronaciones, bodas o funerales reales, la comercialización actual de la figura de “princesa” entre las niñas de 4 a 12 años –incluyendo trajes, joyas, maquillaje, etc., en algunas películas y series televisivas–, el vocabulario coloquial generoso en expresiones como “mi reina”, “mi rey”, la “coronación” de “reinas” de belleza transmitida al planeta entero, etc. En otras palabras, el imaginario social soslaya por un lado la dimensión ciudadana y simplemente humana de la realeza actual, al mismo tiempo que se empeña en construir otra a partir de sus fantasmas, fantasías, añoranzas y sueños.

En este plano, ¿cómo se percibe hoy comúnmente a un rey, una reina, y en menor grado, a una princesa, a un príncipe? O sea, ¿en las representaciones que de ellos se hacen muchos de nuestros coetáneos, ¿que quedó de las antiguas figuras reales, qué nuevos elementos se introdujeron y cómo se presentan actualmente estas figuras? Para no alargar esta ya larga introducción, diremos que el monarca de hoy, tal como es generalmente percibido, es ante todo una figura familiar ya

que, gracias sobre todo a los medios masivos de comunicación, aparece constantemente en escuelas, hospitales, estadios de fútbol, instituciones diversas, lo mismo culturales que gremiales, veraneando con su familia, etc.; se muestra compasivo, ya que asiste a los funerales de soldados o policías y de víctimas de accidentes y cataclismos, consuela a enfermos y ancianos, es miembro de sociedades culturales o filantrópicas, etc. En resumidas cuentas, es una figura cercana a cualquier vecino, pues padece los mismos avatares familiares y debilidades que cualquiera de nosotros. En circunstancias particularmente graves, puede convertirse en una figura protectora capaz de insuflar coraje y valentía, como los santos de antaño.¹ Notemos que la compasión real que aporta consuelo, si no remedio, remite, lejanamente, a los dones taumatúrgicos atribuidos a los soberanos medievales franceses e ingleses. Pero al lado de esta función de símbolo viviente del “pueblo”, tal como es en la actualidad, el rey / la reina tiene por obligación guardar en todas las circunstancias una apariencia halagüeña y hasta deslumbrante cuando la ocasión lo requiere, adornado/a con las joyas, decoraciones y bandas propios de su investidura, pero que sobre todo aluden a las glorias de la nación. Entonces, el rey/reina se vuelve un icono y la magnificencia de su atuendo y la majestad de su porte reflejan la grandeza del pueblo / país al que representan.²

Así, las personas reales de las monarquías occidentales de hoy en día ya no son los representantes de la divinidad en lo temporal y no participan de lo sagrado, aun cuando subsisten en el caso de algunas de ellas, huellas de la antigua relación con esta esfera.³ Son profesionales remunerados por los Estados que encabezan simbólicamente y son susceptibles de ser destituidos, en función de vicisitudes políticas tales como las revoluciones, las invasiones o tan sólo la voluntad ciudadana, misma que, a través del sufragio universal, decide un buen día abolir la monarquía. Los reyes y los miembros de su familia pueden ser criticados

¹ A título de ejemplo: el rey de Dinamarca tuvo el valor ejemplar de llevar la estrella de David cuando los nazis pretendieron iniciar la cacería de los judíos en su país y el rey Juan Carlos de España desempeñó un papel fundamental en la defensa de la democracia en 1981 durante la rebelión militar de Tejero y Milán del Bosch.

² Véanse las efigies de los soberanos en los billetes, los sellos, los retratos y fotografías colgados en las instituciones oficiales, etcétera.

³ El rey/reina de Inglaterra sigue siendo oficialmente la cabeza de la iglesia anglicana.

abiertamente y si bien son excepcionalmente enjuiciados, no escapan a sospechas, rumores o incluso a acusaciones que, sin llegar generalmente a sanciones judiciales, no dejan de afectar su vida privada y su imagen pública. Tienen desde luego derecho a la privacidad, como todos los herederos de la Ilustración que empezó a establecer una división entre vida pública y privada y nos consta la lucha constante y a menudo infructuosa que llevan muchos de ellos para que se les respete este derecho. Sin embargo, en el mundo actual resulta prácticamente imposible que estas figuras de primer nivel logren guardar un equilibrio entre la privacidad de la vida personal y familiar y la necesidad política de estar —o parecer— cercanos y semejantes en —casi— todo a sus contemporáneos, quienes por su lado exigen cada día mayor transparencia en todas las esferas, incluida la de la vida privada. Así, existen diferencias notables entre las figuras reales de los siglos XVI-XVIII y las de nuestros tiempos, aun cuando podemos encontrar en el desempeño de estas últimas, vestigios lejanos de sus antiguas funciones. Debemos, por lo tanto, tomarlas en cuenta a la hora de contemplar la imagen de los monarcas, tales como aparecen en las fiestas barrocas de los siglos virreinales americanos, esencialmente las de los siglos XVI y XVII.

ACERCA DE LAS FIESTAS VIRREINALES,
UNAS BREVES OBSERVACIONES

Es bien sabido que las fiestas numerosas que se desarrollaron en los virreinos americanos fueron réplicas de las peninsulares, a las que emularon y a veces superaron en cuanto a boato se refiere.⁴ Éstas tuvieron su origen en las que llevaba a cabo Roma, generalmente para celebrar una conquista o una victoria militar. Las influencias de Borgoña y de la Italia renacentista vinieron en el siglo XVI a enriquecer y refinar aquéllas, bastante rústicas, a las que antes de Carlos V los adustos peninsulares, más hechos a la guerra que a las finezas palaciegas, solían

⁴ En este ensayo, trataremos de evitar las descripciones prolijas que resultan ser casi inevitables cuando de fiesta virreinal se trata. Por ello limitaremos los ejemplos, que se repiten en la mayoría de los documentos. Algunas de estas descripciones fueron analizadas en ALBERRO, “Barroquismo y criollismo”; ALBERRO, “La conjunción de las artes”; ALBERRO, “Modernidad jesuita”; ALBERRO, “Las cuatro partes del mundo”; ALBERRO, “Modèles et modalités”.

entregarse. Las fiestas virreinales, como las metropolitanas, dieron lugar en algunos casos a “relaciones”. Son éstas nuestro único medio de conocerlas y estudiarlas, puesto que prácticamente todas las creaciones efímeras de las que fueron pródigas desaparecieron. Incluso las recitaciones, poesías, canciones, chanzonetas, etc., que nunca faltaron, sólo llegaron hasta nosotros mediante dichas “relaciones”. Pero casi nada sabemos, en cambio, de las coreografías y músicas que acompañaron las danzas y mitotes de indios y si bien existe bastante información acerca de los atuendos de los participantes, actores, danzantes, músicos, etc., no se ha estudiado aún de manera sistemática el simbolismo de sus colores y de sus variadas combinaciones.

Todas estas fiestas tuvieron un carácter mixto, ya que participaban tanto de lo religioso como de lo secular o “civil”, de acuerdo con la naturaleza de los sistemas monárquicos de Antiguo Régimen que articulaban totalmente estas esferas, sobre todo en España, alrededor de la figura del “príncipe católico”. En la medida en que aquéllas tuvieron un carácter fuertemente federativo, iban dirigidas a todos los sectores de la población, que participaban como actores y espectadores, cada uno de ellos en secuencias, momentos y contextos adecuados al lugar específico que ocupaban en la sociedad. En estas festividades, incluso cuando tenían un carácter estrictamente religioso como la de Corpus Christi, el tema principal, aunque subyacente, fue la monarquía y el imperio universal, el de Dios y el del rey.⁵ La monarquía y la realeza podían ser representadas directamente y al mismo tiempo estar constantemente aludidas por complejos sistemas simbólicos. En el primer caso, unas personas reales fungían como actores y representaban a tal o cual rey a quien el público podía identificar por sus atuendos, las joyas y armas que llevaba, dados a conocer por los retratos, las estampas, los grabados, los cuadros religiosos, la tradición oral, las descripciones, etc. En el segundo se trataba de programas iconográficos que adornaban los numerosos arcos triunfales, túmulos funerarios, portadas de edificios públicos y construcciones efímeras dispuestas a lo largo del trayecto que seguían los desfiles y procesiones. También los colores y adornos de los atavíos

⁵ La asimilación de la monarquía de los Austria con el Santísimo Sacramento ha sido magistralmente estudiada por CAÑEQUE, *The King's Living Image*, pp. 45-50, 35-138. Véase también el libro tan clásico como imprescindible de LISÓN TOLOSANA, *La Imagen del rey*. El enfoque antropológico de Lisón Tolosana es particularmente enriquecedor.

de los distintos grupos de participantes, de los gallardetes, pendones y colgaduras, las referencias mitológicas, bíblicas y de la Antigüedad de los que son prolijos los sonetos, las loas, chanzonetas y obras teatrales y demás composiciones literarias, las danzas ejecutadas, la misma etiqueta que regía cada fase de un recibimiento virreinal o los funerales de una persona real remitían siempre, de cerca o de lejos, a referencias monárquicas. Con excepción tal vez de algunas manifestaciones de tipo atlético como los toros, el juego de cañas y de sortijas, de intermedios de un cómico chusco destinados a recrear al público, la mayoría de las secuencias que constituían la fiesta virreinal estaban impregnadas de símbolos relativos a la institución monárquica e imperial, y más específicamente, a la dinastía reinante.

Estos recursos simbólicos no iban dirigidos directamente al pueblo llano, que no tenía los medios de descifrarlos, sino a los letrados, únicos capaces de desentrañar los complejos significados que encerraban los jeroglíficos, las figuras de aves, astros, plantas, objetos diversos y a veces extraños, cuya yuxtaposición y sobre todo combinación, arrojaban el mensaje que les incumbiría difundir. Quienes lograban entenderlo se encargaban luego de transmitirlo en términos accesibles al público en general, desde el púlpito, la cátedra, las discusiones y charlas en los múltiples grupos y círculos que conformaban la sociabilidad virreinal.⁶

DE REYES E IMPERADORES

En los desfiles que constituían estas fiestas, una gran diversidad de reyes o emperadores solían desfilar, a menudo acompañados de una muestra de sus súbditos o de personajes considerados sus contemporáneos, afines o relacionados objetiva o subjetivamente con ellos de una manera u otra. Con un afán de introducir entre sus filas un mínimo de orden tal como lo concebimos hoy en día, —cosa totalmente ajena a la lógica de la fiesta de Antiguo Régimen, por cierto—, distinguiremos a los monarcas “verdaderos”, o sea los que realmente tienen o tuvieron una existencia histórica, de los “míticos”, engendrados por las copiosas

⁶ Buxó, *El resplandor intelectual*, pp. 35-38. En esta obra se hace una síntesis esclarecedora de la teoría de Edwin Panofsky sobre “Los modos de significación de las imágenes”.

leyendas, novelas de caballería, romances y tradiciones medievales aún muy vivas en los siglos que nos interesan y finalmente, a los “abstractos”, que no eran más que la representación de una monarquía extranjera o considerada como exótica aunque parcialmente conocida. Cabe notar que en la fiesta de los siglos XVI-XVIII, tanto los personajes históricos como los míticos y los abstractos tenían, a los ojos del público, la misma realidad.⁷

MONARCAS “REALES”

En la primera categoría encontramos inevitablemente al rey del momento, a veces acompañado de la reina. Ellos aparecían generalmente bajo la forma de retratos, pues es sabido que nunca un soberano español, hasta el actual Juan Carlos, pisó el suelo americano. A veces, aunque no parece haber sido común, el rey a quien se festejaba era representado por un individuo, como en la fiesta que tuvo lugar en México en 1676 para celebrar la entronización de Carlos II, quien apareció bajo la figura de “un mancebo de la misma edad (con poca diferencia), talle, hermosura y pelo...”⁸ Es posible que la imagen del rey haya sido más frecuente en las fiestas peruanas que en las novohispanas. En efecto, la lejanía del inmenso virreinato andino con relación a la metrópoli, aunada a la dificultad y tardanza de las comunicaciones, a su precaria integración territorial –con sus tres capitales –Lima la española, Cuzco la incaica y Potosí, corazón económico del imperio y “erario universal del Orbe”⁹ durante varias décadas–, los territorios de Chile, los correspondientes a las actuales repúblicas de Colombia, Ecuador, Bolivia y parte de Argentina, además de los antecedentes de las guerras civiles del siglo de la Conquista, volvían sin duda imperiosa la necesidad de afirmar y reiterar la soberanía de la metrópoli, simbolizada por el retrato del monarca, presente en muchas fiestas limeñas y potosinas.¹⁰ A menudo también

⁷ Así lo recalca MÚJICA PINILLA, “Dime con quién andas y te diré quién eres”, pp. 199-200.

⁸ RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, “Sencilla narración”, p. 264.

⁹ Esta expresión es del padre fray Agustín de Salas. Véase SALAS, *Diseño Histórico de los gozos ostentativos*, f. 94 v.

¹⁰ Sería interesante ver si el monarca español era representado en las fiestas cuzqueñas y, más aún, cómo era representado. Desgraciadamente no he podido con-

se hallaban representados los antepasados de los reyes españoles, sobre todo a partir de Carlos V, fundador de la dinastía de los Habsburgo y a veces la familia real, como sucedió en 1725 en Potosí, cuando para celebrar la Jura del rey Luis I, desfilaron en un carro triunfal Felipe V, la reina y su hijo Luis.¹¹

El afán de representar a los monarcas españoles era tal que, por ejemplo en 1640, en ocasión de la entrada del Duque de Escalona y marqués de Villena como virrey de México, se aprovechó para retratar, en “pinturas primorosas” que adornaban una real portada, a “los Reyes y Emperadores que figuraban entre los ascendientes del Duque de Escalona...” mismo que, efectivamente, tenía entre sus antepasados a personas reales. Éstos cohabitaban “en democrático consorcio”, con diversos jeroglíficos, los principales dioses de la Antigüedad, las alegorías de la Prudencia, la Templanza. La Justicia, la Misericordia, el Águila Olímpica y la América disfrazada de Diana y finalmente, el Águila de Tenochtitlán que ya había vuelto a desplegar sus alas en las fiestas públicas desde finales del siglo XVI.¹² De la misma manera, el duque de Escalona, que era Grande de España y se hallaba emparentado con el Duque de Braganza, el futuro rey Juan IV de Portugal, fue homenajeado en las festividades que marcaron su entrada en la ciudad de México por un “*Zodiaco Regio, templo Político...*”, que figuró en un arco triunfal dispuesto en la entrada nada menos que de la catedral metropolitana. En un conjunto simbólico bastante complejo —al menos para el lector no especializado de nuestros tiempos—, se encomiaba a los virreyes que lo habían precedido, presentándolos como parangones de las virtudes propias del soberano cuyos representantes habían sido. El arzobispo y virrey Moya de Contreras, que aparecía como *Protector*, se encontraba bajo el signo de Piscis y se le asimiló a la tribu de Simeón; el arzobispo y virrey fray García Guerra, *Sapiens*, apareció bajo el signo de Cáncer y se lo relacionó con la tribu de Isacar; al Marqués de Montesclaros, colocado bajo el signo de Tauro, se lo emparentó con la tribu de Efraín y era

sultar relaciones de fiestas celebradas en la antigua capital andina, donde la nobleza incaica siguió teniendo una fuerte presencia hasta la represión de la revuelta de Túpac Amará II a finales del siglo XVIII.

¹¹ ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III, parte II, cap. 3, p. 185.

¹² GUTIÉRREZ DE MEDINA, *Viaje de tierra y mar*. La relación incluye varios textos, entre ellos el *Zodiaco Regio*.

Providens; al virrey Cadereyta se lo caracterizó como *Incorruptus* y se correspondía con el signo del Capricornio (no se le relaciona con ninguna tribu); el marqués de Cerralvo era *Prudens*, estaba bajo el signo de Sagitario y se le asoció con la tribu de Benjamín; el Marqués de Salinas, calificado de *Iustus* se halló bajo el signo de Libra y se le relacionó con la tribu de Aser; el Marqués de Gelves, visto como *Vindex* pertenecía al signo de Aries y se le asoció con la tribu de Gad; el Conde de la Coruña, presentado como *Infoelix* (había fallecido tempranamente), se hallaba bajo el signo de Acuario y se correspondía con la tribu de Rubén; el Marqués de Falces calificado de *Defensor*, pertenecía al signo del León y se lo asoció con la tribu de Judá; el Marqués de Villamanrique, *Belator*, se halló bajo el signo Escorpión y se lo asimiló a la tribu de Dan; el Marqués de Guadalcazar, declarado *Pacificus*, estaba sometido a la influencia de Géminis y se le identificó con la tribu de Manasés; finalmente, el Conde de Monterrey, reconocido como *Modestus*, pertenecía al signo de Virgo y se consideraba de la tribu de Neftalí. En cuanto al Marqués de Villena, que hacía su entrada como virrey, ocupaba desde luego el lugar principal de este conjunto. En él, se veía al príncipe Zorobabel de Judá, de la casa de David, quien en el siglo VI a.C. había conducido a los judíos de regreso de Babilonia a su país después del edicto de Ciro. Además, había restaurado el templo de Salomón, razón por la cual el cabildo de la catedral metropolitana de México, aún sin terminar y cuyas obras estaban detenidas, esperaba obtener del nuevo Zorobabel los fondos necesarios para la culminación de la fábrica. Notemos por ahora la relación estrecha establecida por el artífice del aparato simbólico —un jesuita, como era de esperarse—¹³ entre el mundo astral, las referencias zodiacales que implican la presencia oculta pero efectiva del Sol / Rey, las bíblicas y las morales, aun cuando las virtudes atribuidas a los virreyes para las necesidades del momento hayan a menudo sido mucho más originadas por medio de acrobacias simbólicas y lingüísticas que por sus prendas reales. Ahora bien, si este despliegue alegórico remitía en principio exclusivamente a virreyes, es evidente que los orígenes, parentescos y virtudes que les eran atribuidos reflejaban los que

¹³ Tal vez se trate del Padre Mathías de Bocanegra, que escribió justamente un *Viaje del Marqués de Villena por mar y tierra a México, en verso castellano*, la *Comedia de San Francisco de Borja* que representaron los alumnos del colegio jesuita cuando recibió la visita del Marqués de Villena y concibió el conjunto alegórico de un arco triunfal para celebrar la entrada a México del conde de Salvatierra, sucesor de Villena.

correspondían al monarca, como representantes suyos que eran en tierras imperiales.

También los soberanos indígenas tuvieron en las festividades virreinales un lugar destacado, sobre todo en el Perú y más particularmente en la ciudad andina de Potosí. En la Nueva España vemos tan tempranamente como en 1559 a Moctezuma y Atahualpa arrodillados a los pies de Carlos V en el túmulo erigido en la iglesia de San Francisco de México, para honrar la memoria del emperador fallecido el año anterior.¹⁴ Las dinastías indígenas mencionadas en muchas crónicas históricas se manifestaron también de manera visual en las festividades públicas. Si podemos dar crédito a Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, las dinastías incaicas, desde Manco Cápac hasta Sayri Túpac, incluyendo desde luego a Atahualpa, desfilaron rodeadas del boato que les correspondía desde 1555 en Potosí, en ocasión de la dedicación de la villa a la Inmaculada Concepción y al apóstol Santiago.¹⁵ Ciertamente o no, el hecho es que en las festividades peruanas encontramos constantemente a las dinastías incaicas que incluyen a los incas “que conocieron a españoles”, delicado eufemismo que permite introducir a Cusi Huáscar, Atahualpa, Manco Cápac II, Sayri Túpac, Cusi Tito y Túpac Amaru,¹⁶ a Atahualpa solo, o al Inca y a la Coya, su esposa, estos últimos como personajes ya abstractos.

En la Nueva España, una relación anónima de 1623 describió las fiestas organizadas por la Compañía de Jesús en Puebla, en ocasión de la canonización de san Ignacio y de san Francisco Xavier. En ella, después de los inevitables chichimecas embijados y provistos de arcos

¹⁴ CERVANTES DE SALAZAR, *México en 1554*, p. 190.

¹⁵ Arzáns de Orsúa y Vela escribió su *Historia de la Villa Imperial de Potosí* entre 1705 y 1736, por tanto no presenció la gran mayoría de los hechos que relata (siglos XVI y XVII), de los que declara haber tenido noticia por cinco cronistas: Juan Sobrino, Juan Pasquier, Bartolomé de Dueñas, Pedro Méndez, Antonio de Mendoza. Con excepción de Sobrino, nada sabemos de los demás, de cuya existencia tampoco hay pruebas. De ahí las dudas de algunos historiadores acerca de los hechos relatados por Arzáns, en particular de las fiestas potosinas que él describe con lujo de detalles. Esta es la postura de PÉRISSAT, *Lima fête ses Rois*, pp. 259-260 en lo referente a las celebraciones llevadas a cabo en 1555. Ella considera improbable, con cierta razón desde luego, que se haya criticado en aquella fecha la “injusta” prisión de Atahualpa y ensalzado a unos Incas que estaban aún en guerra en contra de los Españoles, caso de Sayri Túpac.

¹⁶ ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. I, lib. VI, cap. I, p. 244.

y flechas, “seguíanse en hermosísimos caballos de los grandes a la corte de Moctezuma, que vestidos en su usanza de ricas telas, llevaban sembradas las tiaras de joyas y perlas; detrás destes, venía el emperador mexicano en caballo blanco...”¹⁷ Más tarde, en 1672, para celebrar la canonización de san Francisco de Borja, Moctezuma desfiló acompañado del águila y del tunal mexicano.¹⁸ En 1676, con motivo de la entronización de Carlos II, los gremios de los confiteros y de los cereros de la ciudad de México, que eran criollos, se lucieron vestidos como “caciques o señores de México”. Precediendo a un Moctezuma espléndidamente alhajado, venían “ocho reyes de que se servía este poderoso emperador: cuatro a pie y cuatro a caballo, medida la gala con la majestad que referían. Seguíanse a éstos otros treinta criados, caciques o grandes de su imperio, vestidos a su modo con toda propiedad, costa y aliño de varios géneros de colores, con ayacastles, quetzales y copiles (que son como mitras) que les ceñían las frentes”;¹⁹ y hacia finales del mismo siglo Sigüenza y Góngora hizo marchar a los antiguos monarcas mexica, texcocanos, chichimecas, toltecas y tepanecas.²⁰ Es de notar que los soberanos indígenas, tanto los incaicos como los mexicanos, siempre eran representados como poderosos señores magníficamente ataviados, acompañados por numerosos nobles y principales, asimismo ricamente adornados. El conjunto impactaba por su riqueza y majestad. Estos alardes de boato tenían por objeto enaltecer la conquista de los imperios americanos, puesto que haber vencido grandes y poderosos monarcas dueños de ricas comarcas y soberanos de súbditos “civilizados” constituía, en la mente de los criollos organizadores de los festejos, un título de gloria suficiente para respaldar sus reivindicaciones y aspiraciones políticas y patrióticas.²¹

¹⁷ *Relación de las fiestas realizadas en honor de la canonización de san Ignacio y de san Francisco Javier*, Puebla de los Ángeles, 1623. Esta relación, cuya transcripción me fue amablemente comunicada por Pedro Guibovitch, no aparece en la Bibliografía de Beristáin y Souza, ni en la del padre Vicente de Paula Andrade.

¹⁸ *Festivo aparato con que la Provincia de la Compañía de Jesús de México celebró la canonización de san Francisco de Borja*, p. 11.

¹⁹ RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, “Sencilla narración”, pp. 251-252.

²⁰ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Glorias de Querétaro*, pp. 48-49.

²¹ Pero, por otra parte, al representar un pasado indígena magnificado, se proporcionaba a las élites criollas ansiosas de forjarse una identidad propia, unas referencias históricas y culturales de las que se podían apropiarse, lo que hicieron tanto en

OTROS MONARCAS “REALES”

Las fiestas virreinales hicieron también desfilar a monarcas y emperadores llegados desde la más remota *Antigüedad*, –la bíblica y la grecorromana–, de la alta Edad Media y de un pasado más reciente. Entre los personajes del Antiguo Testamento, encontramos a los reyes Salomón –éste acompañado a veces de su corte con todo y concubinas– y David, al persa Ciro, al babilonio Nabucodonosor y entre los de la Antigüedad grecorromana a Alejandro Magno, Aquiles, Ulises, Héctor, Príamo y Julio César.²² De la Edad Media y del pasado más cercano surgen el emperador Carlomagno, solo o acompañado del obispo Purpín o de los Doce Pares de Francia, los reyes san Luis IX de Francia, Sebastián y Manuel de Portugal, el Infante Don Duarte, Eduardo III de Inglaterra, el emperador Maximiliano, abuelo de Carlos V, Manuel Filiberto, Duque de Saboya y rey de Chipre, entre otros.²³

MONARCAS MÍTICOS

Estos personajes reales son poco numerosos en comparación con los héroes de las novelas de caballería como don Quijote, Sancho Panza, Amadís de Gaula, Palmerín de Oliva, Belianis de Grecia, Melia la Encantadora, Urganda la Desconocida, que parecen haber sido mucho más cercanos del público llano. Entre ellos encontramos a la reina de Saba, relacionada con su visita al rey Salomón, misma que suele ser representada montada en un camello, animal exótico que habrá constituido un atractivo particular para un público amante de rarezas, al rey Artús de Inglaterra, héroe del Ciclo Bretón, y obviamente a Júpiter, soberano de los dioses y a Juno, su esposa.²⁴

el Perú –en las postrimerías del siglo xvii– como en la Nueva España a finales del siglo xvii. Véanse ALBERRO, *El Águila y la cruz*; ALBERRO, “Modèles et modalités”.

²² Aparecen en muchas fiestas peruanas, en particular limeñas. Véase entre otros SUARDO, *Diario de Lima*, t. I, pp. 136-140.

²³ Entre otros, GUTIÉRREZ DE MEDINA, *Viaje de tierra y mar*; ARZÁN DE ORSÚA y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III, parte II, cap. 3, p. 186.

²⁴ ARZÁN DE ORSÚA y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III, parte II, cap. 3, p. 186; SUARDO, *Diario de Lima*, t. I, pp. 137 y ss.

MONARCAS “ABSTRACTOS”

Se trata aquí de “reyes”, “emperadores” carentes de una identidad particular que tenían por función representar a reinos y naciones distintos de los pertenecientes a la monarquía española. Su presencia pretendía reflejar la universalidad de la institución monárquica y obviamente la preeminencia de la hispánica, a cuya invitación acudían. Al contrario de los monarcas estrictamente míticos, —ya que muchos de los reales tenían u obtuvieron con el correr del tiempo un carácter semi mítico, como Carlomagno y san Luis IX rey de Francia—, los “abstractos” son más numerosos en la medida en que aparecían más pintorescos por exóticos. De ahí una lista larga y sin lugar a dudas incompleta. Así es como se dejaban admirar los “reyes” de Alemania, Francia, Inglaterra, Polonia, Portugal, el gran duque de Moscovia y los “emperadores romanos”, por lo que se refiere a la Europa relevante de los siglos XVI-XVIII, de preferencia católica y de raíces grecorromanas. En cuanto al continente africano, no faltaban los reyes “congo” y “etíopes”, cuya negrura, atavíos y fauna acompañante siempre eran celebrados por el público. El Gran Turco, a veces llamado Solimán y el rey de Persia también podían acudir a estos festejos, pese a ser de confesión musulmana, lo mismo que el “rey Japón” y el “Gran Chino”.²⁵ La América no era olvidada y si en el Perú las dinastías incaicas no podían faltar en las fiestas, lo hemos visto, también llegaban a apersonarse los reyes de México, o sea, los soberanos mexica, en particular Moctezuma.

EL UNIVERSO DE LA MONARQUÍA

La soberanía imperial no se manifestaba únicamente a través de las personas reales, sino también de las ciudades y territorios que les eran sometidos o que estaban relacionados con los procesos históricos que habían contribuido a la formación de sus reinos y, por lo tanto, participado en la construcción de su identidad y legitimidad. Así, durante la entrada del virrey marqués de Villena a la ciudad de México rastreamos, esencialmente en las explicaciones que acompañan los numero-

²⁵ ARZÁNS DE ORSÚA y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III, parte II, cap. 3, p. 186.

esos conjuntos simbólicos, menciones a Babilonia, Jerusalén, Palestina, Egipto, matrices bíblicas de la institución monárquica. La Antigüedad ofrecía referencias a Atenas, Lidia, Palmira. Milesia, Hypatia, Tanagra, Troya, Lesbos, el Monte Ido, Beocia, Grecia, Alejandría y desde luego Roma. La capital itálica, identificada con el imperio que encabezaba, estaba además presente de manera constante mediante el esquema de los festejos que implicaban no sólo el desfile de origen romano, los arcos triunfales, sino también los atuendos de los reyes, héroes y dioses que eran representados –cascos, túnicas, togas, coturnos, etc., la lengua latina en la que eran escritos y recitados numerosos motes, lemas, versos y un sinfín de detalles como las coronas de laureles, los palios y doseles, etc. Los reinos y regiones peninsulares y americanos eran asimismo representados o mencionados: las dos Castillas, Aragón, León, el reino de Granada, Portugal, Navarra, las ciudades de Valencia, Salamanca, Madrid, Carmona, las islas Filipinas, México y el Perú.

El resto del mundo proporciona menciones o referencias a países y ciudades que estaban relacionados lo mismo por lazos de vasallaje o de un pasado común que implicaba ciertas afinidades, pero también naciones adversas. En efecto, no podía faltar un tema en estas fiestas: el de las cuatro partes del mundo. La Antigüedad había conocido alegorías que representaban regiones distintas, pero como lo observa Karine Périssat, el Renacimiento y la era de los descubrimientos dieron a este tema gran relevancia, en un momento en que la supremacía política de Europa sobre el resto del mundo empezaba a hacerse sentir, por lo que Cesare Ripa codificó la iconología de las cuatro partes del mundo en su obra *la Iconología*, publicada en Roma en 1603.²⁶ Para quedarnos con la relación de la entrada del virrey marqués de Villena en la ciudad de México, en 1640, fuente excepcionalmente rica en el tipo de información que nos interesa aquí, existen referencias a Portugal, Flandes, Alemania, Francia, monarquía con la que las relaciones fueron tensas por no decir hostiles durante los siglos XVI y XVII; pero también a Turquía, la enemiga secular de España. Entre las ciudades descubrimos a Venecia, Roma –que puede, según las circunstancias y el contexto, remitir al imperio romano o a la sede del Papado– Milán, Argel y la región de los Apeninos. América, por su parte, aparece varias veces y además de la ciudad de México encontramos a Cartagena y La

²⁶ PÉRISSAT, *Lima fête ses Rois*, pp. 148-151.

Habana.²⁷ En la fiesta organizada en México en 1578 por la Compañía de Jesús, en ocasión de la recepción de un cargamento de reliquias enviadas por el Papa Gregorio, el Perú y la Nueva España fueron personificados, lo mismo que los ríos Alvarado, “de Veracruz”, Campeche, Oaxaca y Guatemala,²⁸ mientras que en una fiesta limeña llevada a cabo en 1660 para celebrar el nacimiento del príncipe Felipe Andrés Próspero, llama la atención el acento ya patriótico del autor de la relación al ensalzar las principales ciudades del virreinato: “O gran Lima, O rico Potosí, O noble Cuzco...”²⁹

La monarquía imperial era asimismo manifestada a través de un sinfín de recursos, esencialmente visuales pero también textuales, en el caso de los textos numerosos recitados, pintados, cantados que acompañaban los despliegues ceremoniales relacionados con las celebraciones dinásticas y las entradas virreinales. Las “armas reales”, las “armas de España”, las “armas de su Majestad”, los escudos, banderas y pendones reales, los palios, cetros y coronas, las alusiones constantes a los monarcas actuales y pasados en las alegorías y textos diversos explicativos o recitados y, más todavía, los detalles de la etiqueta minuciosa directamente inspirada de la que regía en la corte del soberano, la que rodeaba a los virreyes y la representación de la persona real en las festividades, —ante un retrato o mediante la intervención de un actor—, todo remitía directa o indirectamente a la institución.³⁰

LA MONARQUÍA EN EL ORDEN UNIVERSAL

¿Qué características reviste la monarquía imperial española a partir de estos breves apuntes? Esta se proyecta y busca ser percibida como parte del Orden universal, puesto que se integra en el contexto más vasto que pueda imaginarse, el cósmico. En efecto, se establecen relaciones, generalmente con fundamentos más retóricos que objetivos, entre los

²⁷ GUTIÉRREZ DE MEDINA, *Viaje de tierra y mar*.

²⁸ *Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús...*, pp. 60-61. También en ALBERRO, “Modernidad jesuita”.

²⁹ SALAS, *Diseño Historial de los gozos oshtentativos*, f. 94v.

³⁰ Entre los numerosos estudios sobre estos temas, véase CUADRIELLO, *Juegos de ingenio y agudeza*. En cuanto a la alegoría y emblemática en la literatura virreinal, véase la obra en general de José Pascual Buxó.

monarcas españoles y sus representantes, los virreyes, con los signos zodiacales, según hemos visto, o con los planetas. Este orden astral, que gira en torno al sol, resulta ser una metáfora fundamental de la monarquía universal, que gira en torno del rey. Ahora bien, el Orden universal es la mayor creación de Dios, en el que la Tierra y sus habitantes ocupan el centro, según la concepción teológica prevaleciente en los siglos que nos interesan. Por lo tanto la monarquía procede, como el mundo astral, de la voluntad explícita del Creador. En otras palabras, la monarquía es la réplica terrenal del orden astral. Esta característica coloca a la institución fuera del ámbito humano de modo que, si bien los monarcas españoles no eran de derecho divino, la monarquía sí lo era, no por derecho sino por esencia. Como consecuencia de este origen divino y cósmico, la monarquía pertenece al universo moral. En efecto, en las fiestas virreinales –y peninsulares– se atribuía por principio a los soberanos y a los virreyes, sus lugartenientes, las virtudes cardinales o sus derivadas, relacionadas con los signos zodiacales.³¹

Después de la dimensión divina y cósmica, la que más poderosamente podía arraigar a la institución monárquica en el mundo y al tiempo de los hombres era la bíblica y la grecorromana. A título de ejemplo, cabe señalar que en la Relación de la entrada del Marqués de Villena en la Ciudad de México, la Antigüedad grecorromana y la Biblia proporcionan respectivamente 210 y 75 referencias.³² Las bíblicas remiten siempre al Antiguo Testamento y son relativas a profetas, caudillos, reyes, acontecimientos, países, naciones, ciudades. Cabe notar que las referencias al catolicismo propiamente dicho son menos numerosas, 22 en total. Se puede interpretar esta circunstancia como la voluntad de arraigar el catolicismo en el pasado más lejano del monoteísmo más antiguo y en consecuencia, de mostrarlo

³¹ Las virtudes teologales son la Fe, la Esperanza y la Caridad y las “cardinales”, o sea, las que corresponden a los cuatro signos zodiacales –Aries, Cáncer, Libra y Capricornio– en los que la entrada del sol marca el cambio de estaciones, son la Prudencia, la Justicia, la Fortaleza y la Templanza. Todas las demás virtudes se derivan de las “cardinales”.

³² El texto de Cristóbal Gutiérrez de Medina encierra 1) 210 referencias –literarias o iconográficas a la Antigüedad; 2) 75 referencias bíblicas, Antiguo Testamento; 3) 35 al complejo Nueva España-Indios– Negros; 4) 30 al complejo monarquía e imperio; 5) 22 al catolicismo; 6) 17 al complejo “las 4 partes del mundo”. Se trata de un registro aproximativo, cuenta habida de la profusión de referencias.

como su continuación y culminación natural, soslayando implícitamente a la Reforma pero también al Islam.

Lo hemos señalado, la Antigüedad grecorromana tiene una presencia predominante, a través de sus dioses —algunos de los cuales llevan el nombre de estrellas o de planetas, lo que nos remite de nuevo al orden cósmico, en el que cohabitan los dioses y los mortales—, sus reyes, héroes y hombres célebres, ciudades, monumentos, mitos, textos literarios, etc. Las explicaciones a esta situación son sin duda varias y complejas y nos limitaremos a señalar solamente dos. La primera estriba en el redescubrimiento y revalorización de la Antigüedad grecorromana llevada a cabo por el Renacimiento italiano, procesos que, sin oponerse a los valores del catolicismo, dieron origen a un humanismo cristiano. La segunda nos parece proceder de algunas diferencias notables entre lo que se sabía en los siglos XVI-XVIII del pasado bíblico, especialmente del Antiguo Testamento, y lo que se conocía de la antigüedad grecorromana. En efecto, mientras en el primer caso el contenido de la Biblia era, por principio, de carácter esencialmente religioso —aunque muchos aspectos de la vida social e individual sean reflejados en sus diversos textos—, el pasado grecorromano no sólo quedaba aún visible a través de las múltiples ruinas y obras de arte que poblaban la Europa mediterránea y en menor grado la occidental, sino también de la abundante literatura, obra escrita e instituciones dejadas por sus filósofos, poetas, autores teatrales, historiadores, legistas, conquistadores, etc. Por otra parte, mientras el universo judaico estaba compuesto de tribus y careció, salvo excepciones tales como los reyes David y Salomón, de soberanos notables, el imperio romano, poderoso y gobernado por instituciones sólidas, constituía un ejemplo, posiblemente el primero en el mundo occidental, digno de ser imitado por las monarquías contemporáneas. Ramón Mújica Pinilla expresa claramente esta idea

Apoyándose en el antiguo repertorio simbólico del príncipe virtuoso, la dignidad real del monarca hispano se definió en base al doble origen —bíblico y grecorromano—, de ser autoridad regia. En realidad, la idea misma de *renovatio mundi* soñada por los humanistas renacentistas fue retomada, un lustro después, por los panegiristas contrarreformistas de la casa de Austria y difundida en su más grandiosa —aunque efímera— manifestación urbana: la fiesta.

Sólo añadiremos, a modo de glosa, que si se retomó aquel antiguo repertorio simbólico, y no otro, es porque la autoridad del monarca hispano se concebía y quería ser percibida como producto directo del pasado bíblico y grecorromano.

Curiosamente, el pasado más reciente y finalmente más directo de la institución monárquica hispana aparece bastante poco en las fiestas virreinales tanto peruanas como novohispanas. De modo que la ocupación y colonización romana, las invasiones germánicas y los consecuentes monarcas visigodos, antecedentes directos de la monarquía española, son soslayados cuando no totalmente ignorados. Este pasado sólo se ve reflejado mediante los romanceros y sobre todo de las novelas de caballería, como si se hubieran asimilado estas realidades históricas, tan sólo filtrándolas en producciones literarias y eminentemente populares, a medio camino entre la realidad y la ficción histórica. De modo que si bien encontramos de vez en cuando a Carlomagno como emperador de Occidente, que luchó en contra de los musulmanes invasores de España y estableció una “marca” desde Navarra hasta Cataluña,³³ Amadis de Gaula, Belianis de Grecia, Palmerín de Olivo, Melia la Encantadora, Urganda la Desconocida (ambas a lomo de camellos), los enanos encantados Ardian y Bucedo,³⁴ Don Quijote y Sancho Panza resultan estar mucho más presentes, aun cuando ellos hayan sido, de hecho, personajes imaginarios. La historia vuelve por sus fueros con la casa de Austria, más precisamente con Carlos V, –o I de España–, fundador de la dinastía, y hemos visto que en las fiestas virreinales, especialmente las peruanas, es frecuente ver desfilar a los monarcas de esa casa, representados por actores o retratos. La Historia como ordenamiento del tiempo a partir del Antiguo Testamento, de la Antigüedad y de la Revelación resulta ser el terruño donde se arraiga la monarquía hispánica o donde al menos pretendía verse arraigada.

El presente continúa el pasado y, por lo tanto, resulta ser la condición y la promesa del futuro de la monarquía. Aquél se manifiesta por la aparición de soberanos extranjeros, huéspedes exóticos, vasallos o vecinos que representan a sus respectivas naciones, lo hemos visto, pero también de países y ciudades imperiales o que pertenecen al universo político de España. Así, mientras encontramos muy pocas refe-

³³ “Marca”, del gótico “marka”, frontera militar de un Estado.

³⁴ RODRÍGUEZ ABRIL, “Verdadera relación de una máscara”, p. 33.

rencias a los “moros” históricos que ocuparon la península por casi ochocientos años, –tal vez en un intento por soslayar y hasta negar la invasión y la ocupación–, Turquía, Solimán, Argel, –en cuyo intento de conquista fracasó Carlos V y hasta Mahoma, “en traje turquesco”,³⁵ representan a los musulmanes, los enemigos de siempre que siguen amenazando a la monarquía española en los siglos que nos ocupan, los que, sin embargo, contribuyen paradójicamente a reforzar su identidad y a conferirle la misión específica de defender la fe cristiana.

Fuertemente afianzada en un pasado a la vez sagrado y glorioso, la institución imperial se regodea en su presente. Celebra la inmensidad y prosperidad de sus reinos, sus éxitos preclaros en materia de evangelización y “civilización” de naciones extrañas, la grandeza de la dinastía reinante. Para ello, en América es fuerza reconstruir la historia o, al menos, componerla y adecentarla en términos políticos. Así, se establece una continuidad entre los emperadores incas y los Austrias, tornándose los primeros en vasallos respetuosos de los segundos; se soslaya el episodio demasiado traumático de la conquista bajo las apariencias apaciguadoras de encuentros cordiales o, al menos, cortesés. Así, en la Nueva España, Cortés y Moctezuma establecen relaciones de buena vecindad en el túmulo de Carlos V, y en 1640 ambos acompañan airesamente el carro triunfal de la ninfa México.³⁶

El desfile mismo viene a ser la metáfora de la monarquía. En él, la sucesión de las autoridades los gremios, cuerpos políticos, cabildos, órdenes religiosas, cofradías, sectores de la población como “los indios”, “los morenos”, los “vizcaínos”, la juventud noble, etc., la etiqueta que rige las distintas fases de las fiestas, están rígidamente ordenados y codi-

³⁵ OCAÑA, *Un viaje fascinante*, pp. 339-340. Se trata de una fiesta potosina de 1601 en la cual se colocó una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe (la extremeña desde luego), en la iglesia de San Francisco. En esta fiesta de carácter exclusivamente religioso, se vieron, aparte de Mahoma, a “salvajes” a una pareja de novios judíos disfrazados que suscitaron carcajadas del público con sus gracias, cofradías de indios y españoles, juegos de sortijas, toros, el salvaje de Tarapaya vestido de moho de árboles, al Inca, muchos indios del Potosí soberbiamente ataviados, “cosa maravillosa de ver”. En un sainete, la Fe logró que el Inca se le arrodillase y abandonase su estandarte con el sol, al que antes adoraba. La Fe aconsejó entonces al monarca que adorase a la estrella Guadalupe, OCAÑA, *Un viaje fascinante*, pp. 330-345. Si bien el tema de la monarquía es secundario en este texto, no deja de ser sorprendente la presencia de Mahoma “en traje turquesco”...

³⁶ *Zodiaco Regio*, en GUTIÉRREZ DE MEDINA, *Viaje de tierra y mar*, s.f.

ficados. Sólo los intermedios chuscos y de carácter deportivo y competitivo, que tienen por objeto divertir y relajar al pueblo por razones didácticas, rompen apenas este concierto que refleja precisamente el orden imperial, donde todos caben, pero de acuerdo con su condición y calidad. Como prueba *a contrario* vemos que mientras los indios “políticos”, o sea cristianizados, sedentarios, pacíficos e integrados al esquema monárquico y al *modus vivendi* hispánico son siempre presentados brillantemente ataviados, sosegados y ordenados detrás de sus caciques, principales o emperadores, los “salvajes”, chichimecas de Nueva España o indígenas de la vertiente oriental de los Andes aparecen regularmente semidesnudos o cubiertos de hojas, pieles de animales o musgo, con el cuerpo o el rostro “embijados”.³⁷ A título de ejemplo, veamos cómo Sigüenza y Góngora describe a “los montaraces chichimecas que, sin otra ropa que la que permitió la decencia y sin más adornos que los colores terriços con que se embijan los cuerpos, aseadas las desgreñadas cabeças con descompuestas soheces plumas, y casi remedos de Satyros fingidos de de los sonados Vestiglos, horrorizaban a todos con algazaras y estruendos, mientras jugando de los arcos y las macanas, davan motivo de espanto con el bárbaro espécimen de sus irregularidades y temerosas peleas”.³⁸ Estos chichimecas son “salvajes” inmersos todavía en el mundo “natural”, pues van casi desnudos y los colores con los que se embijan son los de la tierra. Infunden horror y miedo con sus gritos agresivos, no los gobiernan reyes ni principales, si acaso, reconocen, como los animales silvestres, a algún caudillo y no desfilan concertadamente sino en tropel tumultuoso. Su función en las fiestas virreinales es la de contraponerse a los indios de paz para engrandecer a estos últimos, que se sometieron al orden imperial y por tanto, a su proceso “civilizatorio”, cuyos beneficios aparecen realzados de manera indiscutible.

La religión, que caracteriza al príncipe católico hispano en oposición a la concepción maquiavélica y a las versiones protestantes del soberano, está en todas partes, si tomamos en cuenta la voluntad de presentar al catolicismo como la continuación y la culminación de la fe mosaica, lo que explica la abundancia de referencias bíblicas. La defensa, expansión y exaltación del catolicismo se encuentran constantemente presentes en

³⁷ Se pintaban dibujos en el rostro y cuerpo con tintes rojizos, algunos de ellos obtenidos a partir de la tierra, según lo señala Sigüenza.

³⁸ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Glorias de Querétaro*, p. 47.

la mayoría de las celebraciones virreinales, desde el tipo de los acontecimientos festejados, las referencias bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, las que remiten más precisamente al catolicismo –Virgen María, santos patronos de ciudades, de gremios, cofradías, órdenes religiosas, etc., las alusiones al mundo musulmán que representa por definición al enemigo de la verdadera fe, las alegorías morales, la participación activa y a menudo fundamental –dependiendo del tipo de fiesta– del sector eclesiástico, hasta los *Te Deum*, procesiones, misas y demás demostraciones litúrgicas. El mismo panteón católico, con Dios padre, su hijo Jesús, el Espíritu Santo, la Virgen María madre de Jesús, los apóstoles, los santos, los arcángeles y ángeles es un universo jerárquicamente ordenado, el modelo de la monarquía católica.

Finalmente, frente a los distinguidos funcionarios de nuestras democracias que son ahora las personas reales, ¿cómo aparecieron, quisieron y seguramente fueron percibidos los monarcas hispanos de los siglos XVI y XVII en sus lejanos reinos americanos? Aunque no resulte a primera vista particularmente fácil extraer de la profusión de mensajes emitidos por las secuencias complejas que conformaban las fiestas virreinales, sus esquemas, sus códigos y repertorios emblemáticos, muy repetitivos por ser prácticamente codificados, permiten sacar algunas conclusiones. La monarquía imperial hispánica era parte del Orden universal impuesto por el Creador. En efecto, se integraba en el universo cósmico y divino, y por tanto en la mayor dimensión espacio / tiempo conocida entonces, la del sistema solar. Así lo demuestra la asimilación constante del sol con el rey, entre sus representantes y los signos zodiacales cuyas influencias y cualidades reflejan y asumen. Este orden universal se articulaba naturalmente con la historia de los hombres por medio del Génesis, en el que la tierra y los seres humanos corresponden a la última etapa de la Creación. Luego la continuidad se establece mediante las tribus de Israel, los profetas, la historia del pueblo judío y finalmente, la Revelación. Cristo viene a ser, particularmente en su manifestación a través del Santísimo Sacramento, el Sol de los hombres.³⁹ El orden jerárquico del universo cósmico se continúa en el mundo celestial, el que a su

³⁹ Nótese también la presencia del número 12, común a los signos de zodiaco, las tribus de Israel, los profetas, los apóstoles, etc. En cuanto al símbolo solar, lo encontramos no sólo en los textos, sino y sobre todo en la iconografía, con los rayos del astro, las aureolas, los resplandores, glorias, etc., a los que se recurre constantemente tratándose de representar a entes sobrenaturales o santos.

vez se prolonga, a través de la Historia bíblica y grecorromana, para culminar en la monarquía hispana. Ésta se proyecta también como el centro del universo espacial. En efecto, hemos visto que en las celebraciones virreinales no sólo están presentes las regiones y ciudades más significativas –bajo un concepto u otro–, de los distintos reinos que la componen, sino los representantes de las naciones consideradas como las más remotas, que incluían a las enemigas, mismas que acudían como vasallos o huéspedes, testigos de la gloria del imperio universal.

Por lo tanto, los festejos celebrados por los poderes virreinales seculares y religiosos se articulan alrededor de las nociones de orden y jerarquía universal / cósmico, histórico/ religioso y político. Así, en las fiestas y justas reales organizadas el 5 de febrero de 1631 por los mulatos de Lima para celebrar el nacimiento del príncipe heredero, el rey Príamo “traía pintado en su escudo al Príncipe Nuestro Señor con corona Imperial en la mano y a sus pies muchas coronas de Reyes y decía la letra:

Todos los Reyes del mundo
Oy al príncipe español
Se rinden por rey y sol
Y el no conoze segundo.⁴⁰

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange

“Barroquismo y criollismo en los recibimientos hechos a don Diego López Pacheco Cabrera y Bobadilla, virrey de Nueva España, 1640: un estudio preliminar”, *Colonial Latin American Historical Review*, 8:4 (1999), pp. 443-460.

“La conjunción de las artes en la venida de Nuestra Señora de los Remedios a la ciudad de México”, en BUXÓ (ed.), 2002, pp. 67-84.

“Las cuatro partes del mundo en las fiestas virreinales peruanas y novohispanas”, en O’PHELAN GODOY y SALAZAR (eds.), 2005, pp. 147-169.

⁴⁰ SUARDO, *Diario de Lima*, t. I, pp. 140-141. Príamo representa obviamente a los reyes de la Antigüedad, lo que extiende el vasallaje a toda la Historia.

“Modèles et modalités: les fêtes vice-royales au Mexique et au Pérou, XVI-XVII siècles”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 3 (2007), pp. 607-638.

“Modernidad jesuita: la fiesta de las reliquias en la ciudad de México, 1578”, BALLÓN AGUIRRE y RIVERA RODAS (eds.), 2002, pp. 71-90.
El Águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999.

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé

Historia de la Villa Imperial de Potosí, Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (eds.), Providence, Brown University Press, 1965, t. III.

BALLÓN AGUIRRE, Enrique y Óscar RIVERA RODAS (eds.)

De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó, México, UNAM, 2002, pp. 71-90.

BUXÓ, José Pascual (ed.)

La producción simbólica en la América colonial, México, UNAM, 2002.

BUXÓ, José Pascual

El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispana, México, UNAM, 2002.

CAÑEQUE, Alejandro

The King's Living Image. The Culture and Politics of viceregal power in Colonial Mexico, Nueva York, Londres, Routledge, 2004.

Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús...

Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús. Para el muy reverendo Padre Everardo mercuriano, Genera de la misma Compañía, en que se da la relación de la Festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la collocación de las Santas Reliquias que nuestro Sancto Padre Gregorio XIII les embió, México, Antonio Ricardo, 1579.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

México en 1554 y Tímulo Imperial, México, Porrúa, 1972.

CUADRIELLO, Jaime

Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España, México, Museo Nacional de Arte, 1994.

Festivo aparato con que la Provincia de la Compañía de Jesús de México celebró la canonización de san Francisco de Borja, México, Juan Ruiz, 1672 [anónimo].

GUTIÉRREZ DE MEDINA, Cristóbal

Viaje de tierra y mar, feliz por mar y tierra, que hizo el Excellentísimo Señor Marqués de Villena, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1640.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

La Tradición clásica en el Perú virreinal, Lima, Sociedad peruana de Estudios Clásicos, Fondo editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

La Imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias, Madrid, Espasa Calpe, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991.

MÚJICA PINILLA, Ramón

“Dime con quién andas y te diré quién eres. La cultura clásica en una procesión sanmarquina de 1656”, en HAMPE MARTÍNEZ (comp.), 1999, pp. 191-222.

O'PHELAN GODOY, Scarlett y Carmen SALAZAR (eds.)

Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

OCAÑA, Fray Diego de

Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI, Madrid, Studium Ediciones, 1969.

PÉRISSAT, Karine

Lima fête ses Rois (XVI-XVIII siècles). Hispanité et américanité dans les cérémonies royales, París, l'Harmattan, 2002.

Relación de las fiestas realizadas en honor de la canonización de san Ignacio y de san Francisco Javier, Puebla de los Ángeles, 1623.

RODRÍGUEZ ABRIL, Juan

“Verdadera relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso san Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honor de su gloriosa beatificación”, México, imprenta de Pedro Gutiérrez, 1621, en *Torneos, mascaradas y fiestas reales en la Nueva España*, México, Cultura, 1918.

RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, Dalmacio

“Sencilla narración, alegórico y fiel trasumpto. Dibujo en sombras y diseño escaso de las fiestas grandes...”, en *Texto y Fiesta en la Literatura novohispana*, México, UNAM, 1998.

SALAS, Fray Agustín de

Diseño Historial de los gozos oshtentativos con que la regia ciudad de Lima celebró el deseado nacimiento del católico príncipe N. S. de D. Felipe Andrés Próspero, Lima, Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate, 1660.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de

Glorias de Querétaro en la Nueva Congregación eclesiástica de Guadalupe..., México, Imprenta de la Viuda de Calderón, 1680.

SUARDO, Juan Antonio

Diario de Lima, 1629-1639, Lima, Universidad Católica del Perú, 1936, t. I.

EL PODER TRANSFIGURADO.
EL VIRREY COMO LA “VIVA IMAGEN DEL REY”
EN LA NUEVA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

ALEJANDRO CAÑEQUE
Durham University

En el transcurso de uno de los múltiples enfrentamientos entre el marqués de Mancera, virrey de Nueva España de 1664 a 1673, y Fray Payo Enríquez de Rivera, el arzobispo de México, Mancera pediría al fiscal de la Audiencia que diese su opinión formal sobre las muchas descortesías a las que, según el virrey, había sido sometido por parte del arzobispo. En su respuesta, el fiscal afirmaba que la reverencia debida a los gobernantes dimanaba tanto del derecho natural y divino como del canónico, civil y político. Añadía que los ministros no podían hacerse los desentendidos cuando se faltaba a las prerrogativas debidas a su cargo, ya que la conservación de las monarquías dependía de la autoridad y estimación de sus gobernantes. Y aunque estos preceptos debían aplicarse a cualquier magistrado, con mayor razón debía hacerse en el caso de un virrey “porque los Excelentísimos Señores Virreyes de las Indias *son una viva representación de Su Majestad* que los envía, sobre cuya autoridad y preexcelencias hay muchas declaraciones que se encaminan a mantener en todo lustre tan gran dignidad”.¹ En otro incidente que tuvo lugar por la misma época, pero esta vez entre los alcaldes del crimen y los oidores de la Audiencia de México, los alcaldes decidieron dejar de asistir a las visitas de cárcel de los sábados a las que acudían habitualmente con dos oidores.² La razón: Acabada la visita, los alcaldes

¹ AGI, *México* 44e-1, “Respuesta del fiscal”, 8 de septiembre de 1669 (el subrayado es mío).

² La visita de las cárceles constituía uno de los más importantes rituales de justicia de Nueva España. Con ella se trataba de asegurar en cierta manera que las personas presas en la cárcel real y en la de la ciudad lo hubieran sido por motivos justos. Estaba mandado que dos oidores, acompañados de los alcaldes del crimen, visitaran las cárceles todos los sábados por la tarde, además de las tres Pascuas (de Navidad,

tenían que acompañar a los oidores por todos los corredores del palacio de la Audiencia y bajar con ellos hasta el patio donde estaban sus carruajes. Según los alcaldes, esto resultaba en grave perjuicio y desautoridad de sus oficios, pues era una muestra clara del lugar y función de inferioridad que los oidores les querían asignar. En una consulta que dirigieron al virrey, los primeros sostuvieron que este tipo de deferencias sólo se le debían al propio virrey por ser la “cabeza” del “cuerpo” que formaba con los miembros de la Audiencia y “por *la regia autoridad que vivamente resplandece en la persona de Vuestra Excelencia*, donde siempre estamos venerando, sin distinción de actos, tiempos ni lugares la real persona de S.M.... Y es cosa irregular y extraña que quiera el cuerpo por sí solo el obsequio que sólo se debe a la cabeza y que se le presten los mismos miembros que le componen”.³ En otro incidente ocurrido durante la celebración de San Hipólito el año de 1676,⁴ los oidores informaron con gran enojo a la reina regente que los regidores de la ciudad de México no estaban suficientemente satisfechos de que dos oidores tuvieran que acompañar al alférez mayor de vuelta a su casa una vez concluido el desfile, aunque el alférez ya no portara el pendón de la ciudad, sino que además pretendían que aquéllos se apearan de sus caballos y subieran con él hasta su aposento. Para la Audiencia, pretender que “se hiciese con un regidor, ya sin representación alguna, lo que no permite Vuestra Majestad se haga con Vuestro Virrey, que es *viva imagen de Vuestra Real Persona en estos reinos*”, no sólo era una pretensión ‘indecorosa e indecente’, sino una ‘monstruosidad’.⁵

Resurrección y del Espíritu Santo). Durante las visitas, los jueces podían liberar a los presos que consideraran conveniente. Véase *Recopilación*, lib. VII, tít. VII.

³ BNMex, mss. R/850/LAF, “Consulta de la Real Sala del Crimen sobre concurrir a la visita de cárcel los sábados con los oidores”, 26 de octubre de 1672 (el énfasis es mío).

⁴ Desde 1530, la festividad de San Hipólito se había celebrado cada año el 13 de agosto para conmemorar la conquista de México. Aparte de la misa en la catedral, el acto más importante era el desfile a caballo que se hacía con el pendón de la ciudad, en el cual el virrey y la Audiencia escoltaban al alférez mayor del cabildo (el encargado de portar el pendón) y a los regidores por las calles de México. Para realzar la importancia de la ceremonia, el alférez mayor había de desfilarse a la izquierda del virrey, mientras que a la derecha iba el oidor más antiguo. Véanse *Recopilación*, lib. III, tít. xv, ley LVII; AHCM, Ordenanzas 2981, Alférez Real, núms. 2 y 3.

⁵ AGI, *México* 82, núm. 88, la Audiencia a la reina, 24 de agosto de 1676 (el subrayado es mío). La prohibición a la que se refieren los oidores se encuentra en *Re-*

Aunque la figura virreinal ha sido generalmente descrita en términos administrativos y burocráticos, en el caso de América se identifica al virrey, como agente fundamental en la construcción del Estado colonial. Un análisis detenido del *lenguaje*, de las *imágenes* y de los *rituales* que definían y constituían la figura del virrey nos indica que su poder se basaba en principios muy diferentes. A la hora de gobernar sus extensos territorios, los monarcas españoles intentaron construir un sistema de gobierno que reprodujera lo más fielmente posible la idea de realeza imperante en la época. En una sociedad en la cual la concepción del Estado como ente soberano e impersonal al que se le debe lealtad era prácticamente inexistente y en la que el poder se concebía de una manera personal, la solución virreinal ofrecía claras ventajas.⁶ Uno de los elementos característicos del poder personalizado es la importancia que adquiere la cercanía y el contacto directo con la persona en la cual reside ese poder. Puesto que la lejanía de los diferentes territorios de la monarquía hacía imposible la presencia en ellos del monarca, la solución ideal consistió en enviar un representante del soberano revestido de todos los atributos de la majestad real, en el cual los habitantes de las diferentes provincias y reinos viesan al perfecto sustituto del monarca, o que incluso se le confundiese con él. De ahí que el virrey se describa como la "viva imagen" del rey, pues, en él, los súbditos del monarca español debían ver no sólo la figura de un poderoso gobernante, sino al rey transfigurado en su persona.

Así lo expresaba con gran concisión Matías de Caravantes, un tradista peruano del siglo xvii: "Bien podremos decir que el virrey no es distinto de la persona real, pues en él vive por translación y copia con tal unión e igualdad que la misma honra y reverencia que se debe a Su Majestad se debe a Su Excelencia, y la injuria que se le hace es común a entrambos, como la fidelidad y vasallaje". Caravantes continúa su disquisición afirmando que al rey se le puede considerar como virrey de

copilación, lib. III, tít. xv, ley vi. Dicha ley refundía una serie de cédulas de 1579, 1618 y 1621, por las que se mandaba que todos los miembros de la Audiencia acompañaran al virrey en todas las fiestas de tabla, yendo el oidor más antiguo a su lado izquierdo. Al regresar al palacio, los oidores debían permanecer a caballo en la puerta, mientras que el virrey pasaba por entre los oidores. Solamente habían de apearse los alcaldes del crimen y acompañar al virrey escaleras arriba hasta su aposento.

⁶ Sobre la inexistencia de un "Estado" colonial en los siglos xvi y xvii, véase CAÑEQUE, "Cultura vicerregia y Estado colonial", pp. 9-13.

Dios, su imagen animada, su simulacro, su general vicario y su compañero en el gobierno, para concluir que “todas estas excelencias se ajustan [al] virrey como a persona que desnudándose de la suya viste la del rey con la misma potestad aunque limitada en parte por tener Su Majestad en señal de supremo señorío reservadas a su Corona algunas baptizadas con nombre de regalías”.⁷ Así lo veía, igualmente, el autor anónimo del arco triunfal erigido por el cabildo catedral de México para recibir al duque de Alburquerque como virrey de Nueva España. El autor utiliza la figura de Marte para describir las virtudes políticas que deben adornar al buen gobernante y al mismo tiempo para ensalzar todas las virtudes (especialmente de carácter guerrero y militar) que *ya* adornan al nuevo virrey. Según el autor, la virtuosidad de Marte le había hecho merecedor de un lugar entre las siete deidades celestiales. En los cielos, Marte ocupaba la quinta esfera que, de necesidad, había de brillar más que el resto a causa de su cercanía a la cuarta esfera, el sol. Esta cercanía le daba a Marte tal luminosidad y resplandor, que muchos entre los antiguos pensaron que era el astro mismo. No deberíamos sorprendernos, por lo tanto, si al referirse al virrey el autor exclama:

Augurios de mucha felicidad para México saber que su Marte es tan cercano en el vínculo al sol de la cuarta esfera, que es el cuarto Philippo de España, de quien la luz reverberada le envía a este reino como un otro sol, virtud del sol y virtud de Dios, a que le rija y le gobierne con tanto influjo como si en el Exmo. Sr. Duque de Alburquerque tuviera presente esta tierra a su propio rey.⁸

Un autor que desarrolló ampliamente los conceptos que sustentaban la figura del virrey en la monarquía hispana fue Rafael de Vilosa, regente del Consejo de Aragón. Lo que le movió a elaborar estos conceptos fue el trágico suceso acaecido en Cerdeña en 1668. En la tarde del 21 de julio el virrey marqués de Camarasa, de regreso al palacio virreinal tras haber visitado una iglesia, fue asesinado mediante varios impac-

⁷ CARAVANTES, “Poder ordinario del virrey del Perú”, p. 15.

⁸ *Marte católico, astro político*, f. 8. Es necesario señalar que la alegoría elaborada por el autor del *Marte católico* sólo funciona en un universo geocéntrico. Desconozco si el autor se estaba sirviendo de una astronomía premoderna simplemente para construir su argumento o si sus coordenadas mentales todavía se movían dentro de un paradigma geocéntrico.

tos de arma de fuego.⁹ Semejante "atrocidad" ('ni la virtud ni la dignidad' del virrey habían sido capaces de detener 'las manos sacrílegas' de los agresores) hizo, pues, que aquél escribiera un tratado en el que se intentaba dilucidar si matar a un virrey constituía un delito de lesa majestad. Vilosa no podía dar crédito a las opiniones vertidas por algunos sardos, según las cuales asesinar a un virrey, aunque era un delito grave, no debía considerarse de lesa majestad.¹⁰ Para demostrar la enormidad del crimen cometido, Vilosa argumentó en su tratado que el rey y los ministros superiores constituyen una misma persona, ya que estos últimos, "siendo tan inmediatos a la persona de el príncipe", son considerados como miembros del cuerpo del monarca y por lo tanto "no se puede ofender a éstos sin que se agravie aquel al cual están unidos". Para Vilosa, era un principio firmemente establecido en todas las confederaciones que la ofensa hecha a un confederado se hacía a todos los miembros de la confederación, y añadía:

Si, pues, el formar un cuerpo místico los confederados hace que no se pueda ofender a uno sin que se diga queda leso todo el cuerpo, siendo el príncipe como es *cabeza del cuerpo místico que con él forman los ministros*, y siendo el virrey unido con la real persona con más estrecho vínculo que los confederados entre sí, seguiránse dos consecuencias forzosas [...] La primera será que siendo el vínculo de la representación con que están unidas las dos personas del príncipe y su lugarteniente general, más estrecho que el de los confederados, se tendrá por igual agravio el hecho a éste que a aquél. La segunda, que siendo el virrey ministro tan superior, ahora le queremos considerar como *cabeza* de aquel magistrado en el cual está representada la persona del rey, ahora queremos considerarle como *miembro* de aquel cuerpo universal de la monarquía cuya cabeza es el príncipe, no podrá comprenderse que se pueda herir, sin que quede lesa la cabeza.¹¹

La argumentación de Vilosa sobre la figura del virrey está dominada esencialmente por un lenguaje organicista centrado alrededor del con-

⁹ Sobre estos sucesos y el contexto político que originó el asesinato, se pueden consultar DAY, ANATRA y SCARAFFIA, *La Sardegna medioevale e moderna*, pp. 623-637; MATTONE, "Le istituzioni e le forme di governo", pp. 217-252.

¹⁰ VILOSA, *Disertación jurídica y política*, pp. 2, 29, 31-32, 35.

¹¹ VILOSA, *Disertación jurídica y política*, pp. 104-128.

cepto de “cuerpo místico”. Es ésta una idea fundamental a la hora de entender la naturaleza del poder vicerregio. Que la comunidad política estuviera dotada de un carácter “místico” es una idea común a todas las sociedades europeas que tenía sus orígenes en el pensamiento medieval. La Iglesia se había encargado de articularla por primera vez, a pesar de no hallarse en la tradición bíblica. En un principio, el *Corpus mysticum* había hecho referencia al cuerpo de Cristo en la Eucaristía, pero, con posterioridad, sirvió para describir a la Iglesia (el cuerpo eclesiástico de Cristo) como un cuerpo político o *corpus iuridicum*. En un intento de transferir el sentido de transcendentalismo asociado con la Iglesia, Los juristas medievales echaron mano de este concepto para describir la *república* o comunidad política secular. El concepto hizo su aparición en el siglo XII, en un momento en que las doctrinas que describían la sociedad en términos corporativos y orgánicos empezaban a adueñarse de la teoría política. Como resultado, la sociedad, o para ser más precisos, la comunidad política, empezó a concebirse como un organismo vivo y a compararse, de manera sistemática, con el cuerpo humano.¹² La atribución a cada parte de la comunidad del papel de un miembro determinado de aquél sirvió básicamente para crear un sentimiento de comunidad entre todos sus miembros, superiores e inferiores. La imagen corporal servirá igualmente para justificar la monarquía como el mejor sistema político. Así lo hizo en fecha tan tardía como principios del siglo XVII el influyente autor castellano Juan de Santa María:

Y si los miembros del cuerpo siendo muchos y con diferentes ministerios en él los gobierna una cabeza y es orden de Dios y de naturaleza éste, por qué no será el más acertado? [...] Y no sería monstruosidad grande tener un cuerpo dos cabezas? Pues mucho mayor lo es gobernarse un reino por dos personas o más, independientes la una de la otra. La unidad es principio de muchos bienes y la pluralidad causadora de muchos males.¹³

Estas son las mismas ideas e imágenes que, por la misma época, se utilizaron en un escrito anónimo para defender el gobierno por virre-

¹² KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, en particular el capítulo V. Sobre los orígenes medievales del concepto en España, véase MARAVALL, *Estudios de historia del pensamiento español*, pp. 181-199.

¹³ SANTA MARÍA, *Tratado de república y policía cristiana*, p. 9.

yes.¹⁴ Para demostrar que el gobierno de un virrey era mejor que el de tres o más personas, y ayudándose de Plutarco, san Agustín, san Jerónimo, santo Tomás y de *las Partidas*, el autor parte de la idea de que "Así como la unidad es más perfecta que los otros números, donde todos ellos nacen, así el gobierno de uno es mejor". Lo que es único siempre es mejor y más firme que aquello que es dividido y separado, por lo que "las repúblicas tanto más firmemente se sustentan, gobiernan y prevalecen cuanto más imitan y se llegan a la forma de unidad". El autor ofrece numerosas razones basadas en la experiencia humana y en el ejemplo de la naturaleza, para probar que el gobierno de virreyes es lógico y natural. Para empezar, todas las cosas son gobernadas por un sólo Dios, mientras que en el caso de los seres humanos el entendimiento gobierna todas las partes del espíritu y la cabeza rige la multitud de los miembros corporales. Además, la naturaleza nos enseña que en la "república de las abejas" hay una sola cabeza que gobierna y del mismo modo

Así como en cualquiera nave sólo hay un sólo piloto y si hubiese más sería causa de bandos y de perdición... y así como en cualquiera casa hay un sólo señor que la gobierna, así en el gobierno de un reino habiendo más gobernador que uno será ocasión de confusión en los negocios, de se gastar el tiempo inútilmente y de grandísimos otros daños en las cosas públicas. Y parece que como así un sólo cuerpo con dos o tres cabezas sería monstruoso, así también no puede dejar de parecerlo en muchas cosas un sólo gobierno de muchos.

En su tratado sobre el gobierno de las Indias, Juan de Solórzano conceptualizó de una manera similar la existencia de virreyes en los dominios americanos. Según él, al principio de la dominación española el gobierno estuvo a cargo del virrey y de la Audiencia, pero esta división trajo consigo muchos inconvenientes, por lo cual se decidió que sólo el virrey se hiciera cargo del gobierno. Esto sirvió, según el autor, para

¹⁴ BNM, mss. 904, Apología del gobierno por virreyes para el reino de Portugal, ff. 268-270. El manuscrito fue compuesto para defender que el reino de Portugal fuera gobernado por un virrey, frente a aquellos que sostenían que era deseable que el gobierno volviese a quedar en manos de tres o más personas, como en tiempos de Felipe II. El autor del escrito afirma de manera explícita que las circunstancias presentes no le permitían revelar su nombre. Sobre este debate, véase OLIVEIRA, *Poder e oposição política em Portugal*, pp. 20-27.

verificar lo que todos los tratadistas habían observado en esta materia con anterioridad, que era mejor el gobierno de uno sólo. Por todo ello, Solórzano concluye que “lo más útil es elegir siempre uno a quien deban obedecer los demás, porque si se deja vaga voluntad a muchos, en cuyos pareceres suelen ser encontrados o diferentes, se engendra confusión y embarazo, que ocasiona culpas y despierta desasosiegos”. Pero además, Solórzano añade que, debido a la lejanía que separaba las Indias de España, había sido más necesario incluso que en otras provincias que los reyes nombrasen “estas imágenes suyas, que viva y eficazmente los representasen, y mantuviesen en paz y quietud” a los habitantes de dichos territorios y “los enfrenasen y tuviesen a raya con semejante dignidad y autoridad”. Para Solórzano,

donde quiera que se da imagen de otro, allí se da verdadera representación de aquél cuya imagen se trae o representa... y de ordinario aún suele ser más lustrosa esta representación mientras los virreyes y magistrados están más apartados de los dueños que se la influyen y comunican, como lo advirtió bien Plutarco con el ejemplo de la luna, que se va haciendo mayor y más resplandeciente mientras más se aparta del sol, que es el que le presta sus esplendores.¹⁵

Esta idea del virrey como la imagen del rey es fundamental para entender el sistema de gobierno virreinal establecido por la monarquía hispana en la otra orilla del Atlántico. En su condición de viva imagen del rey, el virrey era mucho más que un gobernador o un administrador, era un *símbolo regio* cuyas apariciones en público servían para hacer presente el poder del monarca ausente. Y es aquí donde la actividad ritual de los virreyes novohispanos cobra una extraordinaria importancia.

A lo largo de la edad moderna, en la monarquía hispana se creó o adaptó un repertorio ritual extraordinariamente rico encaminado a la elaboración de lo que se puede considerar como un auténtico “estado-teatro”. La mayoría de dichos rituales tuvo su origen en el vocabulario ritual de la Iglesia y, puesto que la teología católica de la época insistió en que el ritual posee la capacidad de hacer existir, de hacer presente (la Hostia consagrada no representa el cuerpo de Cristo, sino que es el

¹⁵ SOLÓRZANO, *Política indiana*, lib. v, cap. XII, núms. 1-9.

cuerpo mismo de Cristo),¹⁶ no debería sorprendernos, por lo tanto, que uno de los principios rectores de la Monarquía Hispánica, católica por antonomasia, fue la idea de que el poder se hacía presente por medio de representaciones ceremoniales. Esto se puede apreciar claramente, por ejemplo, en los rituales que rodeaban la recepción en Nueva España del sello real, mismo que se estampaba en todas las Reales Provisiones de la Audiencia. Cada vez que un monarca ascendía al trono, se enviaba a México un nuevo sello con el escudo de armas del rey, mientras que el sello antiguo se fundía y su plata se enviaba a España. Al llegar a México, el nuevo sello era recibido con la misma pompa ceremonial que se recibía al rey o a los virreyes: la Audiencia y el cabildo municipal salían a recibirlo a las afueras de la ciudad y, colocado sobre un caballo o una mula y con el presidente de la Audiencia a un lado y el oidor más antiguo al otro, se le escoltaba hasta la capital.¹⁷ Como sucedía con la Sagrada Forma, el sello no representaba o simbolizaba al rey: era el rey mismo. En ese sentido, el ritual de recepción del sello hacía presente al rey al mismo tiempo que reactivaba su poder.

Un argumento similar se podría aplicar a la figura del virrey. En su análisis de los rituales de justicia del Antiguo Régimen, Michel Foucault sostiene que en este tipo de sociedad "el poder es lo que se ve, lo que se muestra, lo que se manifiesta", y que en ausencia de una vigilancia continua, los efectos del poder se reactualizan por medio del espectáculo de la crueldad y de la tortura, para hacer que, de este modo, todo el mundo sea consciente, a través del cuerpo del condenado, de la presencia desenfrenada del soberano.¹⁸ Sin duda, esta "liturgia punitiva" mediante la cual se manifestaba el poder regio también jugó un papel importante en la sociedad novohispana, donde las ejecuciones públicas de delinquentes y los autos de fe ocurrieron con regularidad.¹⁹ Pero al mismo tiempo existía una *liturgia de la magnificencia*, cuya importancia no podemos ignorar, y que, asimismo, revelaba periódicamente el poder del monarca del cual se procuraba reavivar los efectos. Pero en este caso no era el cuerpo del criminal, sino el del virrey, el que representaba

¹⁶ MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, p. 7.

¹⁷ Ver *Recopilación*, lib. II, tít. XXI, ley 1; AGI, *México* 41, núm. 54, el marqués de Mancera a la reina regente, 30 de noviembre de 1666.

¹⁸ FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 52-62, 192.

¹⁹ Numerosas menciones de estos rituales punitivos pueden encontrarse en MARTÍN DE GUIJO, *Diario*; ROBLES, *Diario de sucesos notables*.

el papel principal. Si se me permite parafrasear a Foucault, en el cuerpo expuesto del virrey exhibido en procesiones y ceremonias y rodeado de un magnífico esplendor, la autoridad regia aparecía legible a todo el mundo. Esta producción de magnificencia se encontraba perfectamente regulada, formaba parte de un ritual, de una especie de *epifanía vicerregia* que cumplía dos requisitos principales: marcaba al virrey no con el estigma de la infamia, como en el caso del delincuente, sino con el carisma de la majestad, por medio de los numerosos símbolos que lo acompañaban. Y era espectacular, debía ser visto por todos como el triunfo del poder soberano que se enviaba al virrey, cuyo cuerpo, constantemente exhibido por las calles de la ciudad de México, se convertía en una declaración visual del poder regio.

Puesto que el cuerpo del virrey jugaba tan trascendental papel en proclamar la autoridad real, su exhibición en público estaba regulada hasta el más mínimo detalle. Así, entre los consejos que el presidente del Consejo de Indias dio a principios del siglo xvii al marqués de Montesclaros para asegurarle el éxito de su gobierno como virrey de Nueva España, aquéllos que hacen referencia al “gobierno de su persona” aparecen en lugar destacado. Para el presidente, los virreyes habían de seguir una regla general: que nada que se les dijera que les alterase o turbase. Añadía que el virrey

Ha de tener gran composición, modestia y gravedad en su persona y en todos sus actos... El vestido honesto, la capa siempre más larga que corta y los vestidos de camino de colores graves y autorizados; sombreros sin plumas, y así en esto como en todo lo demás ha de parecer siempre más viejo que mozo. El andar muy despacio siempre y con mucho orden, sosegado y autorizado. En la iglesia y calles no mirar jamás ahincadamente a una parte hacia la gente, aunque... procure verlo y notarlo todo... Palabras pocas, graves, dulces y con término blando. Cuando se enojare, sin descomposición, y que con una sola palabra o un mirar baste para castigo.²⁰

Esta manera de exhibirse en público realzaba la majestad del virrey, pues la gravedad y la impasibilidad del gesto se suponían como propias

²⁰ “Instrucción dada al marqués de Montesclaros por Pablo de la Laguna, presidente del Consejo de Indias, 14.I.1603”, en *Los virreyes españoles en América*, t. II, pp. 267-270.

de la majestad de un monarca (los monarcas españoles eran famosos por su impasibilidad).²¹ Debería añadirse que la regulación del cuerpo públicamente expuesto se aplicaba no sólo a los virreyes, sino a cualquier magistrado cuya presencia en público significara una manifestación del poder regio, el cual debía adoptar el mismo lenguaje corporal que el monarca, quien le transmitía la potestad que ejercía. Así había de mostrarse en público, por ejemplo, el consejero u oidor, según Juan de Madariaga

Salga de su casa con una modesta gravedad y bien vestido, no roto ni raído y andrajoso, habiéndose de presentar cada día delante del rey o del virrey... Vaya con buen acompañamiento de su casa y familia... Ha de tener cuenta el senador de estar muy compuesto en el senado, con el cuerpo derecho y reposado, los ojos bajos, la boca cerrada y los oídos muy atentos a lo que se dice, las manos cubiertas con la capa o juntas con sus guantes, los pies recogidos y honestamente compuestos; su habla, cuando hubiere de decir algo, sea grave y reposada y comedida... Diga su parecer... con breves y sentenciosas palabras, y ésas muy modestas.²²

Este énfasis en reproducir los gestos del monarca encontraba su lógica en el hecho de que la Monarquía hispánica estaba concebida de tal manera que el poder, en cualquiera de sus manifestaciones, era siempre reflejo de una instancia superior: los cabildos municipales con su corregidor, que constituían la base del sistema político, reproducían en el plano local el mismo tipo de estructura que en la cima ocupaban el rey y sus consejos y, en el plano intermedio, el virrey y la Audiencia. La cúspide de dicha jerarquía no era el rey, como se podía esperar, sino Dios, puesto que el monarca y la corte no eran sino un reflejo de la corte celestial.²³

²¹ Véase ELLIOTT, "The Court of the Spanish Habsburgs", p. 150.

²² MADARIAGA, *Del senado y su príncipe*, pp. 303-305.

²³ Para una descripción de la jerarquía que de manera armoniosa ordenaba a todos los oficiales y ministros de la monarquía hispana, (que a su vez constituía un reflejo de la jerarquía y orden perfectos existente en la república celestial), se puede consultar ROA, *Beneficios del Santo Ángel*, fs. 8, 16. Por otro lado, también se podría argumentar que, en realidad, era Dios el que se construía a imagen y semejanza del monarca español, puesto que la corte celestial es una réplica casi exacta de la corte real: Dios se representa como *monarca* de todas las cosas, a quien acompañan una

Es Jerónimo Castillo de Bobadilla, el prominente jurista español del siglo XVI, quien desarrolla con fascinante detalle las reglas de la disciplina corporal y de la exhibición pública del gobernante. Si el cuerpo desempeña tan prominente papel, es lógico que se le dedique gran atención a su aspecto físico. ¿Y qué mejor ejemplo que el de Cristo, cuyo cuerpo semidesnudo se exhibía públicamente en miles de lugares? Según Bobadilla (y en esto cita a santo Tomás), Cristo tenía “rostro y figura hermosa”, aunque no era ni rubio (en el discurso racial de la época el cabello rubio se asociaba con la hermosura física) ni tan atractivo que causase lascivia, sino que su presencia era grave, denotando la severidad que correspondía a su dignidad y oficio. Para Bobadilla es muy conveniente que el rostro y el cuerpo de los reyes sea hermoso, “para que hagan su persona y presencia verdaderamente real y venerable porque con ella prometen justicia, fortaleza, templanza, magnanimidad, clemencia y las demás virtudes y son amados y ganan autoridad... porque cuanto más uno es bello, tanto más ha de resplandecer en él la virtud”. La hermosura en los consejeros es también muy conveniente, porque las razones de un consejero con un cuerpo y rostro bien proporcionados resultan siempre más convincentes, aunque Bobadilla reconoce que no es tan necesaria como en los príncipes (entre otras cosas porque en ellos el aconsejar es más importante que el mandar y su oficio no les exige exponerse tanto en público como a un virrey o corregidor). La hermosura del cuerpo del gobernante, pues, provoca el amor de sus súbditos y el temor de los poderosos y rebeldes. Los efectos de la hermosura corporal permiten al gobernante mandar sin tener que hacer uso de la fuerza, “como quiera que la presencia acrecienta la autoridad del oficio, porque en el venerable aspecto y buena disposición parece resplandecer cierta veneración y majestad”. Por el contrario, la fealdad corporal es signo de todo tipo de vicios y lacras morales. Además, la fealdad y deformidad corporal causan risa y falta de respeto, por lo que la presencia en actos públicos de un gobernante que carece de hermosura corporal “desautoriza a la dignidad de su oficio”.²⁴

reina y un *virrey* de los cielos (la Virgen y el arcángel san Miguel) y una *corte* celestial habitada por una multitud de ángeles y santos, quienes aparentemente realizaban las mismas funciones que los gentiles hombres de la cámara que pululaban en el palacio del rey de España. Una elaboración de estos argumentos se puede encontrar en CAÑEQUE, *The King's Living Image*, cap. 1.

²⁴ CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores*, lib. I, cap. VIII.

El cuerpo del gobernante no sólo debe ser bien proporcionado y de aspecto grave (la gravedad en el andar muestra la madurez del entendimiento), sino que además debe de ser un cuerpo "lustroso y adornado". Una parte importante de la instrucción dada por el presidente del Consejo de Indias al marqués de Montesclaros estaba dedicada al "ornato". En opinión del presidente, el virrey había de procurar llevar "el mejor ornato de casa que pudiere de colgaduras, camas, sillas, vestidos y ropa blanca, gran aparador de plata y servicio de la mesa", porque todo esto daba "honra y crédito". El virrey también había de tener muchos y buenos caballos, cuatro coches, cuatro acémilas, cuatro esclavas negras y dos negros, ocho indios, dos lacayos españoles, y todos aquellos gentiles hombres, oficiales y pajes que considerase oportuno. Además, la mesa de un virrey había de ser "muy regalada y abundante".²⁵ Los gobernantes y magistrados debían vestir con grandeza y lustre, no por ellos, sino por la autoridad que sus personas representaban, puesto que sus oficios estaban imbuidos de la majestad del príncipe, y "por esto", asevera Castillo de Bobadilla, "en los pueblos los precian más y los temen más, porque con la grandeza ponen espanto". El esplendor en el vestir debe extenderse asimismo a los criados y familiares del gobernante.²⁶ Por todo ello, advierte Bobadilla, "no sólo no se puede condenar en el gobernador el lustre y espléndido tratamiento de su persona y familia, sino alabarse, porque... la hermosura y grandeza nos pone en admiración".²⁷ El aumento del honor y del prestigio personal que traía consigo esta manifestación pública de riqueza y poderío permitía acumular a los virreyes una gran cantidad de *capital simbólico*, un tipo de capital tan importante como el económico en sociedades premodernas.²⁸ La magnificen-

²⁵ "Instrucción dada al marqués de Montesclaros", en *Los virreyes españoles en América*, t. II, pp. 271-272.

²⁶ La razón de hacerse acompañar de criados y servidores vestidos con magníficas libreas no era otra sino hacer que dichos criados fueran proclamando por las calles de la ciudad la riqueza y poder de sus amos. Sobre la "manifestación pública de riqueza" como símbolo de estatus social y de poder, véase BURKE, *The Historical Anthropology*, pp. 132-149.

²⁷ CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores*, lib. I, cap. III, núms. 44-47. Sobre la extraordinaria importancia atribuida por los regidores de la ciudad de México a las ricas vestimentas que debían utilizar durante las entradas virreinales, véase CURCIO-NAGY, *The Great Festivals*, p. 20.

²⁸ Para estos argumentos, véanse BOURDIEU, *The Logic of Practice*, pp. 117-120; BURKE, *The Historical Anthropology*, pp. 132-149.

cia, por lo tanto, era uno de los mecanismos imprescindibles mediante el cual se constituía y sustentaba la autoridad de un virrey.

Si el aspecto exterior del cuerpo del virrey estaba perfectamente regulado, sus gestos públicos y privados se hallaban altamente ritualizados. Su condición de viva imagen del rey lo constituía en el centro manifiesto del poder en la Nueva España. Como tal, los rituales políticos novohispanos siempre giraban alrededor de su figura. En el escenario del poder, el virrey, como su original, el rey, ocupaba el punto focal de la perspectiva. Estrados, cortinas, alfombras y sillones marcaban el lugar vicerregio. En esta geometría de la autoridad, el virrey era además el centro y eje de un simbolismo lateral: la derecha del virrey indicaba preeminencia o deferencia; la izquierda marcaba inferioridad. La distancia y lejanía del cuerpo del virrey codificaban igualmente rango y privilegio. El protocolo era la sustancia del virrey (como en el caso del monarca que representaba). El vestido, lenguaje y movimientos del virrey objetivan la esencia de su poder: son insoslayables, obligatorios, imperativos. No sólo es virrey, tiene que actuar como tal: su puesto depende de que represente dignamente su oficio. La ceremonia y el ritual, por tanto, representan cada día y en cada acto formal su poder: lo construyen.²⁹

Esto se advierte desde el momento en que desembarca en Veracruz y en su lenta marcha hacia la capital. A lo largo del trayecto oficial, el virrey, del mismo modo que lo habría hecho el monarca, va tomando posesión simbólica del reino y las procesiones y festivales públicos en los que participa sellan el territorio con signos rituales de dominación. En este sentido, Octavio Paz ha señalado que el camino que recorrían los nuevos virreyes desde Veracruz hasta México era una “peregrinación ritual que puede verse como una alegoría política”. Así, antes de llegar a la capital el nuevo virrey hacía entradas públicas en tres ciudades: el puerto de Veracruz, asociado con el desembarco de Cortés y el inicio de la conquista; Tlaxcala, la capital de la república india aliada de los conquistadores; y Puebla, una ciudad fundada por los españoles, rival de la capital del virreinato y que, en la geografía simbólica de Nueva

²⁹ Sigo aquí los argumentos sobre la construcción ritual del poder de los monarcas de España expuestos por LISÓN TOLOSANA, *La imagen del rey*, pp. 115-170. Sobre el poder constitutivo de la etiqueta y el ceremonial, se puede consultar ELIAS, *La sociedad cortesana*, pp. 107-158.

España, representaba el polo criollo, mientras que Tlaxcala representaba el indio. Además, en Otumba, donde se había producido una victoria decisiva de las huestes de Cortés, se encontraban el virrey saliente y el entrante, produciéndose allí el traspaso de poderes.³⁰

La entrada pública del nuevo virrey en las ciudades por donde pasaba en su marcha hacia la capital era un ritual con un significado político muy preciso, en el que se le asimilaba simbólica y ritualmente con el monarca ausente. Todos los gestos públicos del virrey seguían el modelo de la entrada real. La procesión de autoridades que salía a recibir al virrey a la entrada de la capital constituía, desde el punto de vista político, una parte muy importante de todo el ceremonial de la entrada. El orden preciso y estrictamente jerarquizado de la procesión indicaba claramente, de menor a mayor, la distribución de poder en el cuerpo político de la república, con los oidores cerrando el cortejo. Tras el encuentro, el virrey se dirigía en procesión hacia el arco triunfal construido por el ayuntamiento. Allí el secretario del cabildo, en presencia de la Audiencia, tomaba juramento al virrey de que guardaría los fueros de la ciudad y defendería el reino. Una vez hecho esto, se le abrían las puertas, donde le estaban esperando los regidores con el palio. Llevando los dos alcaldes de la ciudad las bridas del caballo del virrey, la procesión se dirigía a la catedral, donde se había erigido otro arco. Allí, el cabildo eclesiástico con cruz y palio, cantando el *Te Deum Laudamus*, salía a recibir al virrey. Finalmente, tras las ceremonias de la catedral, el virrey se encaminaba a su palacio.³¹

Una serie de símbolos asociados con la realeza realzaba la conexión estrecha que existía entre el monarca ausente y el virrey presente y visible a todos. En primer lugar, el caballo, símbolo regio desde la Edad Media, pues en todas las ciudades en las que era recibido, el cabildo obsequiaba al virrey con un caballo sobre el que desfilaba por las calles.³² Después, el juramento y la entrega de las llaves de la ciudad, ceremonia con la que se ponía de relieve no sólo la soberanía del rey sobre la ciudad, sino también su obligación de respetar sus privilegios. Igualmente, el salir el cabildo catedral a recibir al virrey con la cruz y el palio, cantando el *Te Deum*, era una ceremonia reservada a los reyes

³⁰ PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz*, pp. 193-195.

³¹ Esta descripción se basa en GUTIÉRREZ DE MEDINA, *Viaje del virrey*, pp. 85-87.

³² Sobre el caballo como símbolo regio, véase RUIZ, "Unsacred Monarchy", p. 125.

cuando entraban por primera vez a una ciudad.³³ Pero era sobre todo el uso del palio el que más ensalzaba la potestad del virrey y su condición de monarca transfigurado durante la entrada. Esto era así principalmente por dos razones. En primer lugar, porque en la monarquía española el palio era probablemente la marca inconfundible de la realeza, más importante todavía que la corona, ya que los reyes de España no se coronaban.³⁴ Pero también porque en una monarquía intrínsecamente católica, en la que el lenguaje utilizado para referirse al rey era el mismo que el utilizado para dirigirse a Dios, era casi inevitable que se utilizara el mismo marcador para denotar la soberanía del rey que para significar la potestad divina, ya que desfilar bajo palio era un privilegio que el monarca compartía tan sólo con el Santísimo Sacramento. Lo cual no es de extrañar, teniendo en cuenta la identificación que se produjo en el siglo XVII entre la Sagrada Hostia y los monarcas de la Casa de Austria, como se verá más adelante.

A este respecto, el debate que tuvo lugar en el consejo de Indias en la década de 1630 sobre el derecho de los virreyes a ser recibidos con palio, como los reyes, nos muestra de una manera bastante precisa la importancia trascendental que se atribuía a los símbolos del poder y el vigor que poseía la creencia en el poder constitutivo de dichos símbolos.³⁵ Desde el tiempo de los primeros virreyes, había sido costumbre recibirlos con palio al hacer su entrada en México y en las demás ciudades por don-

³³ Véase SOLÓRZANO, *Política indiana*, lib. V, cap. XII, núms. 49-50; *Recopilación*, lib. III, tít. XV, leyes I, X; AGI, México 21, núm. 49f, "Las ceremonias que hacen con el rey Nro. Sr., así en su capilla como fuera de ella por sus capellanes y prelados, 14 de marzo de 1588". Sobre el *Te Deum* como rito triunfal de acción de gracias, reservado principalmente a los reyes, sus familias y las victorias militares, véase SCHNEIDER, *The Ceremonial City*, pp. 161-165.

³⁴ Sobre la ausencia de una ceremonia de coronación de los monarcas hispanos y la gran importancia de la ceremonia de jura del rey con el correspondiente levantamiento del pendón de Castilla, véase RUIZ, "Unsacred Monarchy". Sobre el ritual de la jura en México durante la dinastía de los Austrias, véase CURCIO, "Saints, Sovereignty and Spectacle", pp. 141-154. Sobre los orígenes medievales del palio como símbolo regio, NIETO SORIA, *Ceremonias de la realeza*, p. 195.

³⁵ Refiriéndose a la vara utilizada por los corregidores como insignia de la autoridad que les confería el monarca, Castillo de Bobadilla señala que "la insignia es el principal indicio de la honra, dignidad y orden de las personas". Si el corregidor, añade Bobadilla, es efigie del rey, "la vara que trae en las manos" es "figura del cetro real" y la potestad e imperio que se conceden y representan con la vara "es real y muy grande." CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores*, lib. III, cap. II, núms. 9 y 13.

de pasaban, hasta que en 1619 se prohibió su uso por los muchos gastos que ocasionaba. Pero en 1632, cuando por primera vez se nombró virrey a un grande de España, el duque de Escalona, éste solicitó que se le volviera a permitir ser recibido bajo palio por su condición de grande y porque, hallándose tan distante el virrey del rey, cualquier prerrogativa que aumentara la dignidad del puesto contribuiría a dar una mayor efectividad a su gobierno. Los efectos que se atribuían a este símbolo por antonomasia de la realeza española eran tales, que el duque de Escalona sostuvo en su petición que una de las razones por las que el marqués de Gelves había perdido el control del gobierno en el tumulto de 1624 fue por no habersele permitido entrar en México bajo palio, lo cual había menoscabado su autoridad enormemente. Aunque se podría aducir que este último argumento era una simple argucia política por parte del duque para intentar conseguir su propósito, lo interesante es que la mayoría de los miembros del Consejo estuvo de acuerdo con la creencia del duque de Escalona de que la ausencia de tan importante marcador de soberanía había afectado seriamente la autoridad del marqués de Gelves.³⁶ Aunque el rey accedió a la petición del duque, éste nunca llegó a ponerla en práctica, pues murió antes de tomar posesión de su puesto. La decisión del rey, sin embargo, parece que estuvo basada solamente en la condición de grande de Escalona. Cuando tres años más tarde el marqués de Cadereyta pretendió que también se le concediera el uso del palio, el rey, siguiendo la opinión del presidente del Consejo de Indias, se lo denegó, aduciendo que las causas que habían provocado la prohibición de su uso seguían vigentes y que el privilegio se le había concedido al duque de Escalona sólo por su calidad de grande y por los muchos servicios que él y sus antepasados habían prestado a la corona.³⁷

Cuando en 1638 el hermano del duque de Escalona fue propuesto para virrey de Nueva España, solicitó que se le concediera lo mismo que se le había concedido a su hermano ya difunto. Durante el debate que a raíz de esta petición se produjo en el Consejo, Juan de Solórzano, que a la sazón era consejero de Indias, opinó que la ceremonia

³⁶ AGI, *Indiferente* 760, consulta del 3 de abril de 1632. Para un detallada relación del tumulto de 1624, véase ISRAEL, *Race, Class and Politics*, pp. 135-160.

³⁷ AGI, *Indiferente* 760, consulta del 23 de marzo de 1635. La actitud del monarca y del presidente del Consejo podría indicar la existencia de una tensión no resuelta en la conceptualización de la figura vicerregia, pues aunque estaba claro que el virrey siempre representaba al rey, también se representaba a sí mismo y a su *clase*.

del palio estaba reservada expresamente para los reyes, aunque en las Indias se había tolerado su uso durante muchos años; y puesto que la preeminencia del palio no se daba a la persona sino al oficio, no debía de admitirse la petición del duque, pudiéndose emplear los gastos que implicaba dicha ceremonia en “cosas más precisas y provechosas”, dadas las muchas necesidades de la monarquía. Pero en caso de que el rey fuera partidario de concederle el palio al duque, Solórzano creyó que entonces se debería de conceder dicha preeminencia a todos los virreyes, sin hacer distinciones entre los que fueran grandes o no, siempre y cuando se pusiera un límite a los gastos.³⁸ La opinión mayoritaria, incluida la de don Juan de Palafox, fue que, puesto que en el presente duque concurrían las mismas calidades que en el fallecido, se le debía permitir usar el palio también a él. Pero añadían que la prerrogativa del palio se concedía porque los virreyes representaban la persona del rey y que por mucha diferencia de rango que hubiera entre un grande y un miembro de la nobleza titulada (duques, condes y marqueses), no era tanta como para permitir semejante desigualdad entre unos y otros virreyes, pues todos ocupaban el mismo puesto y todos, por lo tanto, debían poseer la misma estima y autoridad, especialmente “en provincias tan remotas y que tanto reparan en estas exterioridades”.³⁹ Con esta última frase, los consejeros no estaban indicando que el uso del palio era una simple cuestión decorativa, que se concedía simplemente para dar satisfacción a los gustos *barrocos* de la población novohispana. Lo que en realidad estaban argumentando era que, debido a la lejanía de aquellas tierras, era mucho más necesario asociar a los virreyes con los símbolos de la realeza, pues ello contribuía a aumentar su “respeto y autoridad”.

Este debate en el Consejo, sin embargo, no puso fin a la cuestión del palio. Aunque ese mismo año se emitió una cédula por la que se autorizaba, a partir de ese momento, su uso a los virreyes con la condición

³⁸ En su tratado sobre el gobierno de las Indias, Solórzano reconocerá que a los virreyes se les solían conceder las mismas ceremonias y preeminencias que a los mismos reyes por la gran dignidad del cargo y por su inmediata representación de la persona real. Para él, “todo lo que es autorizar [a los virreyes], redundando en mayor estimación de sus cargos y de la persona real que representan”. También menciona el debate de 1638 y cómo se llegó a la conclusión de que había más ventajas que inconvenientes en el uso del palio —que por otra parte se permitía a los virreyes de Nápoles y Sicilia. Véase SOLÓRZANO, *Política indiana*, lib. v, cap. xii, núms. 47-48.

³⁹ AGI, *Indiferente* 760, consultas del 9 y 17 de noviembre de 1638.

de que no se gastaran más de 8 000 pesos en su entrada en la ciudad de México (y 12 000 en la de Lima),⁴⁰ los gastos excesivos que ocasionaba esta ceremonia hicieron que se llegara a una solución intermedia curiosa que nos muestra la importancia trascendental que se daba a ciertos objetos que, más que simples adornos del poder, eran su misma encarnación. A partir de la década de 1640, y utilizando como pretexto que el duque de Escalona, a pesar de la cédula real que le permitiera ser recibido con palio había renunciado a él cuando se le había ofrecido en México, se estableció la costumbre de entregar a los virreyes dos cédulas antes de partir para su destino. Una *pública*, por la que se les permitía ser recibidos bajo palio, atendiendo a la calidad de sus personas y a que era conveniente "autorizar" el puesto de virrey, y otra *secreta*, en la que el rey ordenaba a los virreyes que no usaran de la ceremonia del palio, a pesar de que se les autorizaba a hacerlo en la cédula anterior. Con esta fórmula tan ingeniosa se solucionaba el problema del gasto excesivo y, al mismo tiempo, se salvaguardaba la autoridad del virrey, pues se le reconocía que como "viva imagen" que era del rey le correspondía el uso de tan fundamental símbolo de la realeza, uso que no se le negaba, sino simplemente y debido a las "estrecheces de los tiempos" que corrían, se dejaba para mejor ocasión.⁴¹ Esta fórmula, además, permitía a los virreyes hacer méritos ante el monarca como gobernantes más preocupados por el bien común que por las honras que pudieran hacerse a sus personas. Este fue el caso del marqués de Mancera, quien pidió a todas las ciudades que habían de celebrar su recibimiento que, en vez de los gastos cuantiosos que suponía tal ceremonia, contribuyesen a la Hacienda real con la cantidad que quisieran. De este modo, el marqués le remitió al monarca la suma de 16 000 pesos con que habían contribuido, proporcionalmente a su riqueza, las ciudades de Veracruz, Tlaxcala, Puebla y México. Según le explicara al rey, dicha suma era un "pequeño fruto de mi solicitud, amor y celo del mayor servicio de vuestra Majestad, recogido sin costa de su real Hacienda y sin gravamen o repugnancia destes súbditos".⁴²

⁴⁰ AGN, *Reales Cédulas Duplicados*, vol. 40, ff. 487-488r, cédula del 24 de diciembre de 1638.

⁴¹ AGI, *Indiferente* 760, consulta del 28 de mayo de 1649; *México* 38, núm. 15, el duque de Alburquerque al rey, 25 de julio de 1656; *México* 77, ramo 1, núm. 8, consulta del 26 de mayo de 1663; AGN, *Reales Cédulas Duplicados*, vol. 40, ff. 498, cédulas del 6 de mayo de 1688.

⁴² AGI, *México* 41, núm. 20, el marqués de Mancera al rey, 31 de marzo de 1666.

En su estudio de las entradas reales en la monarquía inglesa, R. Malcom Smuts ha observado que la aversión de los reyes Estuardo por los rituales públicos, las entradas reales en particular, contribuyó al desmoronamiento de la autoridad regia en la década de 1640. Carlos I nos aparece como una fuente remota de poder y no como un símbolo visible de los valores que mantenían unida a la población inglesa. De este modo, al no ser capaz de proyectar una imagen pública efectiva, cada vez le resultó más difícil infundir sentimientos de lealtad.⁴³ Esto es algo que los monarcas españoles y sus virreyes tuvieron siempre muy presente, a pesar de los problemas financieros del siglo xvii y de las críticas a los gastos excesivos de la ceremonia de entrada de los virreyes. En el caso mexicano, el rey siempre fue una fuente remota de autoridad, pero, al contrario del monarca inglés, el de España nunca dejó de poseer una imagen pública poderosa gracias a la figura de su virrey. De ahí la ambigüedad, a la hora de restringir el uso por parte de los virreyes, de los símbolos y marcadores de la soberanía regia. Los virreyes, por su parte, siempre intentaron realzar su poder de manera simbólica, pues eran muy conscientes de que si su imagen pública de autoridad *suprema* no era transmitida claramente a la población, su gobierno podía verse seriamente comprometido.

Esta podría ser la razón por la cual las entradas rituales de gobernantes en la Nueva España no llegaron a desaparecer como lo habían hecho en otros muchos lugares para finales del siglo xvii, cuando muchos monarcas se liberaron de antiguas ceremonias que habían servido para unir a los gobernantes con sus súbditos en espacios públicos, creando en su lugar *ritos de la personalidad* que se llevaban a cabo en el espacio restringido de los palacios.⁴⁴ En el caso mexicano, estas tendencias no empezarán a hacerse notar sino hasta la segunda mitad del siglo xviii; se continuaron erigiendo arcos triunfales hasta un año tan tardío como 1783, cuando se suspendió dicha práctica.⁴⁵ Tampoco parece que la elite novohispana experimentara un cambio de actitud en relación con la exhibición magnificente que representaba la entrada virreinal, a

⁴³ SMUTS, "Public Ceremony and Royal Charisma", pp. 89-93.

⁴⁴ El caso de Luis XIV es paradigmático, tal como Ralph Giesey ha demostrado. Véase GIESEY, "Models of Rulership in French Royal Ceremonial", pp. 58-62.

⁴⁵ Sobre la pérdida de importancia de la entrada virreinal como ceremonia pública y su sustitución a lo largo del siglo xviii por espectáculos palaciegos de carácter privado, véase CURCIO-NAGY, *The Great Festivals*, pp. 79-83.

pesar de las enormes deudas acumuladas por el cabildo. Al menos a lo largo de todo el siglo xvii, los regidores nunca dejaron de cumplir con su obligación de costear todos los gastos de la entrada, aunque ello les supusiera tener que empeñar hasta la última propiedad de la ciudad.⁴⁶ Esta predisposición de los regidores mexicanos podría haber estado influida, como algún historiador ha observado, por el interés de la elite local de mostrar al representante del monarca una imagen viva de su poder y posición social.⁴⁷ Pero también podría haber estado motivada sencillamente porque, en el mundo novohispano, la creencia de que el ejercicio del poder estaba íntimamente ligado a la pompa ceremonial seguía todavía muy viva. Quentin Skinner ha observado que la aparición del concepto moderno del Estado como una forma de autoridad suprema e impersonal traería consigo el desplazamiento de los elementos carismáticos del poder político y, con ello, la idea de que la soberanía se hallaba estrechamente unida a la pompa ceremonial y a la exhibición pública del poder. La conexión entre la presencia física de la majestad y el ejercicio del poder no podrá sobrevivir en vista de la transferencia de autoridad al ente puramente impersonal del Estado moderno.⁴⁸ Pero en el mundo hispánico de los siglos xvi y xvii esta transferencia no se había realizado. Por ello la conexión entre poder y exhibición pública se hallaba todavía muy viva, como bien lo muestra el ejemplo de la figura virreinal.

Una vez instalado el virrey en la ciudad de México, la idea de que era el rey transfigurado al otro lado del océano se les recordaba constantemente a los habitantes de la ciudad por medio de una serie de cere-

⁴⁶ Malcom Smuts ha señalado que para mediados del siglo xvii, el coste de las entradas reales en Inglaterra se había vuelto prohibitivo, a la vez que el cambio de actitud por parte de la aristocracia con respecto a la exhibición de magnificencia fue haciendo perder relevancia a las entradas de manera progresiva. Véase SMUTS, "Public Ceremony and Royal Charisma", pp. 87-89. Sobre los costes y buena disposición del cabildo de la ciudad de México para endeudarse para poder financiar las entradas virreinales a lo largo del siglo xvii, véase CURCIO-NAGY, *The Great Festivals*, pp. 35-37. Dicha actitud no parece haber cambiado significativamente para finales de la centuria, como lo atestigua una petición al rey de uno de los muchos acreedores del cabildo mexicano para que se limitaran los gastos de las entradas virreinales, lo que le suponía al cabildo un desembolso de más de 20 000 pesos. Véase AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 40, ff. 488-491, 498v-501, cédulas del 30 de diciembre de 1690.

⁴⁷ MACLACHLAN, *Spain's Empire in the New World*, p. 23.

⁴⁸ SKINNER, "The State", pp. 124-126.

monias rituales que le convertían en el centro de los ritos de paso del monarca y su familia. Cada vez que se producía el nacimiento, la boda o la muerte de algún miembro de la familia real, o cuando se celebraba el cumpleaños del monarca o de la reina, el virrey se convertía en el destinatario de los parabienes o de las muestras de sentimiento de todos los cuerpos constituidos o instituciones de la sociedad novohispana, que acudían al palacio para felicitarle o darle el pésame personalmente. Allí el virrey, sentado debajo de un dosel (lo que indudablemente afirmaba y realzaba la idea de majestad que encarnaba) recibía con toda solemnidad a dichos cuerpos en estricto orden jerárquico y por separado.⁴⁹

Esta transfiguración transatlántica del poder regio adquirió su máxima expresión en el culto al Santísimo Sacramento. A lo largo de la Edad Moderna se produjo una estrecha identificación entre los monarcas hispanos y la Hostia consagrada, pues en dicho culto la monarquía de los Austrias encontró la perfecta metáfora de su idea de realeza. El concepto mismo de majestad resultaba tan misterioso e inefable como el sacramento de la Eucaristía. Si los clérigos en sus sermones se refieren constantemente al “divino y soberano misterio” o al “misterio inefable” del Santísimo Sacramento,⁵⁰ por su parte, los autores que discuten la idea de majestad insisten en la inefabilidad del concepto. La majestad real es, en palabras de Rafael de Vilosa, “una cosa escondida, de la cual nace veneración”, como la majestad que tenía en el rostro el mismo Moisés después de haber hablado con Dios. Vilosa intenta definir el concepto de majestad pero, aparte de citar a santo Tomás, para quien la majestad era la suma potestad, termina por reconocer que no es fácil explicar en qué consiste semejante idea. La majestad es algo que se advierte desde la cuna en los príncipes y que “nos avisa la veneración con que los debemos tratar” y que nos compele a obedecer “a aquéllos que sabemos nacieron para mandar”. De ello, Vilosa deduce que “alguna virtud oculta” deben poseer aquéllos que desde la infancia son criados para ceñir la púrpura del poder. Es tan misterioso e inexplicable este concepto de majestad, que Vilosa no puede evitar sentenciar, con

⁴⁹ Descripciones de este ritual se pueden encontrar en FERNÁNDEZ DE CASTRO, *Relación ajustada*, ff. 7-9; *Real mausoleo y funeral pompa*, ff. 2r-3v; MORA, *El sol eclipsado*, ff. 9r-12r; MARTÍN DE GUIJO, *Diario*, vol. I, p. 249; vol. II, pp. 13, 90-94, 110-111, 147, 181.

⁵⁰ Véase, por ejemplo, BURGOA, *Sermón que predicó el M.R.P.M. Fr. Francisco de Burgoa*, f. 14v; DE LA SERNA, *Sermón en la fiesta de los tres días*, p. 27.

cierta desesperación, que “querer ilustrar cosas como éstas es oscurecerlas más”. Pero una cosa sí tiene clara el autor: que esta majestad la poseen los reyes por ser imágenes de Dios, al tiempo que nos recuerda que ya Platón había dicho que el rey era un Dios humano.⁵¹ Según Vilosa, los virreyes participan de esta majestad en cuanto imágenes del rey, ya que la majestad soberana que reside en aquél es comunicable al virrey. A esto se refería, sin duda, Alonso de Alavés Pinelo, autor del arco triunfal que erigió el cabildo de la ciudad de México para recibir al conde de Alba de Liste en 1650. Alavés había escogido la figura de Perseo como símbolo y jeroglífico de las virtudes que habían de adornar a un gobernante. El terror y respeto que infundía el héroe clásico al mostrar la cabeza de Medusa le sirvió de pretexto a Alavés para afirmar que la grandeza del virrey al que daba la bienvenida, aunque benigna, infundía respeto, admiración y hacía enmudecer a la gente.⁵²

Y si esta majestad y soberanía que poseen los reyes es lo que hace que los súbditos sigan sus mandatos, la Sagrada Hostia, por otro lado, constituye el corazón de la monarquía católica, es lo que le da la vida. En palabras de un predicador novohispano, todos “los apóstatas y rebeldes a las dos majestades” tendrán que arrancárselo primero para poder acabar con la vida de la monarquía.⁵³ Según la tradición, esta identificación entre la dinastía de los Habsburgo y el Santísimo Sacramento tenía su origen en los tiempos del archiduque Rodolfo I, quien había manifestado su gran devoción una noche de lluvia al ceder su caballo y acompañar a pie a un sacerdote que llevaba el sacramento a un enfer-

⁵¹ VILOSA, *Disertación jurídica y política*, pp. 51-75. Para Jerónimo de Cevallos, un influyente tratadista político de finales del siglo XVI, la majestad y soberanía reales son tan grandes que ni se pueden explicar con palabras ni el entendimiento humano puede comprenderlas. Por esa razón, añade Cevallos, hay quien define la majestad soberana como “una virtud de Dios y unos rayos y luces de su Divina Majestad”. Véase CEVALLOS, *Arte real para el buen gobierno*, f. 112. Hay que señalar aquí que Cevallos hace estas afirmaciones dentro de un contexto “absolutista” en el que intenta demostrar que el poder del rey no puede ser limitado por sus súbditos reunidos en Cortes, y por lo tanto puede imponer nuevos servicios y tributos aunque aquéllas lo contradigan. Para un análisis de las diferentes visiones que sobre el alcance del poder regio se dieron en el siglo XVII, se puede consultar FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Fragmentos de monarquía*, pp. 284-299; RUBIÉS, “La idea del gobierno mixto”, pp. 57-81.

⁵² ALAVÉS PINELO, *Astro mitológico político*, p. 24.

⁵³ GÁRATE, *Sermón en la solemnidad*, f. 3.

mo.⁵⁴ Este gesto se convirtió en un elemento central en la retórica de la realeza hispana. Así, Felipe II, Felipe IV o Carlos II se nos presentan como monarcas que demostraron su gran devoción al Santísimo Sacramento con gestos y en circunstancias que replican de manera casi idéntica la historia de Rodolfo.⁵⁵ Quizás nadie haya caracterizado de mejor manera esta asociación estrecha entre la Monarquía Hispánica y la Hostia consagrada que Pedro Calderón de la Barca en su auto sacramental *El nuevo palacio del Retiro*, escrito para ser representado en ese real sitio durante la festividad del Corpus Christi de 1634. La obra, que presenta el nuevo palacio como símbolo del reino celestial y equipara a Dios con el rey y a la Iglesia con la reina, alcanza su punto culminante en el momento en que se representa el misterio de la Eucaristía.⁵⁶ No debe sorprender, por lo tanto, que los virreyes, en tanto que imagen viva del rey, imiten a su vez esta devoción regia a la Sagrada Forma con gestos muy similares a los de los monarcas que los designan. Así, cuando un día de 1688, según nos hace saber un cronista mexicano, el conde de Galve se topó con un sacerdote que llevaba el Sacramento a pie, el virrey no dudó en apearse de su carruaje y, haciendo entrar en él al cura, fue siguiéndole a pie mientras le alumbraba con una vela.⁵⁷

En el siglo XVII este culto alcanzó una especial significación en los territorios americanos, especialmente a partir del año 1626, cuando Felipe IV decidió instaurar la celebración anual de la fiesta del Santísimo Sacramento para dar gracias por haberse librado la flota que regresaba de las Indias, el año anterior, de una emboscada de los corsarios holandeses.⁵⁸ En la década de 1650 el duque de Alburquerque, siempre consciente de las prerrogativas reales, decidió impulsar este culto,

⁵⁴ VALERO CABALLERO, *Sermón al Santísimo Sacramento*, f. 12. Sobre la asociación de la dinastía de los Habsburgo con el Santísimo Sacramento y las diferentes versiones de la leyenda del archiduque Rodolfo, véase ALVAREZ-OSSORIO, "Virtud coronada", pp. 29-57.

⁵⁵ Algunos ejemplos en SALAZAR, *Política Española*, pp. 67-70; SARIÑANA, *Llanto del Occidente*, ff. 59r-60v; MORA, *El sol eclipsado*, ff. 29r-30r.

⁵⁶ CALDERÓN DE LA BARCA, *El nuevo palacio del Retiro*, pp. 165-169. Véase también BROWN y ELLIOTT, *A Palace for a King*, p. 230.

⁵⁷ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, vol. II, p. 171.

⁵⁸ AGN, *Reales Cédulas Originales*, vol. 1, exp. 13, ff. 35-37, el rey al marqués de Cerralvo, 21 de marzo de 1626. Véase también *Recopilación*, lib. I, tít. I, leyes XXII y XXVI. Sobre los componentes americanos e imperiales del culto al Santísimo Sacramento, véase CHOCANO MENA, *La fortaleza docta*, pp. 292-296.

pidiendo tanto al clero secular como al regular que, en cada una de sus iglesias y por turnos consecutivos, mantuvieran "descubierto" el Santísimo Sacramento durante cuarenta horas. El sermón predicado por Jacinto de la Serna en la catedral de México para señalar el inicio de esta celebración es un ejemplo acabado de la imaginería político religiosa de la Monarquía hispánica. Al inicio del sermón, De la Serna se dirige al virrey del siguiente modo:

Excelentísimo Señor: El Sumo Artífice, Dios Nuestro Señor, criador de todas las cosas, que fue servido de criar la bellísima criatura del sol, colocándolo en medio de los cielos para estampar su gobierno en él, muy al vivo se estampó en la tierra en los reyes y príncipes que puso en ella... *El sol en el cielo es imagen de Dios y nuestro católico monarca Felipe IV el Grande al vivo le representa en su monarquía; y Vuestra Excelencia en este nuevo orbe es imagen y sol de entrambas majestades.*⁵⁹

Realeza y divinidad se confunden aquí en un juego de imágenes y reflejos múltiples, siendo la del sol la que entrelaza y une ambas majestades. La imaginería política hispana había llegado a la conclusión de que los efectos del poder de un príncipe eran similares a los del sol sobre la tierra, por lo que los rayos del rey sol (las acciones del gobierno) debían provocar sobre los súbditos y el cuerpo político los mismos efectos benéficos que los del rey de los astros tienen sobre la tierra. En palabras de Diego de Saavedra Fajardo, "La presencia de los príncipes es fecunda, como la del sol. Todo florece delante de ella, y todo se marchita y seca en su ausencia".⁶⁰

En el caso de la Sagrada Forma, la conexión solar es todavía más evidente. La Hostia es una esfera tan perfecta y resplandeciente en su

⁵⁹ DE LA SERNA, *Sermón en la fiesta de los tres días*, p. 19.

⁶⁰ SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, empresa 23, p. 385. Sobre el gobernante como "sol político" de sus súbditos, véase MOLES, *Audiencia de príncipes*, ff. 36v-37r. Un tardío pero consumado ejemplo del uso de la imaginería solar para representar a la realeza hispana fue el túmulo que se levantó en la catedral de México para las exequias de Carlos II. Su diseñador declaraba que había elegido el sol "para significar un magnánimo príncipe o augustísimo emperador" porque "el sol es monarca de la luz, príncipe de los astros y presidente de toda la lucida república de los cielos". Véanse MORA, *El sol eclipsado*, f. 16r. Estas imágenes han sido estudiadas por CHECA, "Arquitectura efímera e imagen del poder", pp. 276-280 y MÍNGUEZ, *Los reyes solares*, cap. 14.

blancura como la solar. Como el astro rey y como el rey astro, es el centro de todas las miradas. Es por ello que las custodias donde se guarda el precioso manjar tienen forma de brillantes soles, todos cubiertos de rayos a su alrededor.⁶¹ Como el sol, que todos los días aparece para volverse a esconder por la noche, el Santísimo Sacramento no siempre está a la vista de los fieles. Aquí radica la significación del gesto del duque de Alburquerque al solicitar que la Hostia consagrada estuviera permanentemente a la vista durante cuarenta horas. Semejante petición equivalía a pedir que el sol brillara de manera continua durante casi dos días o, lo que es todavía más significativo desde el punto de vista político, era lo mismo que permitir a los vasallos que pudieran contemplar a su rey directamente por un largo periodo, algo inusitado, dada la invisibilidad característica del rey de España. Es por ello que en su sermón, Jacinto de la Serna se refiere a la Hostia como “este divino Señor [que] está dando audiencia pública en este sacro palacio de San Pedro en la sala de su Audiencia, que es este Sagrario”.⁶² Uno de los supuestos fundamentales de la cultura política de la época era que un monarca justo y amante de su pueblo concedía audiencia con facilidad para escuchar los agravios y las peticiones de sus vasallos.⁶³ La extrema lejanía de Nueva España ciertamente dificultaba el acceso de los vasallos novohispanos al monarca, por eso éste enviaba a sus virreyes para que, como encarnación misma del rey ausente, cumplieran con esta obligación regia. Los efectos de la Sagrada Forma son también los mismos que los del sol. Y es en este punto donde se produce una confluencia de significados entre el poder virreinal y el poder de la Sagrada Hostia ya que, como afirma Jacinto de la Serna dirigiéndose al virrey:

Todas las criaturas desean carearse con el sol, todas necesitan de su luz, todas le miran como a su alma que les da vida, movimiento, calor, refugio y amparo... Quién no ve a Vuestra Excelencia representado al vivo en estas propiedades del sol, pues en toda esta Nueva España... todos desean

⁶¹ Para una descripción de las custodias, véase TRENS, *Las custodias españolas*; HERNMARCK, *Custodias procesionales*. Sobre los vínculos de la realeza hispana con la imaginaria solar y el Santísimo Sacramento, véase MÍNGUEZ, *Los reyes solares*, cap. 17.

⁶² DE LA SERNA, *Sermón en la fiesta de los tres días*, p. 28.

⁶³ Véase, por ejemplo, MOLES, *Audiencia de príncipes*, en particular ff. 3-4, 26v-28v.

su presencia, todos necesitan de su luz, es el alma de esta república, que le da vida con los acertados movimientos de su gobierno.⁶⁴

Y es que la misión del virrey es la misma que la del sol y el Santísimo Sacramento: todos existen para recordarnos, a través de su resplandor y misteriosa majestad, la existencia tanto de un Dios como de un rey invisible. Si en la teología católica la contemplación de la Sagrada Hostia es una especie de comunión ocular, un anticipo de la visión cara a cara de Jesucristo en el Paraíso (de cuya visión los fieles esperan recibir gracias espirituales y temporales), en la teoría política de la Monarquía hispánica la contemplación del virrey era como ver al propio rey en toda su gloriosa majestad (de quien sus súbditos novohispanos esperaban, asimismo, la concesión de gracias y mercedes). Es por ello que la exposición al público de la Hostia consagrada producía entre los fieles los mismos efectos que la aparición pública del virrey entre los vasallos del rey, porque, como De la Serna dijo al virrey en su sermón, "Cuando Vuestra Excelencia sale en público, con la real majestad de lo que representa... todo lo honra y todo lo autoriza".⁶⁵

Si una de las características del dominio español en América fue la constante ausencia del rey, la monarquía supo utilizar esta aparente desventaja en su propio provecho, pues la permanente invisibilidad del rey lo dotaba de una característica que era propia sólo de la divinidad. Con ello reforzaba la imagen del monarca como una figura más allá del bien y del mal, que velaba desde la lejanía por el bienestar de sus vasallos americanos. Pero, por otra parte, en una sociedad en que la autoridad política estaba íntimamente conectada con la presencia física del gobernante, era necesaria una figura que recordase continuamente a los habitantes de México la existencia y el poder soberano del rey. Y aquí, la figura o, más apropiadamente, el cuerpo del virrey adquiere una gran trascendencia, puesto que su constante exhibición pública, rodeado de los símbolos de la majestad, era el recordatorio inevitable de la existencia y poderío del monarca hispano.

⁶⁴ DE LA SERNA, *Sermón en la fiesta de los tres días*, pp. 19-20.

⁶⁵ DE LA SERNA, *Sermón en la fiesta de los tres días*, p. 21.

BIBLIOGRAFIA

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla
 AGN Archivo General de la Nación, México
 AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México
 BNM Biblioteca Nacional, Madrid
 BNMex Biblioteca Nacional, México

ALAVÉS PINELO, Alonso de

Astro mitológico político que en la entrada y recibimiento del... conde de Alba de Liste... consagró la... ciudad de México, metrópoli del imperio occidental, en el arco triunfal que erigió por trofeo a la inmortalidad de su memoria, México, 1650.

ÁLVAREZ-OSSORIO, Antonio

“Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la casa de Austria”, en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, MARTÍNEZ MILLÁN y PINTO CRESPO (comps.), 1996, pp. 29-57.

ANATRA, Bruno, Antonello MATTONE y Raimondo TURTAS (eds.)

Storia dei sardi e della Sardegna. L'Età Moderna: dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo. v. 3, Milán, Jaca Book, 1989.

Ball, Terence, James FARR y Russell L. HANSON (eds.)

Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BEIER, A. L., David CANNADINE y James M. ROSENHEIM (eds.)

The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BOURDIEU, Pierre

The Logic of Practice, Stanford, Stanford University Press, 1990.

BROWN, Jonathan y John H. ELLIOTT

A Palace for a King: The Buen Retiro and the Court of Philip IV. New Haven, Londres, Yale University Press, 1980.

BURGOA, Francisco de

Sermón que predicó el M.R P.M. Fr. Francisco de Burgoa en el festi-

vo recuerdo de gracias anuales que celebra la Santa Iglesia Catedral de Antequera en obsequio del Rey N.S. por haberse librado de enemigos su Real Tesoro el año de 25. Dicha consagrada a las aras del inefable Sacramento del Altar descubierto a la piadosa asistencia de los esclavos, México, 1654.

BURKE, Peter

The Historical Anthropology of Early Modern Italy, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro

El nuevo palacio del Retiro, Pamplona, Kassel, Edition Reichenberger, 1998.

CAÑEQUE, Alejandro

"Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España", en *Historia Mexicana*, LI:1 (2001), pp. 5-57.

The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico, Nueva York, Londres, Routledge, 2004.

CARAVANTES, Matías de

"Poder ordinario del virrey del Perú sacadas de las cédulas que se han despachado en el Real Consejo de las Indias", en *Historiografía y bibliografía americanistas*, XXIX:2 (1985), pp. 15-97.

CASTILLO DE BOBADILLA, Jerónimo

Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempo de paz y de guerra, y para jueces eclesiásticos y seglares, y de sacas, aduanas y de residencias, y sus oficiales, y para regidores y abogados, y del valor de los corregimientos y gobiernos realengos, y de las órdenes. (1597), Amberes, 1704.

CEVALLOS, Jerónimo de

Arte real para el buen gobierno de los reyes y príncipes y de sus vasallos, en el cual se refieren las obligaciones de cada uno, con los principales documentos para el buen gobierno... Toledo, 1623.

CHECA, Fernando

"Arquitectura efímera e imagen del poder", en POOT HERRERA (comp.), 1995, pp. 253-305.

POOT HERRERA, Sara (comp.)

Sor Juana y su mundo. Una mirada actual, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, UNESCO, FCE, 1995.

CHOCANO MENA, Magdalena

La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII). Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000.

CURCIO, Linda Ann

“Saints, Sovereignty and Spectacle in Colonial Mexico”, tesis de doctorado, Tulane University, 1993.

CURCIO-NAGY, Linda

The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004.

DAY, John, Bruno ANATRA y Lucetta SCARAFFIA

La Sardegna medioevale e moderna, Turín, UTET, 1984.

DE LA SERNA, Jacinto

Sermón en la fiesta de los tres días al Santísimo Sacramento en la capilla del Sagrario de la Santa Iglesia Metropolitana de México, que sus rectores y curas celebraron en 3 de febrero de 1655 años..., México, 1655.

ELIAS, Norbert

La sociedad cortesana, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

ELLIOTT, John H.

“The Court of the Spanish Habsburgs: A Peculiar Institution?”, en *Spain and Its World, 1500-1700. Selected Essays*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 142-161.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, José MARTÍNEZ MILLÁN y Virgilio PINTO CRESPO (comps.)

Política, Religión e Inquisición en la España Moderna, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo

Fragmentos de Monarquía. Trabajos de historia política, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

FERNÁNDEZ DE CASTRO, Baltasar

Relación ajustada, diseño breve y montea sucinta de los festivos aplausos... en la... nueva del feliz nacimiento de nuestro deseado príncipe Felipe Próspero, México, 1659.

FOUCAULT, Michel

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Madrid, Siglo XXI, 1982.

GÁRATE, Juan de

Sermón en la solemnidad que anualmente consagra al Santísimo Sacramento del altar el Rey Nuestro Señor... Predicólo el bachiller Juan de Gárate en la Santa Iglesia Catedral..., México, 1677.

GIESEY, Ralph

"Models of Rulership in French Royal Ceremonial", en WILENTZ (comp.), 1985, pp. 41-62.

GUTIÉRREZ DE MEDINA, Cristóbal

Viaje del virrey marqués de Villena. (1640), México, UNAM, 1947.

HERNMARCK, Carl

Custodias procesionales en España, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987.

ISRAEL, Jonathan I.

Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670, Oxford, Oxford University Press, 1975.

KANTOROWICZ, Ernest

The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology, Princeton, Princeton University Press, 1957.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

Los virreyes españoles en América

Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria: México, Lewis Hanke y Celso Rodríguez (eds), Madrid, Atlas, 1976-1978, 4 vols.

MACLACHLAN, Colin M.

Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change, Berkeley, University of California Press, 1988.

MADARIAGA, Juan de

Del senado y su príncipe, Valencia, en la impresión de Felipe Mey, junto a San Esteban, 1617.

MARAVALL, José Antonio

Estudios de historia del pensamiento español, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983.

Marte católico, astro político

Marte católico, astro político, planeta de héroes y ascendiente de príncipes, que en las lucidas sombras de una triunfal portada ofrece, representa, dedica la... Iglesia Metropolitana de México al... duque de Alburquerque... México, 1653.

MARTÍN DE GUIJO, Gregorio

Diario, 1648-1664, México, Manuel Romero de Terreros (ed.), 1952, 2 vols.

MATTONE, Antonello

“Le istituzione e le forme di governo”, ANATRA, MATTONE y TURTAS (eds.), 1989, pp. 217-252.

MÍNGUEZ, Víctor

Los reyes solares. Iconografía astral de la monarquía hispánica. Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2001.

MOLES, Fradrique

Audiencia de principes, Madrid, Imprenta Real, 1637.

MORA, Agustín de

El sol eclipsado antes de llegar al cenit. Real pira que encendió a la apagada luz del rey N.S.D. Carlos II el... conde de Moctezuma..., México, 1700.

MUIR, Edgard

Ritual in Early Modern Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

NIETO SORIA, Juan Manuel

Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara, Madrid, Nerea, 1993.

OLIVEIRA, António de

Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640). Lisboa, Difel, 1990.

PAZ, Octavio

Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Real mausoleo y funeral pompa

Real mausoleo y funeral pompa, que erigió el Excelentísimo Señor conde de Salvatierra y la Real Audiencia desta ciudad de México a las memorias del Serenísimo Príncipe de España Don Baltasar Carlos, México, 1647.

Recopilación

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias (1681), Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943.

ROA, Martín de

Beneficios del Santo Ángel de Nuestra Guarda, Córdoba, 1632.

ROBLES, Antonio de

Diario de sucesos notables (1665-1703), México, Porrúa, 1972, 3 vols.

RUBIÉS, Joan Pau

"La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía Hispánica", en *Historia Social*, 24 (1996), pp. 57-81.

RUBIO MAÑÉ, José Ignacio

El virreinato, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 3 vols.

RUIZ, Teófilo

"Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages", en WILENTZ (comp.), *Rites of power. Symbolism, Ritual, and Politics, since the Middle Ages*, Filadelfia, 1985, pp. 109-144.

SAAVEDRA-FAJARDO, Diego

Empresas políticas (1640), Madrid, Guida Editori, 1999.

SALAZAR, Juan de

Política Española (1619), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1997.

SANTA MARÍA, Juan de

Tratado de república y policía cristiana para reyes y príncipes, y para los que en el gobierno tienen sus veces, Madrid, 1615.

SARIÑANA, Isidro

Llanto del Occidente en el ocaso del más claro sol de las Españas. Fúnebres demostraciones que hizo, pira real que erigió en las exequias del rey, N. Señor, D. Felipe III el Grande el... marqués de Mancera, virrey de la Nueva España, México, 1666.

SCHNEIDER, Robert A.

The Ceremonial City: Toulouse Observed, 1738-1780, Princeton, Princeton University Press, 1995.

SKINNER, Quentin

"The State", en Terence BALL, James FARR y Russel L. HANSON (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 6-23.

SMUTS, R. Malcolm

"Public Ceremony and Royal Charisma: The English Royal Entry in London, 1485-1642", en BEIER, CANNADINE y ROSENHEIM (eds.), *The First Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 65-93.

SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan de

Política indiana, Madrid, ediciones Atlas, Miguel Ángel Ochoa Brun (ed.), 1972.

TRENS, Manuel

Las custodias españolas, Barcelona, Litúrgica española, 1952.

VALERO CABALLERO, José

Sermón al Santísimo Sacramento por el feliz viaje y milagroso escape de la armada real de España el año de 25, predicado el año de 75 en la Santa Iglesia Catedral de la Puebla por el bachiller D. José Valero Caballero..., México, 1677.

VILOSA, Rafael de

Disertación jurídica y política sobre si es delito de lesa majestad in primo capite matar a un virrey, Madrid, 1670.

WILENTZ, Sean (comp.)

Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

UNA GALERÍA PICTÓRICA DEL PODER: LOS VIRREYES DE LA NUEVA ESPAÑA

REBECA KRASELSKY
Museo de San Carlos, México

En 1810, el entonces virrey y arzobispo de la Ciudad de México, Francisco Javier de Lizana y Beaumont escribe:

... habiendo recibido una real orden [en] que se me participa que el Marqués de Branciforte Virrey que fue de este Reino, se halla al servicio del Rey José Napoleón... en su consejo de estado; y no deviendo existir su retrato entre los dignos y fieles vasallos de S.M que han tenido el mando Superior de este Reino, espero que haciéndolo quitar del lugar en el que se halla colocado en la Sala de Cabildos de ese Ilustre Ayuntamiento, disponga se traiga a mi poder... para hacerlo romper y quemar...¹

La imagen del virrey o el virrey mismo, pagarían con el olvido, la expulsión de la sala de cabildos y la destrucción del retrato su osada actitud, su traición. Este hecho informa que hacia 1810 los retratos se disponían en la sala de cabildos del Ayuntamiento de la Ciudad de México, y observa la importancia que reviste la representación del virrey en el contexto de una galería de retratos como fiel vasallo de su majestad.

En 1624, durante el conocido “Tumulto”, el retrato del virrey Diego Carrillo Mendoza y Pimentel, Marqués de Gelves, quien gobernaba por ese entonces fue “...descolgado y arrojado a la plaza en medio de las burlas del populacho, que luego lo pisoteó...”² Unos años más tarde, el día de San Pedro de 1664, habiendo dejado el cargo de virrey el Conde de Baños, se realizó en la ciudad de Puebla, según cuenta Antonio de Robles “una mascarada indecentísima en que sacaron en estatuas

¹ AHCM, Historia de Retrato, 1810-1915, vol. 2278, exp. 1, año 1810.

² ISRAEL, *Razas, clases sociales*, p. 162.

al conde virrey y a la condesa su mujer, en forma de que se hacía justicia de ambos, con pregón de muchas y grandísimas injurias, haciendo paseo por las calles, siendo actualmente virrey y conjuntamente ofendiéndose a Su Majestad, cuya imagen representaba”.³

Muchos otros ejemplos podrían acercarnos a las prácticas ejercidas sobre y a través de la imagen, a esta condición múltiple que le es intrínseca; lo que Freedberg,⁴ entre otros, sintetizó como el “poder de la imagen”. En el cruce de historia e imagen ésta asume, en ocasiones, la forma de testimonio,⁵ de acontecimientos del pasado, perdiendo de vista su propia forma de manifestarse. Estoy más cerca de los que piensan que la imagen no reproduce de manera unívoca los procesos de la historia; no son, como diría George Kubler,⁶ la luz de una estrella apagada hace siglos, sino su propia señal. En este caso, el retrato como género presenta sus propias particularidades, mantiene constancias bajo diversos soportes. Tal vez de una forma más directa remite al pasado en tanto que mantiene una referencialidad con aquello que representa, subrayada de formas diversas. En ocasiones, palabra e imagen conviven en el campo plástico asegurando la identificación y en cierta medida la ficción de autenticidad de la imagen. El retrato es un indicio de existencia, o como afirma Haskell,⁷ fue “...la prueba de carácter figurativo más importante del pasado”. Siguiendo estas ideas, el retrato asume un carácter sustitutivo, evocativo y ejemplificador.⁸

Hacia 1611 Sebastián de Covarrubias define al retrato como “La figura contrahecha de alguna persona principal y de cuenta, cuya efigie y semejanza es justo que quede por memoria de los siglos venideros”.⁹ Esta voluntad de permanencia permite ubicar al género en contacto con la historia. Según Roger de Piles, en 1699, las imágenes de mayor utilidad para el historiador son aquellas que presentan a “Los sobera-

³ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, t. 1, p. 29.

⁴ FREEDBERG, *El poder de las imágenes*.

⁵ “Los historiadores no pueden ni deben limitarse a utilizar las imágenes como “testimonios” en sentido estricto. Debería darse cabida también a lo que Francis Haskell llamaba “impacto de la imagen en la imaginación histórica”. Pinturas, estatuas, estampas etc., permiten a la posteridad compartir las experiencias y los conocimientos no verbales de las culturas del pasado”. BURKE, *Visto y no visto*, p. 16.

⁶ KUBLER, *La configuración del tiempo*.

⁷ HASKELL, *La historia y sus imágenes*.

⁸ FALOMIR FAUS, “Imágenes del poder y evocaciones de la memoria”.

⁹ COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*.

nos que han gobernado un país y de los príncipes y princesas que de ellos descienden; de aquellos que han desempeñado algún alto cargo en el Estado, en la Iglesia, el Ejército o en la Magistratura; de aquellos que han hecho méritos en las diferentes profesiones y de las personas particulares que han desempeñado algún papel en los acontecimientos históricos. Estos retratos van acompañados de algunas líneas que dan una somera indicación del carácter, rango, hechos destacados y fechas de fallecimiento de la persona que se trate”.¹⁰

Sin embargo, a este orden general sobre el retrato como fuente visual, se le suman elementos que son propios de la imagen: su soporte; su repertorio; sus fuentes; sus condiciones de producción y recepción. Hay de algún modo, ciertas dependencias en los prototipos, en los esquemas, en las formas técnicas de pintar, en los recursos al alcance y fuera del alcance. El sujeto que pasa bajo un pincel sufre una interpretación a los ojos del artista y a la luz de las convenciones plásticas de su propia tradición. De este modo las imágenes, como nudos de una red infinita, conviven con otras series de discursos y con otras imágenes.¹¹

Este trabajo abordará dos series de retratos de virreyes novohispanos que existen actualmente en el Ex-Ayuntamiento y en el Museo Nacional de Historia de la Ciudad de México. Nos referimos a aquellos correspondientes a los siglos XVI y XVII.

Propongo interpretar al retrato del virrey como una de las formas de representación dentro de una serie de imágenes que lo tiene como protagonista, que lo alude o lo refiere, pensando en la imposibilidad de homogeneizar su representación y que tiene como punto central las posibilidades de la imagen. El retrato de virrey formó parte de series de retratos que evidencian un esquema visual diferenciador y que remi-

¹⁰ Citado en HASKELL, *La historia y sus imágenes*, p. 57. DE PILES, *De L' idée du peintre parfait*.

¹¹ “Recordemos que el procedimiento más confiable y fecundo es aquel que relaciona la obra particular con sus presuntos antecesores y sucesores. Para comprender su peculiaridad, su esencia, preguntémosnos de dónde proviene y adónde apunta la obra. Es decir, tratemos de establecer una serie genética, esforcémosnos por comprender la obra como miembro de una secuencia temporal en lugar de considerarla aisladamente. Desde el instante en que el enfoque histórico de la obra es empleado como control de apreciaciones surgido del análisis de obras particulares, se introduce un nuevo objetivo en la investigación: el acontecer histórico; habremos de comprender las obras particulares como manifestaciones de un decurso”. PÄCHT, *Historia del arte*, p. 90.

te a su condición de funcionario a la vez que manifiesta elementos que proponen un retrato de oficio.

Los retratos han recibido breves espacios de análisis en distintas publicaciones. Se mencionan como parte de la producción de este género dentro de la pintura novohispana y han sido objeto de descripciones reiteradas. Se les ha utilizado como ilustración de una biografía y ejemplo de la cronología de los gobernantes de México desde la conquista a la independencia. Desde la historia del arte, los retratos fueron considerados aislados entre sí y la figura fue interpretada tradicionalmente como *alter ego*, sin advertir las especificidades en su representación.

Las dos primeras publicaciones que hacen de los retratos un tema central son, una, de finales del siglo XIX (1896) para el conjunto del Museo Nacional de Historia¹² y la segunda, de 1921, para grupo de retratos que custodia el Ex-Ayuntamiento.¹³ En términos generales, en ellas se reproducen las pinturas y se hace una descripción biográfica del sujeto. Debo subrayar que Manuel Toussaint,¹⁴ autor paradigmático dentro de la producción teórica de la pintura en México, anota en sus apuntes de clases hallados en su archivo, la posibilidad de que los retratos se hayan realizado por grupos. Por otra parte, crónicas y documentos brindan noticias esporádicas sobre la existencia de las series y de los movimientos que las obras sufrieron desde el siglo XVII al siglo XIX.¹⁵

¹² GALINDO Y VILLA, *Guía para visitar*.

¹³ PÉREZ ABREU, *Iconografía de Gobernantes*.

¹⁴ IIE-UNAM, CMT, 196, ff. 1823-1839.

¹⁵ Las noticias más tempranas sobre la existencia de, al menos, un grupo de retratos realizados para el Real Palacio son de 1650, "*Data de lo pagado al pintor Sebastián de Arteaga, por la pintura de cuatro retratos que hizo para las Casas Reales*. A Sebastián de Arteaga, maestro del arte de pintor, ciento y cincuenta pesos de oro común, que por mandamiento del presidente y oidores de esta Real Audiencia a cuyo cargo estuvo el gobierno de esta Nueva España, de diez y siete de marzo de DCL, refrendado de Nicolás de Guijo, se le mandaron a dar y pagar por tantos, en que se mandaron cuatrocientos pesos de dicho oro que pidió a los dichos bienes, por el precio de cuatro retratos que hizo el susodicho y otros cuatro que retocó y los dichos pesos se le mandaron pagar luego sin dilación alguna, como parece por mandamiento y libranza de cinco de abril del dicho año, tomado razón y los pesos de ella recibió él mismo, que dio carta de pago". AGI, *Contaduría Real* 743, publicado en *Palacio Nacional*, p. 161.

En 1666, en el conocido escrito *Llanto de Occidente...* Isidro de Sariñana describe la sala principal del Real Acuerdo: "Sus paredes (ahora enlucidas) adorna de ordinario una rica colgadura de damasco carmesí y su cabecera un baldaquín de brocado encarnado y oro, con un escudo de las Armas Reales, en que está el retrato

del Rey N. Señor D. Carlos Segundo... En la pared de la mano derecha se conserva un lienzo grande con marco dorado y negro un retrato original del Señor Emperador Carlos V de mano de Ticiano, remitido a su Majestad Cesárea, luego que tuvo la feliz nueva de la conquista de estos reinos... En lo alto pendientes de la solera están veinte y cuatro lienzos de retratos verdaderos de medio cuerpo de los Virreyes que ha tenido la Nueva España, desde el famoso héroe D. Fernando Cortés, su conquistador y primero gobernador sin título de Virrey hasta el Excelentísimo Marqués de Mancera que hoy gobierna...". SARIÑANA Y CUENCA, *Llanto del Occidente*, p. 14. Sigüenza y Góngora describe años más tarde el "alboroto y motín de los indios de México" del 8 de junio de 1692. Paso a paso, el acontecimiento es dibujado por Sigüenza "...quemose la mayor parte de los Portales y oficios de Provincia, y en ellos algunos papeles; algo de los cuartos del señor virrey; todos los que caían sobre el zaguán de la puerta principal del cuerpo de guardia; toda la cárcel con sus entresuelos, donde perecieron tres criaturas y una mujer; sala de tormentos, la del crimen; la menor cuantía; la escribanía más antigua de cámara con sus papeles todos; la de la Real Audiencia y en ellas cuantas colgaduras, alfombras, lienzos, relojes, libros, papeles, y adornos había, quemose la armería toda y algunas armas ¡Dele Dios mucha vida, pero mejor es el Cielo, a quien, derribando puertas por una parte, esforzándole al fuego el que respira-se, libró la Sala del Real Acuerdo y el Tribunal de Cuentas!" SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Teatro de virtudes política*, p. 213.

No hay, hasta el momento, noticias sobre la colección sino hasta 1830. En este año se realiza un inventario de los objetos que se guardaban en el edificio del actual Palacio Nacional. Allí se mencionan, entre otras cosas, 74 retratos de virreyes que por un decreto de Alemán pasan al Museo Nacional. *Palacio Nacional*, p. 161. Este parece ser el complicado recorrido de la colección que actualmente guarda el Museo Nacional de Historia de la Ciudad de México.

Con respecto a la colección del Ayuntamiento de la Ciudad de México, la primera noticia figura en las Actas de Cabildo del 11 de Julio de 1692: "El presente escribano dio cuenta de que el lic. Carlos de Sigüenza y Góngora entregó a don Francisco Manrique Alemán tesorero de propios, algunas cosas que estaban en la sala capitular que se quemó día 8 de junio de este año y paraban en poder del lic. Que son: un lienzo del Rey nuestro señor don Carlos II, otros en que están los señores virreyes [*sic*] don Fernando y doña Isabel, y otro en el que están el señor emperador Carlos V, y el señor don Felipe el Hermoso, y tres retratos de excelentísimos señores virreyes marqués de la Laguna, Conde de Monclova, y Conde de Galve. Y una ante puerta de sarya encarnada, un pedazo del saltial que estaba en dicha sala y unas carpetas de cadana colorada. Y la ciudad acordó se pongan en la dicha sala asignada para los cabildos y con ellas y las demás ajas que se libraron de la capilla se aderece y componga con la decencia posible. La ciudad dijo que por cuanto el dicho Lic. Don Carlos de Sigüenza tiene informado que Antonio de Ocaña y otros dos compañeros del suso dicho sacaron diferentes libros capitulares y papeles que estaban en el archivo de la sala de este ayuntamiento que se quemó y que por este trabajo y riesgo a que se pusieron no se les ha dado cosa alguna y que es de razón el hacerlo se acuerda que don Francisco de Manrique Alemán dé y entregue al dicho Antonio de Ocaña y sus dos

El conjunto de retratos se presenta como difícil y huidizo. Las pinturas, de diferentes calidades plásticas, muestran fuertes grados de intervención. Pensar los retratos como forma particular de la representación del virrey implica ponerlo en contacto con otras maneras de representarlo, la mención de los arcos de triunfo es inevitable.¹⁶

Las construcciones efímeras pueden ser consideradas como una práctica compleja, un acontecimiento finito en el tiempo y a la vez como impacto en el imaginario colectivo, presente en el orden social, repetitivo y ritual. En clave emblemática, la pintura era el “cuerpo material” mientras el epígrafe funcionaba como “alma”. Comprometía a las plumas del virreinato a exhibir su erudición sobre la Antigüedad y a crear relaciones complejas entre palabra e imagen, recurriendo a paralelismos para ejemplificar, aconsejar, exaltar y dar a conocer al recién llegado. Sin embargo, como señala Jaime Cuadriello, no todas estas representaciones estaban dedicadas a la adulación o la exaltación, muchas de ellas permitieron “señalar y censurar drásticamente los efectos de un mal gobierno”¹⁷ o expresar las expectativas que el nuevo gobernante encarnaba.

compañeros 18 pesos los cuales se pasen en data de su cuenta en la que diere de dichos propios”. AHCM, Actas de Cabildo, vol. 32-A, 11 de Julio de 1692.

En 1722, casi un siglo después, las *Gacetas de México* relatan la toma de posesión de oidores de la Real Audiencia: “Las casas del Ayuntamiento, con hermosa arquería, y balcones de fierro ha acabado su sala de cabildo, adornada con los retratos de su Mg. (Dios lo guarde) en rico sitial de Damasco carmesí y los de los heroicos príncipes de Carlos V y D. Fernando el Católico, con todos los Excmos. Virreyes, que ha avido en este Reyno, que son 36 desde el esclarecido D. Fernando Cortés, su Conquistador, hasta el Exmo. Señor Marqués de Balero, que felizmente gobierna...” véase “Gacetas de México”, p. 14.

En 1826 Don Ignacio Isidro Icaza solicita que la colección del Ayuntamiento pase al recién creado Museo Nacional de Historia. Los retratos le son entregados hasta que en 1842 el regidor Mariano Rivapalacios peticona al Museo que se le restituya la Colección al Ayuntamiento por existir dos series. En 1846 se devuelven al Ayuntamiento 56 retratos, 1 de Cortés y 55 virreyes de la Nueva España, es decir la colección vuelve incompleta. Faltaban los retratos de Torres y Rueda, De la Grúa y Talamanca, Branciforte, el virrey de Azanza, el retrato de Félix María Calleja del Rey y el de O’Donojú. Los retratos faltantes fueron encargados a Ignacio Velazco para completar la colección. AHCM, Historia de Retrato, 1810-1915, vol. 2278, exp. 3, ff. 6, año 1826.

¹⁶ MAZA, *La mitología clásica*.

¹⁷ CUADRIELLO, “Los jeroglíficos de la Nueva España”. El ejemplo que da el autor sobre los arcos que presentan una actitud reflexiva o de exigencia frente al mal gobierno es el arco para el recibimiento del virrey José Sarmiento y Valladares en 1697. ARGÜELLO, *Sermón moral al Real Acuerdo de México*.

Allí el virrey convivía con personajes del mundo clásico y representaba a uno de ellos.¹⁸ En 1640, el cabildo de México dedicó un arco a Diego López Pacheco y Bobadilla, Marqués de Villena. El virrey era aludido bajo la forma de Mercurio, quien era sustituto y virrey del gobierno de los dioses celestes en el mundo inferior.¹⁹ En la pintura de la calle central y del segundo cuerpo, de acuerdo con las reconstrucciones realizadas,²⁰ podía observarse la representación de Felipe IV “con las insignias” de Apolo dando el caduceo al Marqués de Villena “con las insignias” de Mercurio. Esta pintura indicaba que Felipe IV enviaba al marqués a la Nueva España como caduceador o emisario de la Paz. Pero no sólo el virrey fungía como Mercurio y el rey como Apolo, sino que América era Diana.

¹⁸ Así, en 1640 Diego López Pacheco y Bobadilla, Marqués de Villena, fue aludido como Mercurio; en 1642 Matías Bocanegra compuso el texto para la entrada del virrey García Sarmiento de Sotomayor, Conde de Salvatierra, con pinturas de Sebastián de Arteaga, como Prometeo; en 1660 la Ciudad de México dedica un arco a Luis Enríquez de Guzmán, Conde de Alba de Liste. Compuesto por Alonso de Alavés Pinedo, con pinturas de Cristóbal Franco de Molina, el motivo principal fue Perseo; en 1650 la catedral erigió un arco para el recibimiento de Luis Enríquez de Guzmán, Conde de Alba de Liste, comparándolo con Hércules; en 1653 arco que la iglesia erigió en honor de Francisco Fernández de la Cueva y Enríquez, Duque de Alburquerque; 1653 Arco que erigió la ciudad de México para el recibimiento de Francisco Fernández de la Cueva y Enríquez, Duque de Alburquerque, pinturas de Cristóbal Franco, personaje principal Ulises; en 1660 el bachiller Pedro Fernández Osorio fue el encargado del arco de recibimiento de Juan de la Cerda Sandoval y Silva, conde de Baños, fue dedicado por la catedral de México y el principal personaje con quien se comparó al virrey fue Júpiter, siete pinturas con analogías entre Júpiter y el Conde de Baños; 1664 arco dedicado por la catedral de Puebla de los Ángeles al virrey Antonio Sebastián de Toledo Molina y Salazar, Marqués de Mancera; la figura con la que se comparó al virrey fue Perseo; 1664 arco que la Ciudad de México dedicó a Antonio Sebastián de Toledo Molina y Salazar con texto de Alonso Ramírez Vargas, el virrey comparado con Eneas; 1664 arco que la Ciudad de México dedicó a Antonio Sebastián de Toledo Molina y Salazar con texto de Alonso Ramírez Vargas, el virrey fue comparado con Eneas; 1673 arco dedicado por la Iglesia Metropolitana a la entrada del Duque de Veragua, Pedro Nuño Colón Portugal y Castro.

¹⁹ Un fragmento del escrito, dice: “Juzgó la gentilidad que el gobierno de los hombres y de toda esta máquina inferior, pertenecía a la disposición y orden de los dioses celestes, pero como tan avarientos de su divinidad, los recluía sólo en los términos del cielo... Fingieron que entrevenía un vínculo estrecho, un lazo de unión, a quien llamaron Mercurio, sustituto y Virrey de su gobierno en el mundo inferior...” Citado en MAZA, *La mitología clásica*, p. 56.

²⁰ MORALES FOLGUERA, *Cultura simbólica y arte efímero en Nueva España*.

El arco de 1642 erigido por el Ayuntamiento para la llegada de García Sarmiento de Sotomayor, Conde de Salvatierra, lo presentaba como Prometeo. En una de las pinturas de la calle principal, el rey, en lugar de Febo, se ubicaba en el trono resplandeciente del carro del sol.²¹

En 1650 la ciudad de México dedicó su arco a Luis Enríquez de Guzmán, Conde de Alba de Liste.²² En este caso, el virrey era aludido bajo la figura de Perseo y el rey bajo la de Júpiter. La ciudad de México era la ciudad de Micenas, fundada por Perseo cuando gobernaba en Argos. Finalmente, la loa descriptiva fue recitada por una muchacha “en figura de México, vestida en traje de india”, quien iba despojándose de su ropa para transformarse en Minerva.

En el caso de la entrada de Antonio Sebastián de Toledo Molina y Salazar, Marqués de Mancera –en 1664– el virrey fue Eneas y el rey, cuya representación ocupaba la calle central de la fachada principal del Arco, personificaba a Júpiter.²³

Los paralelismos entre las historias particulares de los virreyes, su ascendencia, sus hazañas militares o sus éxitos políticos encontraban eco en los personajes de la Antigüedad clásica. No sólo el virrey gozaba de este privilegio, el rey era colocado en un lugar jerárquico más alto, como paralelo de la relación entre ambos. Este recurso como formas de semejanza se extendía en muchos casos a la ciudad y al Nuevo Mundo. Si los Arcos presentaban a los virreyes en contacto con los dioses de la Antigüedad clásica y los elevaban a la categoría de deidad, los retratos los acercan a su condición de hombres de carrera al servicio de la Monarquía. Mientras los arcos presentan un soporte efímero, abierto al espacio público que utiliza emblemas como recurso plástico y discursivo, el retrato fue concebido para un espacio de circulación limitada, la sala de cabildos del Ayuntamiento y el salón del Real Acuerdo

²¹ *Theatro gerarchico de la Luz, pira christiano política del gobierno de la muy leal ciudad de México...* Al Sr. D. García Sarmiento de Sotomayor, conde de Salvatierra... En la imprenta de Juan Ruiz. Año 1642. Citado en MAZA, *La mitología clásica*, p. 60.

²² Véase *Astro mitológico político*. Las pinturas de este arco fueron realizadas por Cristóbal Franco de Molina.

²³ Véase *Elogio Panegírico... A quien lo Consagra Don Alejo Ramírez de Vargas*. Un fragmento del escrito de Alejo Ramírez de Vargas dice: “Por eso mereció tener las veces del Júpiter mayor de las Españas, Ilustrado con su Real Soberano nombre en el Virrey: título con que se exaltó a la Majestad de este cielo Mexicano, que los Príncipes que augustos gobiernan, no se miran como hombres reveréncianse como Deidades”.

en el palacio real, donde el enviado asumía su nueva función. El retrato en este contexto actualiza la presencia del sujeto virrey como parte de la construcción de una historia ordenada cronológicamente con los rostros e identificaciones de aquellos que detentaron el poder real para inmortalizar al sujeto en su función. Los recursos en la representación del retrato de virrey carecen de alusiones a emblemas o al repertorio de los personajes clásicos, no presentan una “clave” que el ingenio y la agudeza deban descifrar. Ninguno de los retratos presenta los atributos del rey, antes bien sintetizan una información de manera descriptiva que pone en contacto varios elementos, una serie de constancias que permiten relacionarlos como conjunto. El valor y la fuerza de su presencia responden a la relación de conjunto.

Con algunas variables (figuras 1-10), podría describirse el retrato de virrey como: figura masculina central de medio cuerpo en $\frac{3}{4}$ de perfil derecho o izquierdo, sobre fondo neutro. En la esquina superior, derecha o izquierda, puede verse un escudo y una cartela horizontal en la parte inferior. Otros elementos declaran su condición: el vestido y, en muchos casos, la señal de su pertenencia a una orden de caballería. Por otra parte, hacia principios del siglo XVII se observa un papel sostenido por el retratado hacia la parte inferior de la obra, (figuras 11 y 12) el papel lleva, en algunos casos, la inscripción “Exmo Sr”. Este elemento ha sido relacionado con la instrucción que el rey entregaba a cada virrey y que llevaba consigo para la asunción del cargo. Algunos virreyes presentan una llave que se ha interpretado como la llave de la ciudad entregada a cada virrey a su arribo.²⁴

De acuerdo con los relatos recogidos, estas dos series de retratos de virreyes convivieron en el tiempo. El conjunto marca una evidente relación entre ellos sostenida por la continuidad de su esquema visual, por un lado, y de su ubicación espacial dentro de edificios de la Monarquía como marco, por el otro.

Frente a la continuidad de un determinado esquema la obra se evidencia –siguiendo las ideas de Jérôme Baschet²⁵ como un procedimiento formal que no es el disfraz de un pensamiento, sino más bien una resolución significativa que pone de manifiesto el entrelazamiento de lo temático y lo formal. No creo que sea posible abordar la temática

²⁴ RODRÍGUEZ MOYA, “El retrato de la elite en Iberoamérica”, pp. 79-92.

²⁵ BASCHET, “Inventiva y serialidad”, 50-53.



Figura 1.

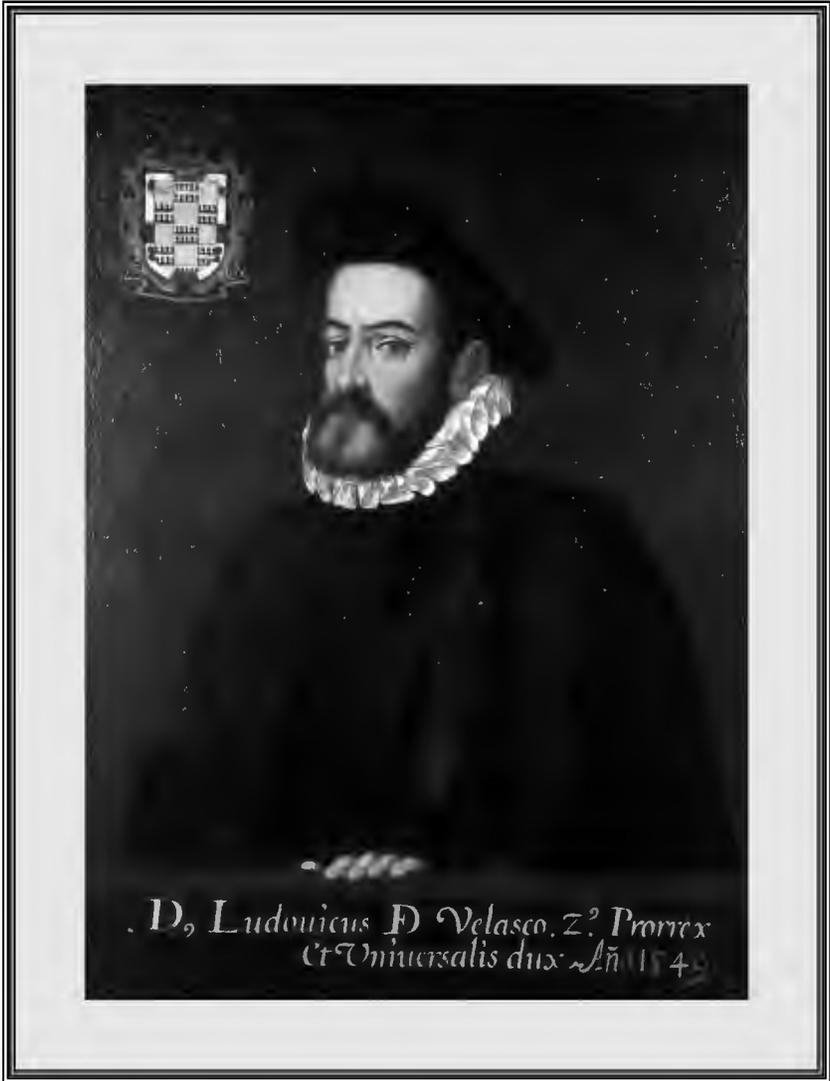


Figura 2.



Figura 3.



Figura 4.



Figura 5.



Figura 6.



Figura 7.



Figura 8.



Figura 9.



Figura 10.



Figura 11.



Figura 12.

sin considerar su modalidad visual, como afirma el mismo autor "... la modalidad participa plenamente en el significado de la obra." Este sistema de relaciones permite reconocer elementos significativos, cierta convivencia de constancias, a la vez que ciertas especificidades o variaciones dentro de un esquema.

El esquema, señala Gombrich,²⁶ podría leerse como un sistema de relaciones que forman un código interno de la obra que permite su desciframiento: lectura y reconocimiento de la imagen. La obra actualiza una serie de relaciones, sistema de referencias dispersas presentes en un mismo campo plástico que proponen un esquema. La identidad del retrato se sostiene en relaciones más o menos constantes "haríamos bien en recordar —afirma Gombrich— que, en arte, los relaciones no importan únicamente dentro de una pintura dada, sino también entre unos y otros cuadros expuestos o vistos".²⁷

Cabría preguntar ¿Cuáles fueron las circunstancias de los usos de los elementos que presenta el retrato de virrey? ¿Qué elementos podrían acercarnos a la lectura de un retrato de oficio? Estas preguntas pueden repensarse a la luz de la información narrada en crónicas sobre la vestimenta de los virreyes y las diversas circunstancias en el uso del traje.

La entrada del virrey Luis Enríquez de Guzmán, Conde de Alba Liste en 1650, (figuras 13 y 14) es relatada por Guijo en su *Diario*, allí se describe la vestimenta con la que el conde entra a la Ciudad de México "... raía puesto el señor virrey un vestido bordado de oro sobre camalote de aguas pardo, muy costoso y todos los caballeros de hábito de su familia venían con vestidos bordados de mucho valor..."²⁸ Guijo comenta que el 1° de febrero de 1656, durante la dedicación de la catedral de México se presentó el virrey Duque de Alburquerque "... que llevaba puesto un vestido bordado de plata y cabos blancos y luego su familia costosamente vestida y con cadenas de oro al cuello..."²⁹ (figuras 15 y 16) Más adelante en su relato, refiriéndose al periodo del mismo virrey, describe la fiesta por el parto de la reina en 1658. Durante los festejos comenta "...luego a las siete y media de la noche bajó el virrey y subió a caballo vestido de rosado y acompañado de su guarda y criados..."³⁰

²⁶ GOMBRICH, *Arte e ilusión*.

²⁷ GOMBRICH, *Arte e ilusión*, pp. 51-52.

²⁸ GUIJO, *Diario de Guijo*, vol. I, p. 107.

²⁹ GUIJO, *Diario de Guijo*, vol. II, p. 49.

³⁰ GUIJO, *Diario de Guijo*, vol. II, p. 94.

Durante la celebración del primer año del príncipe “Salió el virrey después de las once de este día, acompañado del regimiento, ciudad y condatadores, le rebolearon las banderas; iba vestido de grana y cabos blancos, con su plumero blanco que caía hasta la cintura...”³¹ En 1659 se realizó un auto de fe en Santo Domingo al que asistió el virrey “con vestido bordado de plata”.³² El mismo autor describe el día en que el virrey Conde de Baños (figuras 17 y 18) es reemplazado por el obispo de Puebla Don Diego Osorio Escobar y Llamas. En aquella ocasión se descubrieron las irregularidades cometidas por el Conde de Baños, quien había ocultado avisos reales. Durante el conflicto entre Don Diego Osorio Escobar y Llamas y el virrey, Guijo relata “...la plaza estaba llena de la plebe, y con la novedad de que don Pedro de Leiva y los otros dos hijos del virrey habían dejado las galas de capitanes y las insignias y se habían vestido de negro y capa, tomaron ocasión de pensar que era cierta la deposición del virrey...”³³ En este mismo sentido, Antonio de Robles hace referencia a la despedida del virrey Tomás Antonio de la Cerda y Aragón, Marqués de la Laguna en 1686 dice: “Esta tarde salió el virrey, marqués de la Laguna, de despedida, con los tribunales, de negro a las cuatro de la tarde con algunos caballeros detrás de cortesía y sus carrozas...”³⁴

Estas breves noticias permiten pensar en el retrato como una circunstancia particular para el uso del vestido. Crean una diferenciación entre la imagen del sujeto en el retrato y fuera de él. Los relatos son otra de las maneras de representación del virrey que no puede asimilarse a la representación de los virreyes en sus imágenes dentro de la galería de retratos. El oficio y su práctica están arraigados a la imagen en la representación. El traje como elemento de inscripción social³⁵ permite al grupo autodefinirse desde la unidad.

³¹ GUIJO, *Diario de Guijo*, vol. II, p. 110.

³² GUIJO, *Diario de Guijo*, vol. II, p. 127.

³³ GUIJO, *Diario de Guijo*, vol. II, p. 213.

³⁴ ROBLES, *Diario de sucesos notables*, t. II, p. 128.

³⁵ La instrucción dada por Pablo de la Laguna, Presidente del Consejo de Indias al Marqués de Montesclaros en 1603, permite extender las consideraciones sobre el traje a la persona del virrey y su comportamiento oficial. “El vestido honesto, la capa siempre más larga que corta y los vestidos de camino de colores graves y autorizados... El andar muy despacio siempre y con mucho orden, sosegado y autorizado.” “Los memoriales que le dieren cuando fuere a las audiencias a presidir los lleve en la mano y asentándose los ponga sobre la mesa y los lea todos luego.” NAVARRO DE ANDA, pp. 296-297.



Figura 13.



Figura 14.



Figura 15.



Figura 17.



Figura 18.

Por otra parte, es interesante advertir la continuidad de las cartelas colocadas de manera horizontal en la parte inferior del campo plástico, sólo con una excepción, el retrato de fray García Guerra atribuido a Alonso López de Herrera, que presenta una inscripción en la parte superior. El retrato de virrey posee un grado de información en el límite de su marco que en ocasiones permite la ficción de dentro y fuera de la obra a partir del recurso de la mano apoyada en la cartela. El análisis del dentro y fuera de la obra constituye un todo complejo, como afirma Stoichita “El marco separa la imagen de todo lo que no es imagen. Define su encuadre como un mundo significante en sí frente al fuera de marco que es el mundo real pero ¿a cuál de estos mundos pertenece el marco?”³⁶ La información de la cartela, que se diferencia notablemente del campo pictórico, permite conocer al personaje. Sobrepassando el parecido físico, la inscripción arraiga a la imagen, creando la ficción de la autenticidad, o como magistralmente diría Fernando Rodríguez de la Flor, la palabra “ancla” y “revela”;³⁷ la imagen, entonces, asume un valor que es histórico. El personaje lleva un nombre y un cargo enunciado en su cartela y una exhibición de su linaje expuesta en los escudos.

La identificación por medio de la inscripción unida a la imagen fue una práctica extendida. A partir del siglo xv en Europa, bajo las ideas del humanismo, asistimos a la formación de colecciones importantes de monedas romanas junto con la edición y publicación de fuentes escritas dedicadas a los acontecimientos de ese pasado. El siglo xvi permitió a editores y eruditos de toda Europa la publicación de infinidad de libros sobre emperadores y personajes de la historia, con ilustraciones de sus retratos “auténticos” tomados de sus monedas. En muchos casos, las ilustraciones de retratos, organizados cronológicamente, buscaban esta ficción de “autenticidad” a partir de las inscripciones, si bien en otros casos los retratos eran adaptaciones de un esquema confirmado por la inscripción. Algunos escritos, en este afán de “verdad” histórica, dejaban espacios en blanco en la secuencia por no confiar en las fuentes disponibles. Numismática, retratos e historia iban de la mano. Haskell subraya cómo retratos provenientes de diversas fuentes eran adaptados al formato de medalla para asegurar su autenticidad. Estas series de modelos, publicadas en libros, se convirtieron en fuente importante a

³⁶ STOICHITA, *La invención del cuadro*.

³⁷ RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Emblemas*.

la que recurrieron los pintores con el afán de reflejar virtudes abstractas encarnadas en los personajes objetos de sus pinturas.

La serie de retratos de arzobispos de México, en la catedral de esta ciudad, puede darnos un ejemplo de la práctica del agregado y cambios de inscripciones. Esther Acevedo comenta cómo en el siglo XVIII se realizó una serie de medio cuerpo, copia de otra de cuerpo entero. De ellas afirma: “En una fecha cercana a 1768 se unificaron los retratos existentes, al pintarles a los cuadros arcos en la parte superior y cartelas en la inferior, quedando todos de las mismas dimensiones”³⁸ ¿Por qué no pudieron correr nuestros retratos la misma suerte? Algunos presentan cartelas dudosas, sin embargo aún son necesarios estudios sobre su condición material que podrán agregar información valiosa.

La toma de radiografías a una selección de retratos perteneciente a la serie que custodia el Museo Nacional de Historia de la Ciudad de México, contribuyó a detectar si las cartelas y los escudos de las obras del siglo XVI habían sido agregados o modificados con posterioridad. Si esto resultara de este modo, la idea de serie no hubiera funcionado con este esquema desde el siglo XVI. Sin embargo, las muestras permitieron aceptar que la obra conforma un conjunto coherente entre la figura retratada, la cartela y el escudo. Las radiografías fueron realizadas a tres retratos fechados como del siglo XVI. El retrato de Antonio de Mendoza, el de Lorenzo Suárez de Mendoza, Conde de la Coruña y el de Álvaro Manrique de Zúñiga, Marqués de Villamanrique.

Si aceptamos que los retratos fueron ejecutados en el siglo XVI, cosa que por su formulación y calidad no parece una idea descabellada, tenemos oportunidad de pensar que desde las primeras formulaciones, más allá de que los retratos no sean del período de gobierno del virrey, se concibieron bajo el esquema visual de que aquí tratamos.

Finalmente, es necesario advertir la imposibilidad de tomar la imagen del virrey para dar una explicación única de los límites y capacidades del poder viceregio. Antes bien, es necesario considerar “las imágenes del virrey” cruzadas por condiciones de producción y ejecución que se suman a las condiciones políticas e históricas de un territorio que presentó infinitas particularidades, comparado con el resto de los que componían la Monarquía española.

³⁸ ACEVEDO, “Noticias sobre la Galería de retratos”.

La representación del poder del virrey, en el retrato, estuvo sometida a una serie de recursos visuales que no lo asimilaron a la figura del rey. Es más, su configuración está más cerca de la representación de secretarios y miembros de la corte quienes, al igual que los virreyes, ostentaban elementos y objetos de función. La figura del virrey fue la cabeza visible del aparato político de la Corona. Su retrato sintetiza las nuevas formas de representación del sujeto gobernante; en el interior con su vestimenta de oficio y que recuerda el valor del linaje y del origen. Evidencia por un lado la presencia de la función a través de documentos en sus manos, a la vez que exhibe insignias de órdenes de caballería que ya habían transformado su primera función, pero que tradicionalmente debieron lealtad a Dios y al Rey.

El virrey visible no logró destronar al invisible Rey. Un autor del siglo XVII tenía plena conciencia de ello cuando decía: “Dos veces fiel puede llamarse la Nueva España, una por la lealtad con que venera a sus Reyes; otra porque siempre los conoce por Fe en las noticias de el oydo, sin llegar a la felicidad de la vista, dicha, que para fomento del amor alcanzan los que viven en su Corte, y que con facilidad pueden conseguir los que habitan en España, y en los demás Reynos de Europa: felicidad, que moralmente imposibilita a los vasallos de América todo el embarazo de un Océano: mas esta desgracia da tanto realce a su lealtad, que por lo que se acredita en las distancias lo fiel se puede tener por dichoso infortunio. Ver los Reyes es la mayor felicidad humana de los vasallos: amarlos, sin que la vista persuada la voluntad, el mejor argumento de un amor leal, la mayor prueba de una lealtad amante”.³⁹

BIBLIOGRAFÍA

- AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México.
 IIE-UNAM, CMT Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Manuel Toussaint.
 AGI Archivo General de Indias.

ACEVEDO, Esther,

“Noticias sobre la Galería de retratos de la Catedral de México”, en *Catedral de México. Patrimonio artístico y cultural*, 1986, pp. 58-79.

³⁹ SARIÑANA Y CUENCA, *Llanto de Occidente*.

ARGÜELLO, Manuel

Sermón Moral al Real Acuerdo de México al tiempo que tomó posesión con pública entrada el Exm^o Señor D. Joseph Sarmiento de Valladares, Conde de Moctezuma, del Orden y Caballería de Santiago, Virrey, Gobernador y Capitán General [...], México, Imprenta de Juan Ioseph Guillermo Carrascoso, 1697

Astro mitológico político...

Astro mitológico político que en la entrada del excelentísimo señor don Luis Henríquez de Guzmán, con de Alba Aliste...consagró la ilustrísima ciudad... Compúsole y ahora lo describe el licenciado don Alonso de Alavés Pinedo..., México, impreso por Juan Ruiz, 1650.

BASCHET, Jérôme

“Inventiva y serialidad en las imágenes medievales. Por una aproximación iconográfica ampliada”, en *Relaciones*, 77 (1999), pp. 49-103.

BURKE, Peter

Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico, Barcelona, Crítica, 2001.

Catedral de México. Patrimonio artístico y cultural.

Catedral de México. Patrimonio artístico y cultural, México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, Fomento Cultural Banamex, 1986.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de

Tesoro de la lengua Castellana o española, Madrid, Luis Sánchez, 1611.

CUADRIELLO, Jaime

“Los jeroglíficos de la Nueva España”, en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, 1994.

DE PILES, Roger

De L'idée du peintre parfait, Adré Félibien vol. VI, *Entretiens*, Trévoux, 1725.

Elogio Panegírico... A quien lo Consagra Don Alejo Ramírez de Vargas

Elogio Panegírico festivo aplauso Iris político y diseño triunfal de Eneas Verdadero. Con que la muy noble y Leal ciudad de México recibió al

Exmo. Señor D. Antonio Sebastián de Toledo y Salazar: Marqués de Mancera. Señor de las cinco Villas y de la del Marmol: Cavallero de la Orden de Alcántara: Administrador perpetuo de Puerto Llano: del Consejo de Guerra: Virrey, Gobernador y Capitán General de esta Nueva España y presidente de su Real Cancillería. A quien lo Consagra Don Alejo Ramírez de Vargas, México, por la viuda de Bernardo Calderón, 1664.

FALOMIR FAUS, Miguel

“Imágenes del poder y evocaciones de la memoria. Usos y funciones del retrato en la corte de Felipe II”, en *Un príncipe del Renacimiento. Felipe II. Un monarca y su época*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Museo Nacional del Prado, 1998.

FREEDBERG, David

El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la res- puesta, Madrid, Cátedra, 1992.

“Gacetas de México”

“Gacetas de México”, en *Testimonios Mexicanos. Historiadores*, Méxi- co, Secretaría de Educación Pública, 1948, t. 4, v. 1, 1722, 1728-1731.

GALINDO Y VILLA, Jesús

Guía para visitar los salones de Historia del Museo Nacional, México, Imprenta del Museo Nacional, 1896.

GOMBRICH, Ernst Hans

Arte e ilusión. Estudios sobre la psicología de la representación pictóri- ca, Barcelona, Gili, 1979.

GUIJO, Gregorio Martín

Diario de Guijo (1648-1664), México, Porrúa, 1952, vol. I y II.

HASKELL, Francis

La historia y sus imágenes, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

ISRAEL, Jonathan

Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

KUBLER, George

La configuración del tiempo. Observaciones sobre la historia de las cosas, Madrid, Nera, 1988.

MAZA, Francisco de la

La mitología clásica en el arte colonial de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.

MORALES FOLGUERA, José Miguel

Cultura simbólica y arte efímero en Nueva España Junta de Andalucía, 1991.

NAVARRO DE ANDA, Ramiro

Instrucciones y Memorias de los Virreyes novohispanos, México, Porrúa, 1991, vol. I y II.

PÄCHT, Otto

Historia del arte y metodología, Madrid, Alianza Forma, 1993.

Palacio Nacional

Palacio Nacional, México, Secretaría de Obras Públicas, 1976.

PÉREZ ABREU, Herminio

Iconografía de Gobernantes de la Nueva España, México, Edición del Ayuntamiento de la Ciudad de México, 1921.

ROBLES, Antonio de

Diario de sucesos notables (1665-1703), México, Porrúa, 1946.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando

Emblemas. Lectura de la imagen simbólica, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada

“El retrato de la elite en Iberoamérica: siglos XVI a XVIII”, en *Tiempos de América*, 8 (2001), pp. 79-92.

SARIÑANA Y CUENCA, Isidro de

Llanto del Occidente en el ocaso del más claro sol de las Españas, México, Bibliófilos Mexicanos, 1977.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos

Teatro de virtudes política. Alboroto y motín de los indios de México, México, Porrúa, Biblioteca mexicana de escritores políticos, 1986.

STOICHITA, Víctor

La invención del cuadro, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000.

REPRESENTACIONES DEL PODER EPISCOPAL EN NUEVA ESPAÑA (SIGLO XVII Y PRIMERA MITAD DEL XVIII)¹

ÓSCAR MAZÍN
El Colegio de México

Hasta poco más allá de la primera mitad del siglo XVII, los virreyes de Nueva España tuvieron que hacer frente al influjo ejercido por los arzobispos de México sobre los grupos locales más preeminentes. Como efecto, en las décadas de 1620 y 1660 sobrevino una serie de crisis políticas.² Su secuencia ha sido objeto de un estudio y algunas han sido consideradas de manera unilateral, pues hasta hace poco interesaban sobre todo como formas de conflicto y de resistencia. A consecuencia de la renovación de la historia de las monarquías ibéricas y del derecho, se impone hoy retomar el tema y releer tales crisis. Ha de hacerse, empero, a la luz de los elementos jurídicos, morales y sociales propios de esa renovación, según los cuales en aquellos siglos el conflicto en nada tuvo de excepcional en el orden social, sino que fue más bien la norma.³ Dicho de otra manera, la “conflictividad” debe abordarse desde una perspectiva coherente con la subordinación de la esfera política a conceptos tales como jurisdicción, justicia, caridad, lealtad, fidelidad, obediencia, obligación, beneficencia, gratitud, liberalidad y otros.⁴ Por si fuera poco, en años recientes se echa mano de un enfoque trasatlántico que subraya la importancia de la circulación y que conecta los episodios de la Nueva España con los de la corte de Madrid, todo lo cual ha redimensionado los objetos históricos.⁵

¹ Este texto es una reelaboración de mi trabajo precedente “Una jerarquía hispánica, los obispos de la Nueva España”. Introduce nuevos postulados y bibliografía reciente. Abunda, además, en la cuestión de la representación objeto de este volumen.

² De ellas se ocupó Jonathan I. ISRAEL, *Race, Class and Politics...*

³ RUIZ y SABATINI, “Monarchy as Conquest...”

⁴ CARDIM, “Governo e política...” y GIL, “The Good Law...”

⁵ Los estudios sobre circulación en la Monarquía Hispánica, y por ende en la

Como se comprenderá, este texto ni pretende ni puede asumir esa tarea. El espacio del que aquí dispongo sólo me permite explorar algunas de las áreas de actuación de los obispos de la Nueva España; para, en seguida, discernir una serie de prácticas, atributos e imágenes como rasgos sobresalientes de las representaciones del poder objeto de este volumen.

ÁREAS DE ACTUACIÓN

En su desempeño, los obispos de la Nueva España asumían una tradición hispánica muy antigua que hizo de ellos consejeros del rey en lo conducente al bien de los vasallos.⁶ Su perfil contrastaba con el de los virreyes, pues la gestión de éstos duraba pocos años y su residencia solía limitarse a la capital virreinal.⁷ Los preladados, en cambio, tenían obligación de visitar su diócesis y se mantenían en correspondencia activa con sus homólogos de otros obispados y sus cabildos o “senados”. La mayor permanencia de los obispos les permitió arraigarse a la Nueva España y acaso igualmente a las Indias en general. Pero además, a partir de la segunda mitad del siglo XVII las familias de muchos obispos contaron con ramas en ambos lados del Atlántico que generalmente se hallaban vinculadas al gran comercio.⁸

Por otro lado, hay que recordar que en la América española la demarcación diocesana fue una unidad intermedia que llenó el vacío que sus-

Lusitana, tienen diversas genealogías intelectuales. En lo tocante a intercambios culturales, el libro acaso más significativo sigue siendo el de GRUZINSKI, *Les quatre parties...* Sólo de forma más reciente interesa el enfoque de la gestión política, así para personas, como respecto a modelos administrativos). Véanse MAZÍN, *Gestores...*; Salinero, *Une ville...* y YUN, (ed.), *Las Redes*. Sobre la producción reciente acerca de las Monarquías Ibéricas en general, véanse MAZÍN, *Una ventana...*, y RUIZ Y VINCENT, *Historia de España...*, cap. 6.

⁶ MARTIN, *La géographie du pouvoir...* Véase capítulo: “Les hommes du pouvoir”.

⁷ Al virrey se le notaba donde residía y podía llegar a ignorársele en otros territorios. Para los casos sudamericanos, véase HERZOG, “La presencia ausente...”, p. 823. Hasta donde sé, esta cuestión no ha sido abordada de manera sistemática para la Nueva España. No obstante, la tesis reciente de Lara SEMBOLONI se ha hecho cargo de la consolidación del poder del virrey de México, véase “La construcción de la autoridad...”

⁸ IRIGOYEN, “Un obispado para la familia...”; CASTAÑEDA y ARENAS, *Un portuense en México...*; CUART, *Familias colegiales...*; HERNÁNDEZ, *Familia y poder...*; MAZÍN, *Entre dos Majestades...*; PÉREZ, *Tiempos de crisis...*

citaban la estrechez del territorio comprendido por las alcaldías mayores y la jurisdicción sumamente vasta de las Reales Audiencias.⁹ La consolidación misma de la diócesis como una unidad territorial privilegiada por la Corona para allegarse todo tipo de información fue, de hecho, simultánea en el Nuevo Mundo con el proceso que hizo del apego a la tierra el ingrediente principal de lealtad al Rey.

En efecto, la patria, ya fuese el lugar de nacimiento, de crianza o de vecindad, surgió como el referente primario frente a la Monarquía.¹⁰ Casi siempre connotaba un sentido de deber, compromiso y devoción religiosa. En las Indias, como en otras latitudes de ella, la Monarquía se halló así fincada en los sentimientos y creencias que el individuo profesaba a su patria, a sus santos, a su rey y a su Dios. No obstante, la lealtad no fue monolítica. Varias modalidades de ella interactuaron o simplemente entraron en contacto unas con otras en coyunturas políticas cambiantes. De ahí que obispos y virreyes podían entender y ejercer la lealtad y su servicio al rey de manera diferente según la época. Pero, para complicar aún más las cosas, la lealtad tuvo expresiones o perfiles diversos, como el amor cristiano, las obligaciones de defensa y asistencia fiscal o bien deberes de carácter contractual.¹¹ En todo caso, en las Indias el sentido de lealtad al rey dio lugar a condiciones que, entre 1650 y 1760 *grosso modo*, permitieron que la vida local fuese sobre todo orientada por la Corona y no alterada sustancialmente por ella, como de hecho ocurrió más tarde. Esto equivale a afirmar que el poder real se asentó en última instancia sobre una base consensual.¹² Por eso las élites criollas llegaron a desarrollar al máximo las posibilidades de autonomía relativa que les confería la estructura convencional de la Monarquía.¹³

Ahora bien, acaso como ninguna otra autoridad, los obispos estuvieron en posibilidad de respaldar, amplificar e incluso sancionar las proclividades a esa especie de autogobierno; lo hicieron con entusiasmo. Para fundar sus demandas echaron mano de autores como Pedro de Ribadeneira (1595) y esgrimieron el argumento de que ningún epíteto convenía más al rey que el de “Pastor”. De igual manera, enten-

⁹ MAZÍN, “Cristianización e impronta urbana...”, p. 285.

¹⁰ RUCQUOI, “Reyes y reinos en la Península ibérica medieval”.

¹¹ GIL, “The Good Law...”

¹² HAUSBERGER y MAZÍN, “La Nueva España, los años de autonomía”.

¹³ GARRIGA, “Patrias criollas, plazas militares...”

dieron por gobernar no otra cosa que “apacentar”, tal y como en 1612 lo había propuesto en Madrid el fraile agustino Juan Márquez en *El retrato del Governador cristiano*.¹⁴

A efecto de mantener el orden social en sus posesiones lejanas, el rey tenía la obligación de velar por la distribución justa de los oficios. Por lo tanto, fue éste uno más de los argumentos esgrimidos por los obispos: los cargos de gobierno e impartición de la justicia debían confiarse a los sujetos más aptos “naturales de la tierra”. Desde las primeras décadas del siglo XVII, sobre todo en el Perú, aparecieron textos que defendían la preferencia que debía hacerse de los españoles nacidos en el Nuevo Mundo. Hasta en el mismo Consejo de Estado, en Madrid, se llegó a discutir la posibilidad de reservar para siempre una de las plazas del Consejo de Indias a sujetos naturales de ellas.¹⁵ Pero, además, los obispos sostuvieron y defendieron que debía prohibirse a los virreyes investir a sus criados con cargos de jurisdicción.¹⁶

Como en otros temas, en éste obispos y virreyes tuvieron posiciones divergentes. Y es que el ascenso y la promoción de los criollos fue en las Indias más fácil por las sendas de la administración eclesiástica que por las de la secular o temporal. El acceso de los obispos a la corte de Madrid, que los virreyes no siempre pudieron controlar, resultó determinante. Sus informes al Consejo de Indias, tanto como su capacidad de servir de intermediarios o *brokers* para la designación y promoción de aquellos sujetos integrados a sus clientelas, permiten explicar la presencia en la Nueva España, ya desde los contornos de 1630, de un clero diocesano de origen local bien comunicado y compacto. La relación de los prelados con el Consejo era directa, personal; ya sea porque hubiesen fungido como miembros titulares de él, como fue el caso de los arzobispos Pedro Moya de Contreras, Francisco Manso y Zúñiga o Juan de Palafox y Mendoza; o en razón de su capacidad como patrocinadores para producir o reforzar nexos clientelares. Se aprecian varios

¹⁴ FERNÁNDEZ, “Unión de almas, autonomía de cuerpos...”

¹⁵ Está, por ejemplo, el texto del lic. Juan ORTIZ DE CERVANTES, procurador de los encomenderos del Perú en Madrid, *Información a favor del derecho que tienen los nacidos en las Indias a ser preferidos en las Prelacias, Dignidades y Canongías y otros Beneficios Eclesiásticos y Oficios Seculares de ellas*, año de 1619. Fue impreso en Madrid por la viuda de Alonso Martín en los años 1619 y 1620. Otros textos posteriores se hallan citados en GARRIGA, “Patrias criollas, plazas militares...”, p. 29, nota 80.

¹⁶ BÜSCHGES, “Del criado al valido. El patronazgo de los virreyes...”

niveles: el del presidente del Consejo y de algunos consejeros a él incondicionales, generalmente “hechuras” del valido real en turno; aquel que los mantenía en relación con la Cámara de Castilla y la Cámara de Indias según épocas; y otro más relativo al pleno del Consejo, cimientol del sistema de gobierno convencional de la Monarquía.¹⁷

Sin abjurar de la dicotomía moral-justicia, ni de su deber de procurar esta última, en especial para los indios,¹⁸ los virreyes parecen haber favorecido una conducción más autocrática orientada a garantizar el control regio y a incrementar los recursos fiscales procedentes de la Nueva España en momentos de gran presión financiera y militar en la Monarquía. Fincar su poder sobre funcionarios de confianza y proteger los intereses de las órdenes mendicantes, cuya presencia era preeminente en la “República de los Indios”, fueron los ingredientes básicos con que los virreyes intentaron contener los ímpetus de los prelados, sobre todo de los arzobispos de México. Aquéllos confiaban menos en la subordinación de la élite local que en sus propias clientelas de origen peninsular. Por eso la lealtad de los gobernadores de provincias o alcaldes mayores a los virreyes, de quienes dependía finalmente su nombramiento, resultó determinante en el enfrentamiento jurisdiccional evocado. En cambio los prelados del siglo xvii, consecuentes con su vocación urbana, se inclinaron por la desaparición de esos funcionarios y por el fortalecimiento de los alcaldes ordinarios de los Ayuntamientos. Es preciso insistir en que la vocación citadina antigua de los obispos se vio reavivada a partir del siglo xvi. Bajo la inspiración de máximas ciceronianas, la vida en ciudad fue entendida como una serie de deberes del ciudadano. De ahí que el patriotismo más egregio fuese el urbano. Por tradición, los obispos fueron sus garantes y gestores más conspicuos. Como veremos, no vacilaron en apoyar a las oligarquías presentes en los Ayuntamientos.

Deshacer entuertos entre entidades político sociales diferentes, aunque a diez mil kilómetros de la Corte, no fue posible sin una política de equilibrios mutuos, de contrapesos y de equilibrios precarios entre diversos cuerpos a mediano y a largo plazo. Es dicha política la que parece presidir la lógica de impartición de la justicia por parte de la Corona.

¹⁷ MAZÍN, “Una jerarquía hispánica...”, e IRIGOYEN, “un obispado para la familia...”, pp. 566-569.

¹⁸ Remito al estudio ya mencionado de SEMBOLONI.

En el Perú la autoridad del virrey, al parecer más sólidamente consolidada que en la Nueva España, tuvo sus principales detractores en los herederos de los conquistadores y en los encomenderos, ávidos de honores y ennoblecimiento. En México la situación parece más compleja: a instancias del episcopado, actores sociales como los comerciantes, una parte de la Real Audiencia y los Ayuntamientos de la capital y de la Puebla de los Ángeles reivindicaron su arraigo, sumaron esfuerzos y hasta echaron abajo o dificultaron sobremanera el gobierno de los virreyes.

Ahora bien, en los territorios ganados por conquista, como las Indias, donde la cristianización legitimó la empresa hispana en su totalidad, los prelados diocesanos no ejercieron siempre la misma dosis de poder. Entre mediados del siglo XVI y finales del XVIII se aprecian en Nueva España hasta tres etapas en su desempeño. La primera comprende aproximadamente hasta 1660. Se halla caracterizada por el enfrentamiento crónico con los virreyes, por la vulnerabilidad de los obispos ante las órdenes religiosas y por la presencia de estructuras diocesanas aún no consolidadas.¹⁹ La segunda transcurre aproximadamente durante un siglo, pues llega hasta la década de 1760. En ella los prelados alcanzaron la cúspide del poder y las iglesias catedrales su mayor influjo en el orden social bajo un régimen de autogobierno relativo que la Nueva España no había tenido y que nunca volvería a tener. Los grupos rectores, criollos ya en su mayoría, fueron entonces capaces de negociar con éxito en la corte de Madrid. La tercera etapa, correspondiente a la segunda mitad del siglo XVIII, es la del advenimiento de obispos “regalistas” sujetos a los designios de reforma y unificación de los Borbones. Está marcada por la diferencia de conducción y de estilo respecto de los prelados de la etapa precedente. Estos últimos experimentaron descencieros dramáticos ante los efectos desestabilizadores de las reformas implantadas por la Corona.

Aquí sólo consideraremos supuestos y propuestas de la primera y segunda etapas, de los cuales desprenderemos elementos claves para entender la representación del poder episcopal. La historiografía ha insistido en los rasgos ya evocados: los prelados, de mayoría peninsular, se erigen en defensores de los intereses de los descendientes de conquistadores y primeros pobladores, de cuyas familias se recluta una parte del clero diocesano. Según vimos, favorecen a grupos ubicados en los Ayun-

¹⁹ MAZÍN, “Una jerarquía hispánica...”

tamientos, en una parte de las Audiencias y en el gran comercio. Se apoyan, pues, fundamentalmente, en la élite criolla y en intereses indianos.

También dijimos ya que los obispos se pronunciaron por la promoción de los novohispanos a los puestos superiores del gobierno eclesiástico y temporal. Aseguraron ser ésa la piedra de toque del estatuto jurídico y político de los dominios americanos del rey de España. Pero los grupos de poder local eran, además, los más importantes contribuyentes del diezmo, la principal renta eclesiástica. De ahí una vinculación estrecha entre el poblamiento hispánico, con su economía mayormente agropecuaria, y la consolidación del clero secular. Me explico: según la época y hasta donde lo permitieran los sistemas de recaudación (por administración directa o mediante arrendamiento al mejor postor), el cabildo catedral dispuso de saberes de una geografía administrativa que no sólo llevaba registro de los causantes y de la ubicación de sus propiedades, sino también del nombre y número de personas que tomaban tierras en las haciendas, en alquiler o en subarriendo. Por el hecho de arrendar y de obtener su propia producción, distintos tipos de medieros y terrazgueros se constituían en causantes adicionales del pago del diezmo. Había, por lo tanto, que irlos agregando en las oficinas de la catedral. Las diferentes reformas o arreglos de esa geografía diocesana fueron también un medio por el cual las catedrales estuvieron al tanto del número de aglomeraciones que surgían en el obispado: ciudades, villas, pueblos, ranchos, sitios, puestos y hasta pegujales de labranza; dicho de otra manera, en las catedrales se fue teniendo conocimiento del proceso de poblamiento hispánico de los territorios.

Como se imaginará, los obispos se opusieron a un régimen de separación entre la república de indios y la de españoles. También resistieron al proyecto de una iglesia separada exclusiva de la población autóctona. Los prelados insistían en el principal mecanismo integrador de los indios a la economía hispana presente ya desde entonces: que prestaran sus servicios a propietarios hispanos, o bien que se les exhortara a echar mano del arrendamiento o subarrendamiento de la tierra mediante alguna de sus expresiones como la mediería o la adquisición de tierras en forma particular. Ya como jornaleros terrazgueros, como medieros o arrendatarios, los indios de la Nueva España central fueron agregando nuevos núcleos de población. Desde las primeras décadas del Seiscientos, aun en sus pueblos, sus faenas agrícolas los acercaron a la condición de labriegos. Rechazaron los prelados igualmente los privilegios

pontificios de las órdenes religiosas, tanto como el control exclusivo de los frailes sobre las doctrinas de indios y su asociación con los alcaldes mayores. Deseosos de instaurar una situación que limitara el ímpetu de las órdenes mendicantes, los obispos la Nueva España no encontraron mejor recurso que el poblamiento y arraigo de los pobladores europeos; ni mejor contribución de la iglesia diocesana que la formación de los hijos de aquéllos, los españoles de ultramar.

Para los obispos, entonces, las órdenes religiosas no contribuían a una relación apropiada entre la Corona y los vecinos de la Nueva España. Por lo tanto precisaban de reforma, pues los privilegios las cerraban dándoles una independencia política y económica inadmisibles. Además de haber entre los religiosos, peninsulares numerosos en perjuicio de las aspiraciones criollas, se esforzaban por ejercer el control sobre la tierra y la mano de obra autóctona. La Compañía de Jesús, una orden de mayoría peninsular en el siglo xvii, halló, empero, arraigo entre los grupos criollos mediante su red de colegios. Sin embargo, una serie de privilegios pontificios eximía de diezmar a sus numerosas haciendas, lo que suscitó la oposición de los obispos y del clero de las catedrales.

Las actividades de los obispos adquirieron un sentido nuevo si atendemos a sus relaciones permanentes con el Consejo de Indias. Su título de miembros del Consejo del rey no fue meramente honorífico y tampoco se restringió a su capacidad de acceder directamente al monarca. En consecuencia, su representación en Madrid se vio redimensionada en comparación con otros cuerpos igualmente capaces de contar con procuradores o delegados en la corte. De hecho, las mudanzas del clero secular en el orden social de Nueva España no se aprecian sin el contexto que vincula la experiencia local con la estructura de gobierno peninsular. Los obispos estaban convencidos de que las catedrales no se “asentarían” sino en la medida que se dismantelara el orden social surgido de la conquista y se consolidaran los avances del arraigo y poblamiento hispánico en los territorios diocesanos. Las relaciones de los prelados permiten corroborar que la administración de los territorios no funcionó como una cadena de mandos simple y directa. Es más ajustada la imagen de un engranaje de jurisdicciones interconectadas y con frecuencia contradictorias, tanto en las Indias como en la Península y hasta en otros dominios de la Monarquía.²⁰

²⁰ CANTÙ, *Las cortes virreinales de la Monarquía española*.

Un lenguaje político elaborado en la corte desde finales del reinado de Felipe II ahonda nuestra comprensión de los vínculos de los obispos con Madrid. Fue recogido mayormente en los *Espejos de Príncipes* por autores como Fadrique Furió Ceriol y el ya mencionado Pedro de Ribadeneira.²¹ Favorables a una visión contractual del gobierno, exaltan el papel preeminente de los Consejos frente al avance del poder de los validos y de sus clientelas en la confianza del monarca. Exaltan el carácter vitalicio del nombramiento de los consejeros, su papel importante en la impartición de la justicia y en la economía de la liberalidad del rey para con sus súbditos, en particular para con los naturales de cada reino. Tales autores pretenden recuperar para los Consejos su papel otrora central y así contribuir a revertir el declive de la Monarquía en nombre de la reputación. Los obispos de Nueva España no vacilaron en adoptar tales discursos. En cambio los virreyes de la primera mitad del siglo XVII parecen haber sido más consecuentes con las ideas de la “cristiana razón de estado” y con afanes de acción autónoma por parte de la Corona.²² Esta otra práctica halló expresión en tratados de temas como las tecnologías de la dominación, la cuantificación de las fuerzas bajo el comando del Príncipe y los medios que éste poseía para prote-

²¹ Tres son los principales escritores contractualistas: Fadrique FURIÓ CERIOL, *El Consejo y los consejeros del Príncipe* (1559), Pedro de RIBADENEIRA S.J., *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595) y Juan de MARIANA S. J., *De rege et regis institutione* [*La dignidad real y la educación del príncipe*, 1599]. Censuraban duramente la existencia de validos o favoritos.

²² Giovanni o Juan BOTERO había acertado a recoger esas ideas en su *Ragione di Stato* (1589). En ella logró mucho más que encauzar las incómodas enseñanzas de Maquiavelo por las sendas de la ortodoxia tridentina. Más que en una ampliación de las facultades legislativas o judiciales de la Corona, tema ardientemente debatido por otros autores, Botero se pronunció por la mejora de los recursos humanos y materiales del Príncipe. Buscó igualmente “formar un príncipe religioso y prudente para saber gobernar y conservar su estado en paz y justicia...” La primera de muchas traducciones de su obra en lenguas extranjeras fue la castellana, encargada por el propio Felipe II a su cronista Antonio de Herrera y Tordesillas, quien la publicó bajo el título: *Los diez libros de la razón de estado* (Madrid, Luis Sánchez, 1593). La recepción de Botero coincidió en tiempo con las obras de Jean BODIN o Juan BODINO, *Los seis libros de la república*, (1590) de Justo LIPSIO, *Los seis libros de la política o doctrina civil que sirven para el gobierno del reino o principado* (1604), de Tommaso CAMPANELLA, *Monarchia di Spagna* (1598) y del historiador romano Cornelio TÁCITO, *Los Anales*. El tema es muy amplio y no puede ser aquí abordado en su totalidad.

gerse de sus enemigos. Tal práctica, que supuso la creación de juntas *ad hoc* en detrimento de los Consejos, dio lugar a una volatilidad inconsistente con la práctica de elevar a un solo ministro todopoderoso.

Releamos una de las crisis evocadas al inicio de este texto. Fue la defensa de las élites criollas de la Nueva España lo que hizo estallar, en enero de 1624, el grave conflicto entre el arzobispo Pérez de la Serna y el virrey marqués de Gelves. La excomunión lanzada contra este último dio lugar a la expulsión del prelado de la capital, a la proclamación de un entredicho y al tumulto que precipitó la caída del gobierno del virrey. Así se suspendió y destruyó un programa de reformas para la Nueva España orquestado por el conde-duque de Olivares.²³ La crisis en México adquirió tales proporciones que, antes de cumplir su tercer año, el gobierno secular había sido derribado. Este hecho –inusitado en los anales de las Indias occidentales– no se explica exclusivamente como reacción adversa de los grupos hispanos locales a las acciones reformadoras del virrey. Lo decisivo fue que el clero secular y especialmente el arzobispo de México, abrazaran la causa de los desafectos esgrimiendo la justicia del rey como principal recurso. Al descontento de la élite se sumó el enfrentamiento entre ambos cleros con su secuela de diferencias entre las cabezas de ambas potestades. Fue así, la esfera eclesiástica, el medio donde encontraron expresión las principales contradicciones y conflictos políticos de la Nueva España.

Ahora bien, tras la caída del marqués de Gelves la más seria dificultad de la Audiencia fue justificarse ante Madrid. Luego de consultar al arzobispo, el tribunal decidió que el mejor medio de hacerse oír de manera convincente era el viaje del propio Pérez de la Serna como cabeza de una delegación a la corte, a pesar de lo inédito de la medida. Nunca un prelado había vuelto a Madrid sin instrucciones precisas de hacerlo. El Consejo mostró desconfianza a la Audiencia y la desposeyó, de hecho, de la facultad de asumir el gobierno interino. En el futuro fue usual que Madrid nombrase gobernadores sustitutos o prelados

²³ Los acontecimientos del motín del 15 de enero de 1624 fueron objeto de relatos y de análisis agudos de los hechos. Véase “Relación del levantamiento que hubo en México contra el virrey”, en GARCÍA, *Colección de documentos inéditos*, pp. 265-273. Véanse igualmente los documentos relativos al Marqués de Gelves reunidos por HANKE, *Los virreyes españoles de la Casa de Austria*, t. III, pp. 111-248; sin olvidar el libro ya citado de ISRAEL, *Race, Class and Politics*, pp. 135-160.

virreyes.²⁴ El ascenso de la séptima Audiencia gobernadora en 1649 se debió a la muerte del obispo-gobernador Marcos de Torres y Rueda. Este suceso entronca, sin embargo, con lo que empezaba a ser una tradición de la Nueva España: el nombramiento de obispos como virreyes interinos. Tres casos habían precedido, el de los arzobispos Pedro Moya de Contreras (1584-1585), fray García Guerra O.P. (1611-1612) y del obispo de Puebla y visitador de Nueva España, Juan de Palafox y Mendoza (1642). La Corona no echó mano del mismo recurso para el Perú antes de 1678 y lo hizo sólo en ocasiones muy contadas en comparación con el virreinato septentrional.²⁵ ¿Puede el más agudo enfrentamiento entre ambos cleros en la Nueva España, explicar la designación de prelados para el cargo de virrey interino como una medida tendiente a contrarrestar el mayor poder de las órdenes, generalmente favorecidas por los virreyes?

Al saberse en el Consejo de Estado en 1626 que en México aún no se había restablecido la calma tras el tumulto de dos años atrás, el desconcierto fue grande. Se comisionó a don Francisco de Manso y Zúñiga, consejero de Indias, para llevar el perdón general a esa capital y cancelar las medidas del visitador Martín Carrillo por parecer demasiado ásperas. En tales coyunturas era imprescindible rehacer los lazos de fidelidad. La distancia trasatlántica debió desempeñar un papel importante para que el rey otorgara su perdón a la ciudad de México. Pero, además, Manso sucedió a Don Juan Pérez de la Serna como arzobispo de México. Su designación satisfizo enteramente a su predecesor, dado que desagradó en sumo grado a sus detractores, sobre todo al nuevo virrey, el marqués de Cerralvo. Apoyado a regañadientes por este último, el nuevo prelado publicó en enero de 1628 el indulto general del rey a la Ciudad. Sin embargo, desde ese mismo momento Cerralvo advirtió a Madrid que Manso mostraba ya señales que presagiaban obstáculos a su gobierno. Insinuó que no había sido prudente nombrar arzobispo de México a un hombre que, como miembro del Consejo de Indias, tenía a la mano pre-

²⁴ Véase SANCHEZ PEDROTE, "Los prelados-virreyes", pp. 211-253 aunque en relación con el Perú. Este autor no menciona los hechos de 1624-1625 en México y tampoco proporciona explicación alguna sobre la introducción de la fórmula de los prelados-virreyes, acaso en razón de esa misma omisión.

²⁵ MAZÍN, *Iberoamérica*, véase el apéndice de virreyes de Nueva España y del Perú.

textos para intervenir cuando quería.²⁶ Asustaba a los virreyes el arraigo del clero criollo y la facilidad con que los vecinos y pobladores lo hacían vocero del descontento. A esto debemos añadir la preocupación entre los círculos madrileños, según la cual la lealtad de los españoles americanos, como la de otras aristocracias regionales de la Monarquía, se debía ante todo a la tierra donde habían nacido y se habían criado y, sólo después, a la Corona. En conclusión, el que un consejero de Indias experimentado pasara a la Nueva España como arzobispo de México resultó clave. Sin embargo, lo sería aún más otra modalidad: a saber, que algún día el rey hiciera de un antiguo fiscal y consejero de Indias, obispo de alguna diócesis importante del Nuevo Mundo; máxime si, además, se le confiaba la visita del reino. Es éste, claro está, un retrato hablado de Don Juan de Palafox y Mendoza.

A partir de la segunda mitad del siglo xvii dominó el clero secular sobre el regular en la designación de los prelados. Aparecen incluso algunos obispos de origen criollo como Alonso de Cuevas Dávalos [México, 1664-1665 y antes de Oaxaca, 1657-1664] o Nicolás Ortiz del Puerto [Oaxaca]. Muchos provenían ahora de los cabildos catedrales de las propias Indias, en particular de las canonjías de oficio.²⁷ Su *cursus honorum* se hallaba ahora más vinculado al Nuevo Mundo. Contaban con valedores en la corte del rey, hecho que su condición de ex colegiales solía favorecer por ser fuente de solidaridad de la que resultaban redes de apoyo mutuo.²⁸ Por si fuera poco, sus familias solían financiarles las pretensiones. Indicios son éstos de un mayor arraigo personal y familiar de los prelados a la Nueva España. Después de 1662, por ejemplo, todos los arzobispos de México procedieron de alguna mitra novohispana o indiana, ya no directamente de la Península.²⁹ Lo mismo vale para los

²⁶ MAZÍN, *Gestores...*, capítulo cinco, pp. 272-290.

²⁷ Doctoral, magistral, lectoral o de teología y penitenciaria. Se asignaban por concurso de oposición.

²⁸ CUART, "Familias colegiales", pp. 55-63. Para un ejemplo concreto de esta segunda etapa, véase IRIGOYEN LÓPEZ, "Un obispado para la familia", pp. 557-594.

²⁹ Don Diego Osorio de Escobar y Llamas, obispo de Puebla, fue gobernador del arzobispado de México entre 1663 y 1664. Le sucedió para el periodo 1664-665 el criollo Alonso de Cuevas y Dávalos, ex obispo de Oaxaca. Véase MAZÍN, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano*, p. 1064. Los cuatro siguientes prelados fueron promovidos a la sede metropolitana desde la de Valladolid de Michoacán: fray Marcos Ramírez de Prado OFM. en 1666 quien, no obstante, murió antes de cumplir un año de su promoción al arzobispado; fray Payo Enríquez de Rivera OSA. en 1668,

cabildos catedrales, cuyas mayorías criollas llegaron a promediar poco más de 80% para finales del siglo. Es posible, de hecho, trazar rutas de promoción al episcopado a partir de la circulación de capitulares antiguos de México y de otras sedes durante varias décadas.³⁰ Entre 1670 y 1747 tuvo así lugar un intercambio activo entre las catedrales de México, Puebla, Valladolid, Guadalajara y Mérida de Yucatán en razón de un escalafón de promociones dentro del mismo reino.

También se consolidaron las estructuras diocesanas. Por lo que a prácticas de gobierno se refiere, echamos de ver que, cuando no habían ya emprendido movimientos aislados de secularización de las doctrinas administradas por los frailes, los obispos hicieron progresos en la sujeción de los regulares a su jurisdicción.³¹ También se esforzaron por concretar el cobro del diezmo sobre las haciendas del clero regular tras un larguísimo litigio sentenciado definitivamente en 1662 a favor de las principales iglesias catedrales de Indias.³² Por otra parte los obispos presionaron, como ya lo advertimos, para que se cercenara a los virreyes la facultad de nombrar a los alcaldes mayores, lo que lograron sólo de manera provisional. El número y la continuidad de otros designios y afanes permiten ver un mismo proyecto socio-cultural perfilado ya desde la etapa anterior. Sus elementos principales son los siguientes:

Dotar de estudios a un clero secular cada vez más numeroso por medio de la fundación de los colegios seminarios prevista por el concilio de Trento.³³

para gobernar la mitra mexicana durante doce años, seis de los cuales ejerció además como virrey interino hasta su regreso a España en 1680; Don Francisco de Aguiar y Seijas tomó posesión de la sede metropolitana en 1681 y la gobernó hasta su muerte en 1698; en fin, Don Juan de Ortega y Montañez, quien fungiera como virrey interino en 1696, tomó posesión del arzobispado vacante en el año 1700, y una vez más del cargo de virrey al año siguiente. Fue arzobispo de México hasta su muerte en 1708. MAZÍN, *El cabildo catedral de Valladolid*, p. 246.

³⁰ MAZÍN, *El cabildo catedral de Valladolid*. Al respecto, véanse los capítulos 4 y 5.

³¹ RUBIAL GARCÍA, "La mitra y la cogulla", pp. 239-272.

³² MAZÍN, *Gestores de la real justicia*. A partir de los años de 1680 es posible corroborar incrementos sustanciales y sin precedente en las gruesas de diezmos de las iglesias de la Nueva España. Para Valladolid de Michoacán véanse MORIN, *Michoacán en la Nueva España...* y MAZÍN, *El cabildo catedral...* Para Guadalajara, CALVO, *Guadalajara y su región...* Para Puebla, MEDINA, *La iglesia y la producción...* Para México, PÉREZ, *Tiempos de crisis...* y MAZÍN, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano...* Véase también, PÉREZ, "Dos periodos de conflicto".

³³ AGUIRRE, "Los límites de la carrera eclesiástica".

- Impulsar la enseñanza intensiva del castellano a los indios.³⁴
- El aumento inusitado de fundación de entidades corporativas, principalmente aniversarios, capellanías, obras pías, permite identificar procesos sistemáticos de organización social en torno a cada catedral de más larga duración y con una dinámica propia. Se trata de una serie de condiciones regulares y duraderas que provocaron o acompañaron una sucesión de fenómenos vinculados con las actividades de grupos sociales numerosos. La conducción de todo ello recayó mayormente sobre el clero catedral. Sus áreas o perfiles de operación fueron cuatro: el culto religioso (que no se restringía a la iglesia sede diocesana, sino que se extendía por calles, barrios, calzadas, conventos, casas reales y santuarios), la beneficencia (que comprendió hospitales, casas de recogimiento, dotaciones para huérfanas, suministro de agua y abasto de granos, entre otras actividades), la enseñanza (que incluyó fundaciones de becas, establecimiento y financiación de cátedras, erección de colegios o seminarios) y el préstamo de caudales (tanto la concesión misma de recursos propiamente eclesiásticos, como de aquellos dados en administración por la gente acaudalada a distintas corporaciones eclesiásticas a falta de bancos).³⁵
- Los obispos y sus iglesias fueron objeto del favor del Consejo de Indias en lo concerniente a diversas materias: la destitución del virrey en turno por parte de prelados (el marqués de Villena por Juan de Palafox en 1642; el conde de Baños por Diego Osorio de Escobar y Llamas en 1664), los conflictos de precedencia con los virreyes o la designación del arzobispo de México como virrey interino durante periodos inusitados hasta de seis años. Tal fue el caso de fray Payo Enríquez de Rivera (1674-1680) y de Juan Antonio de Vizarrón y Eguíarreta (1734-1740).³⁶

³⁴ TANCK, “Tensión en la torre de marfil”, pp. 27-99.

³⁵ SÁNCHEZ, *El sistema de empréstitos...*; VON WOBESER, *El crédito eclesiástico...*

³⁶ Véanse, respectivamente, las referencias anotadas más arriba de PÉREZ, *Tiempos de crisis*; CASTAÑEDA y ARENAS, *Un portuense en México...* He emprendido un estudio que dé cuenta de la significación del nombramiento de prelados-vicereyes. Como ya dije, el poder político de los obispos en general y de los arzobispos de México, parece haber sido más importante en la Nueva España que en el Perú. Un solo dato es revelador del grado de intervención episcopal en el gobierno de la primera: hasta el año 1642 se cuentan para México tres prelados en quienes recae el cargo de

Según vimos, la política central de la Monarquía, sobre todo a partir de 1660, fue propicia a un clima de autogobierno relativo en los dominios del Rey Católico. La “conservación”, y ya no la hegemonía confesional de escala planetaria, fue el eje rector bajo los últimos Austrias. Ahora bien, a medida que aumentó en Europa la incertidumbre en lo tocante a la sucesión de Carlos II, un monarca sin heredero, los virreyes de América se vieron obligados a conducirse con prudencia. El desarrollo de sus carreras tropezó con filiaciones políticas esencialmente movedizas. Desprovisto de neutralidad, el estilo de su conducción aprovechó a los obispos de la Nueva España, quienes no vacilaron en reforzar su posición frente a aquéllos.³⁷ Lo hicieron echando mano de la lealtad en un momento en que la Corona ponía en ella un interés renovado; así, esgrimieron una mística que sacralizaba los privilegios eclesiásticos en nombre del trono. Comparados ya en 1656 por el virrey duque de Albuquerque con los duques italianos o los príncipes de Flandes, los prelados de la Nueva España concebían a la Iglesia como la cabeza y guía de la nación.³⁸ De manera desusada, y no obstante el cambio de dinastía reinante en 1700, vimos ya que los prelados ejercieron incluso el cargo de virrey interino durante largos años. Acaso no se recapacitara por entonces en las implicaciones a futuro de una dosis enorme de poder local en manos de la Iglesia.

Con la excepción de la arquidiócesis de México, hasta aproximadamente 1760 los grupos de mayor poder económico y político de la

virrey, ninguno para el virreinato meridional. Durante los tres siglos de dominación española se cuentan respectivamente 11 prelados- virrey en la Nueva España, y sólo 4 en el Perú. MAZÍN, *Iberoamérica*, véase “Genealogías, Reyes y virreyes de las Indias de España”.

³⁷ En carta al rey, el obispo de Michoacán Juan de Ortega y Montañez elogió “el celo con que [el virrey marqués de La Laguna] favorece a los eclesiásticos, sus negocios y los de las iglesias, siendo estimadísimas las honras con que asiste a los prelados [...]. Se hallaba en consecuencia, el reino de la Nueva España, en la mayor paz que he experimentado en veinticuatro años de asistencia en él”. AGI, *México* 374, el obispo Ortega y Montañez al rey, México, 21 de agosto y 18 de octubre de 1684.

³⁸ “Son [los obispos mexicanos] lo que los duques de Saboya, Mantua, Parma y el gobierno de Venecia para Italia, [o] lo que los reyes y príncipes vecinos para Flandes, con esta sola diferencia que los hace peores: que estos obispos proceden bajo el embozo del privilegio eclesiástico, del cual se valen para iniciar pleitos y disensiones contra el interés de su Majestad”, el virrey duque de Albuquerque a Luis Méndez de Haro, México, 25 de julio de 1656, en Archivo de los Duques de Albuquerque, a15cl6-1, núm. 30.

Nueva España estuvieron en condiciones de influir en el nombramiento de preladados de origen peninsular, aunque de fuerte y antigua filiación indiana. Las redes familiares y clientelares de algunos abarcaron por ejemplo, de manera simultánea, las Montañas de Santander, el reino de Nueva Vizcaya e incluso el virreinato del Perú. El caso de los Sánchez de Tagle, marqueses de Altamira desde 1705, es indicativo de tal amplitud de horizontes. ¿Qué permitió la promoción de miembros de esas familias a mitras no metropolitanas en las Indias? ¿Intervinieron mecanismos de exclusión o de ostracismo de los nobles no adeptos a la casa reinante, al valido en turno o a los círculos de poder más vinculados al monarca? Me parece que ningún otro campo de indagación arrojaría más luz sobre este asunto que el gran comercio trasatlántico. En cualquier caso, es necesario estudiar esos grupos a escala de la Monarquía mediante un enfoque prosopográfico.

PRÁCTICAS, ATRIBUTOS E IMÁGENES

Hubo un repertorio de recursos simbólicos del que echaron mano los preladados para manifestar su poder a lo largo de las etapas aquí caracterizadas. Trataré someramente de cuatro: la procesión pública, el uso del palio, la fuerza militar y el culto a la Virgen de Guadalupe.

La procesión

En medio de la tormenta suscitada por el enfrentamiento con el marqués de Gelves, el arzobispo Juan Pérez de la Serna se valió de este primer recurso. A pesar de la orden y de la junta *ad hoc* convocada por el primero, el arzobispo no levantó su sentencia de excomunión contra el virrey. Confrontado a la lentitud voluntaria de procedimientos por parte de la Audiencia, Gelves convocó de nuevo a una junta, esta vez de letrados, que debían pronunciarse sobre la cuestión siguiente: ¿Podía el arzobispo excomulgar al *alter ego* del monarca? Como era de esperarse, la mayoría dio una respuesta negativa. Se hallaba encabezada por fray Juan de Burguillos, el confesor del virrey, a quien secundaron los franciscanos, dominicos, agustinos y el vicario general de los frailes de La Merced. El partido opositor, minoritario, defendió la suprema-

cía del brazo eclesiástico sobre el secular. En él se hallaba, desde luego, el clero secular, los carmelitas descalzos y los jesuitas.³⁹ El 3 de enero de 1624 el prelado habló de la posibilidad de declarar un entredicho o *cesatio a divinis* que cerraría todas las iglesias de la ciudad de México. El dramatismo llegó a su apogeo cuando el 11 de ese mes, con apego a las formas e instancias contractuales del poder real, Don Juan Pérez de la Serna salió de su palacio con la cabeza baja en señal de humildad, acompañado de un centenar de clérigos y de feligreses. La procesión se encaminó a la sede de la Real Audiencia. Una vez ahí, el arzobispo pidió que su causa fuese escuchada y que se le impartiera justicia. Pérez de la Serna se rehusó a abandonar la sede del tribunal luego de que así se lo ordenasen los oidores al cabo de una primera sesión. El marqués de Gelves decidió intervenir. Obligó a dichos oidores a tomar una acción extrema: sentenciar al arzobispo a abandonar la ciudad de México y a ser deportado a España. En marcha solemne hacia Veracruz, el séquito episcopal se detuvo en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. Desde ahí, el prelado envió misivas que confirmaban la excomunión del virrey y que preparaban la proclamación del entredicho. De pronto y con el ánimo de presionar al marqués de Gelves, la Real Audiencia tomó la decisión de suspender la sentencia y de hacer volver al arzobispo a la capital. Movido por la cólera, el virrey ordenó el encarcelamiento de tres oidores. A las siete de la mañana del 15 de enero de 1624, antes de que el arzobispo entrara triunfante en México, el cabildo catedral proclamó el entredicho. La medida suscitó la célebre rebelión en gran escala que aquel día dio lugar al derrocamiento del virrey.⁴⁰

El acto de ingreso triunfal de los arzobispos de México también contendió en despliegue de magnificencia con la entrada de los virreyes. Así tenemos que, en 1682, para el ingreso de Don Francisco de Aguiar y Seijas, el cabildo catedral de México contrató un arco que se publicó al año siguiente con el título de *Transformación teopolítica...* Era análogo al que el mismo cuerpo colegiado había pagado a sor Juana para que escribiera el *Neptuno alegórico* en honor del virrey conde de Paredes. Según el arco en su honor, el arzobispo Aguiar y Seijas se transformaba

³⁹ ISRAEL, *Race, Class and Politics...*

⁴⁰ Véase arriba, nota 23: "Relación del levantamiento que hubo en México contra el virrey", en GARCÍA, *Colección de documentos inéditos*, pp. 265-273.

en águila, ave que la emblemática ornitológica asocia con el poder, la soberanía y la justicia

El Águila singular
le siguen sin resistir
sus hijos para volar;
No es mucho se haga seguir,
siendo su ejemplo A-GUIAR⁴¹

El orden procesional se halla también manifiesto en *La aparición de San Miguel*, uno de los lienzos monumentales pintados al óleo que en la década de 1680 se ejecutaron en la sacristía de la catedral metropolitana. Con una procesión de clérigos como fondo, en la parte inferior de esa obra, de Cristóbal de Villalpando (1684-88), el arzobispo Aguiar se halla arrodillado frente a la aparición milagrosa del Arcángel. El prelado va acompañado de los canónigos patronos y bienhechores que costearon los lienzos del recinto.⁴²

Finalmente, al describir la gran procesión con que se celebró en 1737 la proclamación de Nuestra Señora de Guadalupe como patrona de la ciudad de México, Cayetano Cabrera Quintero hizo figurar al arzobispo virrey Vizarrón como “otro [rey] David ungido”, que bailara ante el arca de la Alianza a la entrada de ésta en Jerusalén.⁴³

El palio

El uso del palio en la entrada pública y toma de posesión de los arzobispos de México también fue motivo de desavenencia con los virreyes. Este recurso expresó diferencias en términos del poder ejercido por ambos dignatarios del rey. Es, además, ilustrativo de la tradición de la

⁴¹ SIGAUT, “La tradición...”, pp. 414-415. El título del arco arzobispal era: *Transformación teopolítica. Idea mitológica de príncipe pastor, sagrado Proteo, que en el aparato magnífico del triunfal arco y patrón glorioso, en el Fausto día de su recibimiento...* México, 1683, citado en DE LA MAZA, “La mitología...” pp. 127-134. Para la contratación de sor Juana por el cabildo catedral de México, véase, SAUCEDO, “Decreto del cabildo catedral...”

⁴² SIGAUT, “La tradición...”, p. 415.

⁴³ CABRERA, *Escudo de Armas...*, pp. 285-298.

dualidad de potestades, secular y espiritual, característica del poder de los reyes hispanos. No se trata aquí del palio como insignia pontifical –prevista por lo demás por el *Pontifical romano*– que el Papa concedía a los arzobispos y a algunos obispos, especie de faja blanca con cruces negras que al imponerse pendía de los hombros sobre el pecho del sujeto, sino del dosel colocado sobre cuatro o más varas largas y bajo el cual se recibía a los más altos dignatarios.⁴⁴

En teoría, el soberano había reservado el uso del palio sólo para la entrada del virrey. Poco más tarde, entre 1608 y 1614, acabó destinándose exclusivamente a la persona real.⁴⁵ Sin embargo, la lejanía de las Indias y el enfrentamiento con los virreyes acentuaron la necesidad del despliegue y demostración pública de la autoridad de los arzobispos. Éstos lo consideraron una honra necesaria en las Indias, donde las almas se afirmaban más en la fe mediante las manifestaciones sagradas externas. Uno que otro virrey simpatizante de los grupos criollos, como Velasco II o el marqués de Montesclaros, llegaron a tolerarlo para “evitar nota o murmuraciones, sin que por esto se entienda que se hace costumbre”.⁴⁶ Velasco permitió que fray García Guerra entrara en México bajo palio en 1608. En cambio, no lo hicieron los enérgicos y vigorosos preladados Juan Pérez de la Serna y Francisco Manso y Zúñiga.⁴⁷ Pero hubo excepciones numerosas. La mayoría se concentra en los arzobispos de la segunda etapa aquí evocada: Mateo Sagade Bugueiro en 1656, Alonso de Cuevas y Dávalos en 1664, fray Payo Enríquez de Rivera en 1670, Francisco de Aguiar y Seijas en 1683, Juan de Ortega y Montañez en 1702 (quien había fungido apenas como virrey interino), José de Lanciego y Eguílaz en 1714; finalmente, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta en 1732.⁴⁸ La entrada solemne bajo palio de este último se justificó mediante una indagación en los casos de sus prede-

⁴⁴ MARTÍ, *Roma y las iglesias...*

⁴⁵ Solórzano recoge una real cédula del 2 de junio de 1596 en que se prohíbe el uso del palio a los arzobispos y se tolera para los virreyes, SOLÓRZANO PEREIRA, *Política Indiana*, libro V, capítulo 12, núm. 48. Varias reales cédulas restrictivas dieron con el tiempo lugar, respectivamente, a las leyes 4 y 19, títulos 15 y 3, del libro III de la *Recopilación de leyes de Indias...* que acabó por reservar el palio al rey.

⁴⁶ AGI, México 806.

⁴⁷ CASTAÑEDA y ARENAS, *Un portuense en México*, p. 71 y ss.

⁴⁸ MAZÍN, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano*, vol. II, apéndice: cronología de los arzobispos de México, pp. 1059-1070.

cesores inmediatos. El propio arzobispo Vizarrón pidió al rey sancionar la costumbre, pero fracasó. Por decreto de 22 de abril de 1735 el Consejo de Indias zanjó la cuestión: el palio, sólo para el rey.⁴⁹

Las armas

Fue la función guerrera y de las armas un motivo más de diferencias. El arzobispo Sagade Bugueiro ofreció al virrey duque de Alburquerque ir de capellán del rey en la fuerza expedicionaria que apoyaría la guerra santa en la isla de Jamaica en rechazo de la invasión de los ingleses, iniciada en abril de 1655. A fin de expulsar a los “infeles”, el prelado ofreció participar, además, con un donativo personal de 100 000 pesos y el alistamiento de un contingente. Sin embargo, los afanes de Sagade fueron mal acogidos por Alburquerque, quien le acusó de transgredir su jurisdicción y competencia en asuntos de guerra y gobierno temporal. La flota de refuerzo no zarpó rumbo a Jamaica sino hasta agosto de 1657. La negativa del virrey movió al arzobispo a quejarse ante Madrid asegurando que la isla se perdió sólo por la soberbia del duque.⁵⁰

Otro ejemplo: en ocasión de la turbación provocada por el tumulto del 8 de junio de 1692 en México, el virrey conde de Galve dispuso echar mano de los graneros de Puebla para abastecer de cereales la capital. En respuesta, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz esgrimió de nuevo el recurso militar. Dijo que, antes de permitir que se tocara una sola semilla de sus pósitos en la Puebla, tendría que “ver su roquete y sagradas vestiduras teñidas en su propia sangre”.⁵¹

Nuestra Señora de Guadalupe

Durante los años que duró la grave inundación de México (1629-1634), las necesidades de la población afectada hallaron en el culto a la Virgen de Guadalupe un soporte poderoso. Desde su santuario *extra muros*, la

⁴⁹ CASTAÑEDA y ARENAS, *Un portuense en México*; AGI, *México* 806.

⁵⁰ ISRAEL, *Race, Class and Politics*, pp. 257-258.

⁵¹ TORRES, *Dechado de príncipes eclesiásticos*. La cita aparece en el cap. xxxix, f. 259.

imagen sagrada había sido llevada a la catedral en medio de una gran procesión acuática presidida por el arzobispo Manso y Zúñiga a bordo de barcas floridas. La intercesión pedida a la Virgen para conjurar los males manifestaba el clamor de la feligresía. Sin embargo, el prelado aprovechó el ritmo impuesto por las circunstancias para ganar terreno frente al virrey marqués de Cerralvo y los frailes.⁵² Promovida sobre todo por el clero secular, la devoción guadalupana acabó generalizándose a partir de 1650.

Fue el arzobispo Aguiar quien decidió en 1695 demoler el antiguo santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. Con el apoyo financiero de magnates criollos, se determinó a hacer edificar una iglesia espléndida para la Virgen que fue completada en 1709. Su costo aproximado, de 475 000 pesos, fue recaudado en buena medida por Don Juan de Ortega y Montañez, a quien el rey elevó al rango de virrey en dos ocasiones: primero como obispo de Michoacán (1696), luego como arzobispo de México (1701).

A empeño e instancias del arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, el Ayuntamiento de la capital y el cabildo catedral metropolitano proclamaron a la Virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad en abril de 1737, a consecuencia de la epidemia que asolara los valles centrales desde el mes de agosto anterior. Se suele pasar por alto que tal hecho aconteció en plena gestión del arzobispo Vizarrón como virrey interino (1734-1740). Y como se hubiese pedido a este último extender el patronato de la Virgen a todo el reino, el prelado replicó que primero era preciso tomar el parecer de los demás obispos, cabildos seculares y eclesiásticos de Nueva España. En el mismo año de 1737 votaron los prelados y cabildos de Puebla, Valladolid de Michoacán, Oaxaca, Guadalajara y Santiago de Guatemala, además de los ayuntamientos de ciudades de menor jerarquía, es decir, no episcopales, tales como Guanajuato, Toluca y Querétaro. Sin embargo, la proclamación de Guadalupe como patrona del reino no tuvo lugar sino hasta 1746. Una de las causas posibles del retraso fue el argumento esgrimido por algún detractor aislado, en el sentido de que era necesaria la aprobación del papa. Traduciendo el sentir del arzobispo Vizarrón, el mismo Cayetano de Cabrera Quintero replicó que la elección de algún patrón o patrona era una “promesa espontánea y deliberada” del pueblo cristia-

⁵² ISRAEL, *Race, Class and Politics*, p. 183-184.

no; que por lo tanto la sanción eventual de Roma no podía tener otro fin que confirmar tal acción. La proclamación de la Virgen mexicana como patrona del reino vino así a coronar la reivindicación patriótica de la Nueva España en el concierto de la Monarquía española.⁵³

Conclusión

La asimilación de los obispos de la Nueva España a una tradición hispánica milenaria que atraviesa los siglos, hizo de ellos consejeros del rey. Según ella, reyes y obispos consiguieron crear un sentimiento de pertenencia a una comunidad política, misma que un rey-pastor asesorado por sus prelados llevaría hacia el Juicio final⁵⁴ Esa tradición de origen medieval ibérico hizo de los obispos no sólo dirigentes religiosos, sino primeros magistrados al cuidado de los súbditos. Compartían además muchos de los rasgos de los funcionarios seculares de la Corona. Reunían en su persona la figura tradicional del *patronus* y el papel bíblico del juez. La amplitud de sus atribuciones los ubicó por encima del *defensor civitatis* de los últimos tiempos del imperio romano. Como los monarcas ibéricos se ostentaron como defensores de la fe, vicarios de Dios en su reino y únicos responsables de la salvación del pueblo, su patronato sobre las Indias estuvo muy lejos de restar al rey de España firmeza y aun beligerancia ante la Santa Sede. Dicho de otra manera, la dualidad de potestades de la Corona fue ejercida con mayor celo todavía en el Nuevo Mundo que en la propia Península, pues no se toleró jamás la influencia directa del papado.

También es digno de mención el recurso de la Corona a echar mano de los obispos de Nueva España. Parece explicarlo la necesidad de contrarrestar los efectos de la alianza tradicional entre los virreyes y las órdenes religiosas mendicantes. Se advierten varias modalidades: la de un arzobispo de México en plena gestión (Pérez de la Serna), la de algún prelado ex consejero de Indias que es designado arzobispo (Manso y Zúñiga), La de un consejero de Indias nombrado a la vez obispo y visitador (Palafox), y la de algún prelado designado virrey

⁵³ CABRERA Y QUINTERO, *Escudo de armas de México*. Véase también, BRADING, *Mexican Phoenix*, pp. 127-129.

⁵⁴ MARTIN, *La géographie*.

interino durante un periodo largo de tiempo (Enríquez de Rivera y Vizarrón)

El ocaso del siglo xvii y la aurora del siguiente se significaron en la Nueva España por el predominio de las iglesias catedrales. Fue el patronato real el que contribuyó en parte a ese predominio, no sólo al a hacer posible un incremento considerable de sus rentas, sino al tolerar e incluso promover la organización de muy numerosos grupos en torno a las iglesias en sus sedes respectivas.⁵⁵ Apoyados en los privilegios e inmunidades sancionados por el rey, los obispos concibieron la Iglesia como cabeza y guía vital de la nación. Nunca lo expresaron mejor que en el programa de imágenes con que el cabildo catedral de México adornó su sacristía en la década de 1680.⁵⁶

BIBLIOGRAFIA

AGI Archivo General de Indias

AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo

“Los límites de la carrera eclesiástica en el arzobispado de México, (1730-1747)”, en *Carrera, linaje y patronazgo, Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú*, México, Plaza y Valdés, 2004, pp. 73-120.

ÁLVAREZ DE TOLEDO, Cayetana

Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico, the Life and Thought of Juan de Palafox (1600-1659), Oxford, Clarendon Press, 2004.

BRADING, David A.

“Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico”, en *Journal of Latin American Studies*, 15:1 (1983), pp. 1-22.

Church and State in Bourbon Mexico, The Diocese of Michoacán, 1749-1810, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁵⁵ Véase nota 17.

⁵⁶ SIGAUT, “La tradición...”

BÜSCHGES, Cristian

“Del criado al valido. El patronazgo de los virreyes de Nápoles y Nueva España (primera mitad del siglo XVII)”, en Francesca CANTÙ (ed.), *Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia*, Roma, Viella, 2008, pp. 157-182.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano Javier de

Escudo de armas de México celestial protección de esta nobilissima ciudad, de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo: María Santissima, en su portentosa imagen, del mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida, en el Palacio Arzobispal patrona el pasado de 1737, México, Viuda de Hogal, 1746.

CALVO, Thomas

Guadalajara y su región en el siglo XVII: población y economía, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 1992.

CANTÙ, Francesca (ed.)

Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia, Roma, Viella, 2008.

CARDIM, Pedro,

“‘Governo’ e ‘política’ no Portugal da seiscentos. O olhar da jesuíta António Vieira”, *Penélope*, núm. 28, 2003, pp. 59-92.

CASTAÑEDA, Paulino y Isabel ARENAS

Un portuense en México: Don Juan Antonio de Vizarrón, arzobispo y virrey, El Puerto de Santa María, Ayuntamiento del Puerto de Santa María, 1998.

CUART MONER, Baltasar

“Familias colegiales y familias de colegiales”, en HERNÁNDEZ FRANCO (ed.), 1995, pp. 55-63.

DE LA MAZA, Francisco

La mitología clásica en el arte colonial de México, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1968.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo

“Unión de almas, autonomía de cuerpos: sobre los lenguajes de unión

en la Monarquía Católica, 1590-1630”, en *Modernitas, estudios en homenaje al profesor Baudlio Mallón*, 2008, pp. 111-120.

Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo Universidad de Alicante, 1997.

GARCÍA, Genaro

Colección de documentos inéditos y muy raros para la historia de México, México, Editorial Porrúa, 1982.

GARRIGA, Carlos

“Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV”, en Eduardo Matiré, coord., “La América de Carlos IV” (Cuadernos de Investigaciones y Documentos, I), Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, pp. 35-130.

GIL PUJOL, Javier,

“The Good Law of a Vassal: Fidelity, Obedience and Obligation in Habsburg Spain”, *Riev, revista internacional de los estudios Vascos*, núm. 5, 2009, pp. 83-106.

GRUZINSKI, Serge

Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation, París, Editions de La Martinière, 2004.

HANKE, Lewis

Los virreyes españoles de la Casa de Austria, México, Madrid, Ediciones Atlas, 1977 (Biblioteca de Autores Españoles, t. CCLXXV).

HAUSBERGER, Bernd y Óscar MAZÍN

“La Nueva España, los años de autonomía”, en *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 263-306.

HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (ed.)

Familia y poder. Sistemas de reproducción social en España (siglos XVI-XVIII), Murcia, Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1995.

HERZOG, Tamar

“La presencia ausente: el virrey desde la perspectiva de las élites locales (Audiencia de Quito, 1670-1747)”, en Pablo Fernández Albala-

dejo, *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo Universidad de Alicante, 1997, pp. 819-826.

IRIGROYEN LÓPEZ, Antonio

“Un obispado para la familia: Francisco Verdín de Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo xvii”, en *Historia Mexicana*, 230, LVIII: 2, (2008), pp. 557-594.

ISRAEL, Jonathan I.

Race, Class and Politics in Colonial Mexico (1610-1670), Oxford, Oxford University Press, 1975.

MARTÍ BONET, José

Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente, Madrid, CSIC, 1976.

MARTIN, Céline

La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

MAZÍN, Óscar

Entre dos Majestades, el Obispo y la iglesia del Gran Michoacán ante las reformas Borbónicas, 1758-1772, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.

El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

Iberoamérica, del descubrimiento a la independencia, México, El Colegio de México, 2007.

Una ventana al Mundo Hispánico. Ensayo bibliográfico, México, El Colegio de México, 2006.

Gestores de la real justicia, procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. 1.— El ciclo de México (1568-1640), México, El Colegio de México, 2007.

“Cristianización e impronta urbana en la Nueva España: Michoacán en 1649”, en *Connaissances et Pouvoirs, Les espaces impériaux (xvf-xvii^e siècles) France, Espagne, Portugal*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, pp. 285-301.

“Una jerarquía hispánica, los obispos de la Nueva España”, en *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo*, Zamora, El Colegio de Michoacán (en prensa).

MEDINA RUBIO, Arístides

La iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1540-1795, México, El Colegio de México, 1983.

MORIN, Claude

Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

PÉREZ PUENTE, Leticia

“Dos periodos de conflicto en torno a la administración del diezmo en el arzobispado de México: 1653-1663 y 1684”, en *Estudios de historia novohispana*, 25 (2001), pp. 15-57.

Tiempos de crisis, tiempos de consolidación la catedral metropolitana de la Ciudad de México, 1653-1680, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, El Colegio de Michoacán, 2005.

POOLE, C. M. Stafford

Pedro Moya de Contreras, Catholic Reform and Royal Power in New Spain 1571-1591, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1987.

Recopilación de leyes

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, 1681, México, Miguel Ángel Porrúa, 1987, 5 vols.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

“La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en *Relaciones*, 73 (1999), pp. 239-272.

RUCQUOI, Adeline

“Reyes y reinos en la Península ibérica medieval”, conferencia dictada en El Colegio de México el 25 de septiembre de 2007.

RUIZ Ibáñez José Javier y Gaetano SABATINI

“Monarchy as Conquest: Violence, Social Opportunity and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy”, *Journal of Modern History*, vol. 81, núm. 3, 2009, pp. 501-536.

RUIZ Ibáñez, José Javier y Bernard VINCENT

Historia de España. Los siglos XVI-XVII. Política y sociedad, Madrid, Síntesis, 2007.

SALINERO, Grégoire

Une ville entre deux mondes: Trujillo d'Espagne et les Indes au XVIIe siècle, Madrid, Casa de Velázquez, 2006.

SÁNCHEZ MALDONADO, María Isabel

El sistema de empréstitos de la catedral de Valladolid de Michoacán, la ciudad episcopal y su área de influencia, 1667-1804, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.

SÁNCHEZ PEDROTE, Enrique

“Los preladados- virreyes”, en *Anuario de Estudios Americanos*, VII (1950), pp. 211-253.

SAUCEDO, Carmen (ed.)

“Decreto del cabildo catedral de México para que a sor Juana Inés de la Cruz se le paguen 200 pesos por el Neptuno Alegórico”, *Relaciones*, núm. 77, invierno de 1999, vol. xx, pp. 185-191.

SEMBOLONI, Lara

“La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595”, Tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2007, 2 vols. (De próxima publicación).

SIGAUT, Nelly

“La tradición de estos reinos”, en Área de Historia del Arte, *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*, 3ª. Reimpresión, formato CD, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, pp. 405-423.

SOLÓRZANO y Pereyra, Juan de

Política indiana, edición de Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero, prólogo de Francisco Tomás y Valiente, Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, 1996, 3 vols.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy

“Tensión en la torre de marfil, la educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano”, en VÁZQUEZ (coord.), 1985, pp. 27-99.

TRASLOSHEROS, Jorge

La reforma de la iglesia del antiguo Michoacán la gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640-1666, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995.

TORRES, OM. Fray Miguel de

Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Doctor D. Manuel Fernández de Santa Cruz [México, ca. 1716], México, Sociedad de Bibliófilos A.C., 1999 (Edición facsimilar).

VÁZQUEZ, Josefina Z. (coord.)

Ensayos sobre historia de la educación en México, México, El Colegio de México, 1985.

VON WOBESER, Gisela

El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII, México, UNAM, 1994.

YUN CASALILLA, Bartolomé (ed.)

Las Redes del Imperio. Élités sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, Madrid, Marcial Pons, 2008.

ZAHINO PEÑAFORT, Luisa

Iglesia y sociedad en México 1765-1800, tradición, reforma y reacciones, México, UNAM, 1996.

REPRESENTACIONES DEL PODER EN LOS PUEBLOS
DE INDIOS DEL CENTRO DE MÉXICO EN LA ÉPOCA
COLONIAL. NOTAS PARA UNA REVISIÓN CONCEPTUAL
(PRIMERA PARTE)

BERNARDO GARCÍA MARTÍNEZ
El Colegio de México

PUEBLOS DE INDIOS: SU CARACTERIZACIÓN

Empezaré por poner en claro el tema de este ensayo. Por *pueblo de indios*, en el contexto novohispano, debe entenderse no otra cosa que una corporación de individuos basada en una asociación de naturaleza política y territorial de origen prehispánico, o bien de origen colonial pero ajustada al modelo de la anterior. Al principio del periodo colonial existían alrededor de 1 500 corporaciones de este tipo en el área mesoamericana, diversas en tamaño y complejidad y con relaciones disímiles entre ellas (pues las había en agrupaciones diversas, algunas estaban comprendidas dentro de otras, o bien se hallaban en situación de dependencia). A pesar de sus diferencias, algunos rasgos esenciales eran comunes a todas.

Lo que haré a continuación será intentar una explicación muy apretada de la evolución y las características políticas de esas corporaciones. Tal intento no es sino un ejercicio encaminado a depurar el empleo de algunos de los muchos conceptos involucrados en la definición de los pueblos de indios y en la de sus etapas, funciones y componentes, empleo que encuentro irreflexivo en casi todos los especialistas. Advierto que esta preocupación está ligada tanto con mis estudios sobre el desarrollo de los pueblos de indios en la época colonial, como con mi elaboración de un diccionario pormenorizado de conceptos novohispanos, trabajo que ha demandado mucha reflexión y que está por fortuna bastante avanzado.

SU NATURALEZA COMO CUERPOS POLÍTICOS

La naturaleza política de los pueblos de indios —a los que podremos denominar simplemente *pueblos* si queda perfectamente claro que el concepto se usa en esta acepción y no en ninguna otra— se demuestra en la presencia de diversas complejidades presentes en ellos. Éstas variaron con el paso del tiempo, habiendo sido más notables en el periodo colonial temprano. Por tal razón, nos situaremos en ese momento para proceder con esta explicación (y sólo después consideraremos las etapas posteriores). Por un lado, los pueblos comprendían a grupos humanos fuertemente cohesionados por vínculos de asociación personal. Comprendían dentro de sí organizaciones de parentesco, de ocupación, vecinales, tribales y de otro tipo; por otro, poseían jerarquía o diferenciación social, bases legales, referentes ideológicos, tradición histórica, organización institucional y, lo que por el momento interesa más, estructura de poder. También tenían expresión territorial, aunque en su origen no necesariamente fija ni con delimitaciones precisas; por ello los vínculos de asociación territorial que amarraban a sus integrantes eran más tenues que los de asociación personal. Como resumen de todo lo anterior, pueden hallarse en los pueblos varios de los atributos de las corporaciones que identificamos con el término genérico de *estados*, si bien en su mayoría eran pequeños en su dimensión demográfica y espacial y, en el contexto colonial, estaban muy limitados en su autonomía y casi totalmente privados de la posibilidad de relacionarse políticamente entre sí.

SU ESTRUCTURA DE PODER

Los lazos de asociación personal que cohesionaban a la mayoría de los pueblos provenían esencialmente de una experiencia compartida, razón por la cual se reflejaban en tradiciones históricas y referencias ideológicas. Usualmente las más antiguas de ellas se remontaban a alguna migración o conquista en tiempos prehispánicos y al asentamiento en algún lugar, o bien a la conducción del grupo por alguna figura heroica real o mítica y a su liderazgo en momentos difíciles. De esos movimientos y estas figuras derivaban diversas bases legales y elementos de la organización institucional del pueblo, pero sobre todo el fundamento de la autoridad y los principios de su legitimidad. Por regla general la auto-

ridad legítima estaba asociada con el linaje o los descendientes de esas figuras heroicas (aunque no necesariamente limitada a ellos, pues esto dependía de la complejidad de cada caso en particular). Estos principios básicos de legitimidad parecen haber sido compartidos por todos los pueblos, lo que posibilitaba el reconocimiento mutuo de la autoridad de cada uno –asunto que no prejuzga sobre la presencia o ausencia de desacuerdos y conflictos. El ejercicio del poder descansaba en esa legitimidad reconocida y estaba respaldado en su práctica por los elementos funcionales de la organización institucional (es decir, el cuerpo de gobierno de cada pueblo en particular). Esta circunstancia debe contarse como uno más de esos atributos de los pueblos que he señalado como afines a los de las corporaciones que identificamos con el término genérico de *estados*.

SUS ANTECEDENTES PREHISPÁNICOS

De lo anterior se sigue que en el periodo colonial temprano, que es el momento desde el que estoy construyendo esta perspectiva, los fundamentos vigentes de asociación personal en casi todos los pueblos se remontaban al mundo prehispánico. En éste se ubicaban las bases ideológicas y legales de la autoridad y del ejercicio del poder por los miembros de los linajes privilegiados. En los testimonios coloniales encontramos evidencia abundante y contundente de la presencia de todos esos elementos. Con ello es posible trazar hacia atrás, de manera más o menos explícita, la historia individual de la mayoría de los pueblos coloniales. Encontramos asimismo en las lenguas nativas mesoamericanas conceptos precisos para identificar a los linajes, las autoridades y las colectividades mismas. Los más difundidos fueron los conceptos nahuas, entre los que cabe destacar los recogidos por la voz *tlahtoani*, que designaba al personaje cabeza de un linaje gobernante, y por tanto autoridad legítima, y por la voz *altepetl*, que resumía un concepto equivalente en lo esencial al de *estado*. Éstos fueron los conceptos que los conquistadores españoles tradujeron, de manera más o menos inmediata, como *señor natural* o *cacique* y como *pueblo*. Tales traducciones, aunque imprecisas y problemáticas, fueron aceptadas ampliamente y aún son usadas entre nosotros, aunque en la actualidad hay una tendencia a rescatar los términos originales. Pero en miras de un entendimiento

más universal sería deseable y conveniente ejercitar otras traducciones, que no por ser desusadas o novedosas dejan de ser igualmente válidas. *Tlahtoani* puede ser traducido acertadamente como *rey* o *príncipe*, y *altepetl* como *reino* o *principado*, o incluso cabría ensayar un neologismo como *tlahtoanato*.

LA CONTINUIDAD DE SU IDENTIDAD

Si en lugar de presentar esta explicación partiendo de los primeros años coloniales hacia el pasado prehispánico lo hiciera desde la perspectiva opuesta, es decir, de atrás hacia el presente, llegaría a establecer las mismas conexiones. De un modo u otro aparecerán elementos numerosos de enlace e identidad entre los principados prehispánicos y los pueblos coloniales de la época temprana. Lo más llamativo es la continuidad de los mismos como colectividades o corporaciones reconocidas en su identidad y su legitimidad. A esa continuidad se sumó la de los linajes gobernantes, que muchas veces fue fluida y directa, aunque no siempre ocurrió así. Desafortunadamente, el conocimiento de los pormenores depende de información local que pocas veces se ha conservado, pero la evidencia disponible permite corroborar que hubo numerosos ajustes. Algunos se debieron simplemente a cambios en los criterios de sucesión, aunque otros derivaron de la supresión violenta de algunos linajes en medio de las guerras de conquista y su sustitución por linajes alternos, competidores o aspirantes con diversos atributos de legitimidad. Sin embargo, aun donde algún linaje fue eliminado, siempre hubo otro que ocupara su lugar. Así, con más o menos contundencia, se mantuvo presente el hecho de que en cada principado o pueblo debía mantenerse una representación legítima, o al menos legitimable, y reconocible, de la autoridad y el poder. El establecimiento de encomiendas y doctrinas como punto de enlace entre la administración española y la organización política básica mesoamericana se dio en este contexto.

LAS CONSTRUCCIONES ENGLOBADORAS

El escenario prehispánico fue ciertamente mucho más complejo que lo señalado hasta aquí, pues hubo construcciones políticas de mayor com-

plejidad y extensión, aunque no necesariamente de mayor cohesión. Entre ellas sobresalen las muchas confederaciones o alianzas de principados que por diversas razones veían en esas uniones alguna ventaja para sus afinidades o conveniencias. Así ocurrió, por ejemplo, en Yucatán y Tlaxcala, en las parejas de principados mixtecos, y en los conjuntos de cuatro principados, a veces muy cerrados y a veces muy sueltos, frecuentes en las zonas de ideología nahua. La Triple Alianza también puede entrar en este escenario, pues en su parte medular fue una más de esas uniones, pero su principal característica fue la de haber extendido sobre los principados de una extensa porción de Mesoamérica, gradualmente y por la vía militar, un dominio que en algunas partes fue directo y en otras, las más, meramente tributario, aunque no lo suficientemente consistente como para armar un sistema propiamente imperial o colonial. Además, la legitimidad que le asistía, supuesto que tuviera alguna, fue ampliamente cuestionada, de modo que la Triple Alianza no pudo integrarse plenamente en las estructuras de poder locales, o sólo en algunas. La absorción efectiva de varios principados en una construcción política mayor sólo parece haber ocurrido, de manera un tanto atípica (y poco conocida), en el reino de Michoacán. Así, salvo por esta posible excepción, las construcciones políticas que cabría caracterizar como superiores, o de segundo nivel —englobadoras y dominadoras, pero no absorbentes—, no borrarón a los principados individuales, sino que se erigieron sobre ellos dejándolos subsistir y funcionar con diversos grados de autonomía; mucho menos suplantaron sus principios de legitimidad política. La creación del Reino de la Nueva España como sucesor de un supuesto imperio mexicano, con capital en la ciudad de México, fue la continuación política de los principios que guiaban a estas construcciones políticas de nivel superior, pero su base estuvo cimentada sobre los principados individuales, a los que se dejó subsistir y funcionar —redefinidos como pueblos de indios— con el espacio de autonomía y con la legitimidad y el reconocimiento político que les era consustancial.

LAS INSTITUCIONES DE LA CONQUISTA

Las piezas que formaron el cimiento de la dominación colonial en lo tocante a su relación con los poderes locales, es decir, con los pueblos,

fueron las encomiendas y las doctrinas. Unas y otras implicaron la inserción de representantes de la autoridad española en cada uno de los pueblos, acción que dejaba implícita la subsistencia de éstos y la de sus señores naturales, príncipes o caciques para que detentaran el poder local con legitimidad y ejercieran el gobierno con eficacia. Ciertas variantes en los aspectos formales e institucionales de esta relación no alteraban su esencia: así, por ejemplo, algunos pueblos carecieron de encomendero, pero eran “encomiendas del rey” en las que igualmente se insertaba una autoridad española cuyo papel, aunque de diferente significado en el contexto de las esferas españolas de poder, era igual al del encomendero en la relación de dominio. Las doctrinas pudieran tomarse por pertenecientes a otro orden de cosas, pues tuvieron lugar aparte en el terreno institucional. Pero esto no las colocó en una relación de dominio diferente, ni su naturaleza eclesiástica las eximió de participar de las mismas consideraciones políticas y económicas que rigieron a las encomiendas. Ciertas apreciaciones de índole ideológica pueden llevar a una imagen de encomiendas y doctrinas como dos realidades contrapuestas, pero esto es tan engañoso como la falaz idea de que hubo una “conquista espiritual” diferente de la “otra conquista”. Lo cierto es que las doctrinas fueron diseñadas de modo de acomodarse a la funcionalidad de cada pueblo en particular, es decir, de cada cuerpo político, y que su expresión concreta fue el establecimiento de un lazo corporativo adicional en cada pueblo. Este lazo fue la iglesia local, consolidada en gran parte sobre la fundación y el gradual fortalecimiento del culto de un santo patrono. Con la figura de éste se habría de construir un elemento adicional, y eventualmente alternativo, de los lazos de identidad con que se amarraba la cohesión de cada pueblo. Pero esta historia corresponde a un periodo posterior, del que me ocuparé después.

CONTINUIDAD Y DOMINIO INDIRECTO

Sin salir todavía de los dos primeros tercios del siglo XVI, el escenario descrito refleja una imagen de la conquista como proceso cuyos elementos explicativos deben buscarse no tanto en los cambios que produjo, cuanto en las continuidades a que dio lugar. Ya he presentado en otras partes argumentos para sostener esta interpretación y no los voy a repetir aquí. Me basta con dejar dicho que hay evidencia suficiente de ello

en la subsistencia de los principados como pueblos y en la continuidad de sus linajes y los criterios que legitimaban su poder. En lo que sí voy a abundar es en la caracterización del tipo de dominación que se desprendió del proceso de la conquista, y para ello me voy a servir del concepto de dominio indirecto, o *indirect rule*, que se ha usado adecuadamente para describir un sistema de dominio ejercido por un poder colonial por medio de las autoridades y los sistemas de poder nativos. Como se sabe, el concepto de *indirect rule* fue acuñado por los administradores ingleses para referirse al sistema de residencias establecido en India y posteriormente en otros lugares con el fin de asegurar el control político y económico de los estados o principados que habían sido sometidos, por diversos medios, al poder británico. Se han hecho numerosos estudios de las peculiaridades y modalidades de este sistema de control político, especialmente por historiadores del imperio británico, aunque se le ha presentado como una creación inglesa sin advertir (por miopía o ignorancia) que la conquista española había desembocado en un sistema similar dos siglos antes. Tampoco voy a detenerme ahora en los pormenores de esta discusión, de modo que me limitaré a hacer notar que todos los rasgos esenciales del *indirect rule* británico se hallaban presentes en la Nueva España del siglo xvi, aunque con variantes en la expresión institucional, en las dimensiones de las unidades políticas involucradas, y, naturalmente, en diversas facetas culturales.

LA REPRESENTACIÓN INDIRECTA DEL PODER

El sistema de dominio indirecto daba lugar a lo que podríamos definir como dos niveles de ejercicio de la autoridad. Esto no era simple reflejo de una dependencia jerárquica, como podría ocurrir, por ejemplo, entre un poder nacional y otro provincial, sino expresión de la convivencia de dos principios de legitimidad ajenos entre sí pero acomodados en virtud de diversas circunstancias y conveniencias. En uno de esos niveles, el inferior, local o tradicional, la autoridad legítima y reconocida de cada pueblo —el príncipe o cacique— seguía conduciendo la mayoría de los ramos de la administración y el gobierno conforme a normas usuales o tradicionales. Aunque muchas reglas podían cambiar conforme a nuevos principios económicos, ideológicos o de otro tipo, lo esencial de los mecanismos de poder seguía operando como siempre, de modo direc-

to. Ciertamente que la presencia de representantes del nivel superior –encomenderos o frailes– imponía limitaciones a los caciques y les obligaba a ceder la última palabra en algunas decisiones –especialmente aquellas que los eclesiásticos reclamaban como privilegio exclusivo suyo–, pero a pesar de ello, y en el fondo, esa presencia desembocaba mucho más en un refuerzo de la autoridad local que en una competencia frente a ella. El otro nivel, el superior o colonial, tenía una manifestación diferente. La autoridad de sus representantes en los ámbitos locales era la de su oficio, no una inherente a su persona o su linaje, y la legitimidad que les asistía provenía de fuentes lejanas y ajenas. No podían formar parte de las tradiciones a que se remitían los lazos de asociación personal en que se fundaba la cohesión de los pueblos. El poder que representaban podía figurar como una especie de recurso último o como un principio de justicia, y en ocasiones como una intromisión a la que no quedaba más remedio que tolerar, pero difícilmente pudo haberse percibido en los mismos términos que al poder local tradicional o como perteneciente al mismo orden de cosas. Y aunque los frailes, o al menos algunos de ellos, sí construyeron elementos para forjarse autoridad y legitimidad, esto fue sobre principios diversos a los tradicionales. Volveré luego sobre este punto.

EL ESCENARIO DEL DOMINIO INDIRECTO

Aunque la dominación colonial fue esencialmente desigual y descansaba en última instancia en el uso de la fuerza o en la amenaza de usarla, el sistema de dominio indirecto introdujo un elemento de equidad. No menos significativo fue el hecho de que existieran los dos niveles de autoridad a que acabo de referirme. Todo esto se explicaba por la importancia que tuvieron los ingredientes de interrelación y de interés mutuo, esenciales en el contexto de la conquista, en la cual, tal como se concibió, una imposición directa y brutal del poder colonial hubiera sido problemática si no es que imposible. La debilidad numérica de los conquistadores y la ausencia de una burocracia colonial bastan para explicar las dificultades que hubiera presentado otro modelo de dominación, sin hablar de los resultados desastrosos que se obtuvieron de experimentos alternos como el de Nuño de Guzmán o de la brutalidad de las encomiendas más depredadoras. Pero con el paso del tiem-

po el escenario del domino indirecto fue cambiando, y como éste y las condiciones y representaciones del poder se alimentaban mutuamente, todos los actores de esta historia vivieron transformaciones profundas. Por ejemplo, el proyecto de dominación surgido de la conquista fue desbancado por la corona conforme ésta instaló funcionarios reales en lugar de encomenderos y clérigos seculares en lugar de frailes. Esos hechos en sí no implicaron una modificación del sistema de dominio indirecto, pero sí anunciaban situaciones que acabarían por alterar el escenario que necesitaba para funcionar: tales eran la formación de una burocracia y el surgimiento de instancias intermedias de gobierno, como los obispados, con los que se instauró un escalón intermedio, que no era local pero tampoco colonial, en las relaciones de poder.

NUEVOS PRINCIPIOS DE IDENTIDAD

Referí anteriormente que con las figuras de los santos patronos en los pueblos se habría de construir un elemento adicional, y eventualmente alternativo, de los lazos de identidad con que se amarraba la cohesión de cada pueblo, y anticipé también que los frailes, o al menos algunos de ellos, construyeron elementos para forjar autoridad y legitimidad propias sobre principios diversos a los tradicionales. Esto fue algo que ocurrió de manera gradual, y nos introduce, poco a poco, a un momento posterior. Entraremos en él acompañados de un proceso que se desarrolló paralelamente, el de las congregaciones, del cual resultó una modificación sustancial del ordenamiento espacial de cada pueblo. De tan complejo tema me limitaré a señalar la consolidación de varios núcleos de población en cada pueblo y la creciente significación y peso relativo de los denominados *sujetos* frente al núcleo central denominado *cabecera*. Asimismo, destacaré que el proceso implicó, en el tejido de la cohesión social de cada pueblo, el refuerzo de los lazos de asociación territorial por sobre los de asociación personal. Ya he explicado en otro lugar detalles de la sucesión de acontecimientos que acompañó a este proceso. Los frailes y sus sucesores seculares, que por lo regular intervinieron activamente en las congregaciones, promovieron la erección de iglesias particulares en los sujetos, y en ellas el culto de patronos diferentes a los de las cabeceras, con lo cual dieron a aquellos un elemento muy visible e inmediato de identidad particular. La

evolución económica y demográfica en ciertos pueblos obró en pro de la consolidación de algunos sujetos como centros francamente competidores y aun rivales de sus respectivas cabeceras. Y aunque esta rivalidad se desarrolló en varios frentes —el de la economía, el del poder local, el de la posesión de la tierra, etc.— en el que más se combatió fue en el de la iglesia y sus santos, con sus elementos respectivos de prestigio e identidad ya no sólo local, sino local dentro de lo local. Situaciones como éstas desembocaron en la fragmentación de los pueblos, y luego en la fragmentación de los fragmentos, y en el siglo XVIII no fueron raros los casos de una ulterior fragmentación de los fragmentos de los fragmentos. Esta historia se combinó con otra paralela, que fue la de la decadencia de los príncipes o caciques, desplazados del poder en la mayoría de los pueblos por diversos contendientes, fuese de linajes alternos —*principales*, pero no príncipes— o de gente del común. La organización corporativa de los pueblos, tan sofisticada en un principio, se fue simplificando, sobre todo en lo que tocaba a la capacidad para manejar la complejidad política de aquéllos. Por ejemplo, en el periodo prehispánico y en el colonial temprano algunos pueblos tenían componentes étnicos diversos, los cuales participaban de la identidad corporativa y de los mecanismos del poder mediante la repartición de cargos o sistemas de rotación en los mismos. Pero ya para el siglo XVII la sofisticación política que implicaba este tipo de arreglo fue abandonada con frecuencia cada vez mayor en favor de una solución más simple, pero de más cortas miras: la secesión, que dio lugar a corporaciones separadas —es decir, pueblos aparte— para cada componente étnico.

IDENTIDADES TRANSPORTADAS

En la medida en que los principios de legitimidad del poder estaban ligados a los linajes y a sus tradiciones, esos principios se vieron sacudidos. Esto no implica que los nuevos detentadores del poder no tuvieran fundamentos para reclamar su propia legitimidad; implica sólo que las bases ya no estaban, y a veces ni podían estar, en el pasado prehispánico o las tradiciones fundacionales de los pueblos, sino en situaciones más presentes, como los desarrollos que estaban creando nuevas bases de identidad: los asentamientos congregados —especialmente los sujetos—, los espacios delimitados y las tierras comprendidas en ellos, la

iglesia y sus cultos, y las identidades asociadas a todas estas nuevas realidades. Principios de asociación territorial estaban reemplazando a los de asociación personal. En un cierto momento, diferente en cada pueblo, no sólo dejó de haber caciques sino que tampoco hubo una figura equiparable que les sucediera, ni memoria de lo que aquellos pudieron haber representado. La legitimación de la autoridad empezaba a residir ya no en las antiguas tradiciones, sino en circunstancias muy específicas de las localidades particulares, y no sólo muy específicas sino inmediatas, presentes, circunstanciales: una concentración numerosa de gente, una iglesia grande, un reclamo de tierras, una particularidad étnica, una conveniencia del momento. El poder, fragmentado una y otra vez, se iba reduciendo en dimensiones y sofisticación. Los pueblos, que en el periodo colonial temprano habían sido la continuación de los antiguos principados prehispánicos, se iban convirtiendo, por su propia dinámica, en meras colectividades campesinas, muchas de ellas insignificantes, con miras que no iban, ni podían ir, mucho más allá de los linderos cada vez más reducidos de sus tierras. Pero ellos habían escogido ese camino, al dejarse convencer de abandonar su identidad histórica para acogerse a la protección de quienes, sin decir una palabra, habían ascendido a la cúspide del poder. No me refiero a los llamados principales, ni a otros individuos que ocupaban posiciones en el gobierno o la administración local, ni a los frailes y clérigos seculares que habían iniciado –inconscientemente, cabe pensar– este proceso, sino a los patronos de sus pequeñas iglesias, santos, celosos, egoístas, exigentes, poderosos, y, a final de cuentas, insignificantes.

FIGURAS DEL PODER.
PRESENTACIÓN Y REPRESENTACIÓN EN LA AMÉRICA
HISPANA: DE LA IDENTIFICACIÓN ÉTNICA
COMO SÍMBOLO DEL PODER
(SIGLOS XVII-XVIII)

JEAN-PAUL ZÚÑIGA

École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris

Cuando en 1577 la congregación provincial de la joven provincia jesuita de México solicita a Roma la autorización de participar en fiestas de grados universitarios –la universidad de México había sido fundada unos veinte años antes, en 1553– y en procesiones públicas (el Corpus en concreto) la respuesta de Roma cae de manera categórica, precisando que la Compañía no debía participar en ningún tipo de procesión. Esta posición le es recordada en 1591 al visitador del Perú, Gonzalo de Ávila, en un pliego titulado *Instrucción particular para el padre Gonzalo de Ávila*.¹ El general expresaba de esta manera que ese era el precio que se debía pagar para exhibir y conservar el aura y el estatuto tan particular del jesuita como un clérigo singular. El mantenerse fuera de estas manifestaciones multitudinarias constituía así un medio de expresar, de manera concreta, la situación peculiar del sacerdote jesuita, ser aparte por definición. Éste no sólo escapaba a la autoridad de la jerarquía eclesiástica local –no dependía del obispo, sino directamente del papa vía la jerarquía propia al orden; gozaba además de exenciones y privilegios² que contribuían a darle un gran prestigio ante el resto de la población, esto es, una mayor *eficacia* en su labor pastoral.

Este ejemplo es interesante, pues parece resumir de manera extremadamente clara características del conjunto del cuerpo social en la Edad Moderna.

¹ *Monumenta Mexicana*, I, CM 1577, p. 237 y *Monumenta Peruana*, IV, p. 762.

² Como por ejemplo, la capacidad de absolver pecados normalmente reservados al obispo.

DIFERENCIACIÓN Y DISTINCIÓN

La búsqueda de la diferenciación social —ya sea por un comportamiento como las prácticas matrimoniales,³ o de manera más general por la elaboración de una serie de signos identitarios, gustos, prácticas retóricas, inscripción visual en el contexto de fiestas y acontecimientos públicos—⁴ delimita, particularmente en la edad barroca, todos los factores que constituyen el arsenal de estrategias de distinción con que un grupo afirma su carácter específico, su aptitud natural y por lo tanto su legitimidad para acaparar todo un conjunto de prerrogativas. Es lo que, para parafrasear a Bourdieu y al título de un coloquio realizado en Alemania hace cerca de diez años, se puede definir como el “capital simbólico del modo de vida”.⁵

Como en el caso de los jesuitas, estas prácticas confieren a sus protagonistas un prestigio que los clasifica inmediatamente por encima de la masa del común; que los define como partícipes —de una manera u otra— de las esferas del poder. Invirtiendo la realidad, estas estrategias son eficaces sólo en la medida en que cumplen con el cometido de afirmar frente a la totalidad del cuerpo social que se es *intrínsecamente diferente*; que ciertos personajes tienen acceso a la jerarquía social, pudiendo así codearse con los grandes del imperio (altos magistrados, virreyes y hasta la corte en Madrid) y no lo contrario. Es decir, que es sólo porque pueden tener cierto tipo de proximidad al poder (desde la simple cercanía física hasta la sociabilidad abierta), que pueden obtener todo tipo de bienes, materiales y simbólicos. Así, ciertos individuos pueden aparecer ante sus contemporáneos como seres superiores, legítimamente detentadores de los privilegios que ostentan. En el caso de las sociedades de la América hispánica esta característica cobra matices específicos.

Nacidas de una violenta guerra de conquista, las relaciones sociales en la América española redefinen, reinventan y reactualizan⁶ de diversas maneras a través del tiempo esta bipolaridad primigenia. Sociedades de conquista, aun cuando su referente esté oscurecido o enturbiado por las características sociales particulares y propias de cada sociedad ameri-

³ GARCÍA GONZÁLEZ, *Las estrategias de la diferencia*.

⁴ Véase WINTROUB, “L’ordre du rituel et l’ordre des choses”.

⁵ MOERTH y FROELICH, *Das Symbolische*.

⁶ NIREMBERG, *Communities*.

cana –ajustes, negociaciones, adaptaciones– su organización reformula, de manera mas o menos explicita y ciertamente constante, el momento fundador de la conquista.⁷

Este es el marco que conviene tener en mente al analizar buena parte de las estrategias de distinción de las élites americanas, estrategias que adoptan la forma de lo que podríamos llamar indicadores de “hispanidad”, término que, debido a su connotación ambigua, requiere de algunas explicaciones.

Con él nos referimos al conjunto de marcadores de pertenencia social que en las regiones diferentes de la América hispánica, permitían que un individuo se afirmara y fuese considerado localmente (y gracias a un léxico simbólico que muchas veces no era inteligible, es decir eficaz, sino localmente), como miembro del grupo hispánico. Entre estos diversos marcadores, el elemento étnico –a saber, la adscripción lingüística y cultural de un individuo– era fundamental. El modo de vestirse, de hablar o de comportarse en público tiene, pues, en el ámbito pluriétnico de las sociedades coloniales, un contenido político explícito. Desde este punto de vista, la inscripción o no en el grupo “hispánico” era un asunto que se resolvía socialmente antes que todo – es decir, que era negociado caso por caso en función de una correlación de fuerzas específica–, sin por esto negar que el fenotipo de los individuos pudiese tener un papel importante, en particular para los africanos y sus descendientes libres. Pero se trata ciertamente de un papel cada vez más relativo conforme aumentaba la variedad de los fenotipos coloniales. En ese sentido, la compra por personas de ascendencia africana de exenciones para poder gozar de prerrogativas reservadas en principio a los españoles en el siglo XVIII, no era más que la punta visible del iceberg: el proceso venía produciéndose silenciosamente desde hacía mucho tiempo, sin tener la sanción legal de una cédula de gracias al sacar.⁸ Esta relativa “fluidez” presentaba al mismo tiempo la ventaja de mantener aparentemente intactas las barreras sociales.

El papel determinante de los parámetros socio culturales en la afirmación de la propia pertenencia es evidente en los ya bien conocidos y tempranos ejemplos de integración colonial, en particular mediante las biografías de algunos “mestizos” célebres, como don Martín Cor-

⁷ FOUCAULT, *“Il faut défendre la société”*, pp. 89 y 240.

⁸ Véase ZÚÑIGA, “Morena me llaman”, pp. 105-122.

tés en la Nueva España, caballero de la orden de Santiago en 1529,⁹ o como Doña Ana María Coya de Loyola, en el virreinato del Perú, hija de don Martín García de Oñaz y Loyola y de la *Ñusta* doña Beatriz Clara Coya,¹⁰ quien fuera hecha marquesa de Santiago de Oropesa por Felipe III en 1614.

Pero lo que necesita ser subrayado aquí es que estos ejemplos ilustres, lejos de constituir excepciones aristocráticas, esconden muchas historias semejantes pero que tienen lugar en medios mucho más modestos. ¿Cómo calificar en efecto los casos numerosos de niños presentados al bautismo en los cuales el párroco, a pesar de consignar únicamente la mención de un nombre de pila para la madre – sinónimo de pertenencia a las *castas* en el medio colonial– no atina a calificarlos como “mestizos” sino que suele consignarlos como “españoles”?¹¹ ¿No apunta esta manera de otorgar el etnónimo “español”, explícitamente o por defecto (la ausencia de la etiqueta étnica en los libros de “españoles” a esto equivale en efecto) hacia una definición amplia, “integradora” –sin olvidar la violencia que este término puede eventualmente encubrir– de la categoría “español”?

La fuerza de esta valoración del legado cristiano hispánico por encima de los demás aparece de manera patente incluso en los casos en que no existe una voluntad de esconder o de pasar bajo silencio una ascendencia no europea, o incluso cuando se reivindican abiertamente los lazos con el pasado indígena. La obra de autores como el *Inca* Garcilaso (1536-1616) en el Perú, o de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650) en la Nueva España, celebrados como cronistas “mestizos”, son así el ejemplo de la tentativa de unir las dos tradiciones de las que eran herederos bajo la égida cultural hispánica, inscribiendo la historia de los Incas para el primero, la de los texcocanos para el segundo, en un tiempo lineal cristiano (y por consiguiente extraño a la concepción prehispánica del tiempo). Los Incas, reyes civilizadores y Nezahualcóyotl, rey filósofo de Texcoco, aparecen así como los anunciadores del cristia-

⁹ LOHMANN VILLENA, *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, t. I, p. 111.

¹⁰ Doña Ana María se casó con don José Henríquez de Borja en 1610 en Valladolid. Su esposo era sobrino nieto del santo y sobrino del virrey del Perú.

¹¹ Este es al caso tanto en la Guadalajara del siglo XVII estudiada por Thomas Calvo, como en la Lima o en Santiago de Chile de la misma época. Véanse CALVO, *La Nueva Galicia*; ZÚÑIGA, *Espagnols d’Outre-mer*. Véase también, David Carvajal, *La población de Bolaños, 1740-1848. Dinámica demográfica, familia y mestizaje*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, 355 p.

nismo por venir y encarnan al mismo tiempo un lazo, establecen una continuidad, entre el antes y el después de la conquista. A fines del siglo xvii (1682) fray Juan de Meléndez, dominico criollo, adopta exactamente la misma actitud –tal como lo hacían los humanistas con respecto al legado de la Antigüedad clásica– cuando defiende, en sus *Tesoros verdaderos de las Yndias* el buen gobierno y policía de los Incas antes de la llegada de los Españoles... y afirma al mismo tiempo su orgullo de ser un miembro de la nación española.

Los Yndios fueron gentiles, e Ydolatras, adoraron torpes Ydolos, y ridículas figuras ; lo mismo hacían los Griegos, y los Romanos siendo tan grandes Filósofos, y tan insignes Maestros en todas ciencias y letras, que de una, y otra nación salieron la policía, las leyes, y las Artes liberales (...) a todas las naciones del Mundo. (...) Auia en las Yndias muchos Yndios criados en los montes como fieras, pero también auía muchos que viuían en Ciudades reducidos à república, o sugetos a un Monarca, que se gouernauan con leyes, con castigo de los malos y con premio de los buenos ; que tenían Religión aunque falsa ; que vsauan de ceremonias, aunque diabólicas ; en que auía diferencia de Príncipes nobles, plebeyos, se respetauan los Reyes, se temía la justicia, se ambicionua la honra, se despreciaua al vicioso, se estimaua la virtud, que las auía morales en muchos ; no tenían luz de Fe, pues que mucho que fuessen ydólatras, obseruaron muchos puntos de la Ley natural, prohibiendo los hurtos, los adulterios, los homicidios, y otros pecados, no alcanzaron la malicia de otros vicios, y assí no los prohibían; que más auian de hacer hombres sin letras, sin ciencias, sin comercio, sin Fè?¹²

Esta posición de Meléndez parece coincidir totalmente con el mensaje de un cuadro anónimo de la escuela del Cuzco del siglo xviii, conservado por la Congregación de las religiosas concepcionistas franciscanas de Copacabana de Lima, que representa las “Efigies de los Incas reyes del Perú” seguidas, sin interrupción, por las de los reyes de España que aparecen así como sus sucesores legítimos.¹³

¹² MELÉNDEZ, *Tesoros Verdaderos*, pp. 355-356.

¹³ ULLOA reproduce esta misma imagen bajo la forma de un grabado de los “Reyes del Perú desde Manco Capac hasta Fernando VI” que adorna su obra *Relacion historica del viage a la America Meridional*.

SER, PARECER, PERTENECER

En el ejemplo de fray Juan de Meléndez, como en el cuadro anónimo aludido, se pone de manifiesto un verdadero programa de pertenencia socio-cultural católico-hispánica que integra la historia prehispánica, programa que no estuvo reservado a las élites. Es claro que la voluntad de estas representaciones era la de minimizar el traumatismo de la guerra de conquista: en el cuadro del convento de las concepcionistas franciscanas, ésta solo aparece bajo la forma figurada de una cruz entre la figura de Atahualpa, último Inca, y la de Carlos I, primer rey español del Perú. Gracias a este artificio metafórico se puede establecer simbólicamente la base sobre la cual ligar intrínsecamente a las élites indias (cuya legitimidad dimanaba del pasado incaico) con las nuevas élites nacidas de la conquista. El origen noble y no la “nación”, aparecen aquí, como en el caso de las noblezas europeas, como la referencia común debidamente sancionada por una lengua, la castellana, y una religión compartidas.¹⁴

Pero esta búsqueda de un referente común no se limita a las élites locales. La pertenencia a la orbita de la cultura hispánica, medida por el manejo del idioma en particular, así como de una correcta instrucción cristiana, son elementos particularmentepreciados como criterios de autodefinición muy lejos de los círculos con pretensiones aristocráticas. Diego de Umanzoro, obispo de Santiago de Chile en 1673, citaba así la dificultad de dirigirse a los “naturales” de su obispado en su lengua, ya que muchos se ofendían por este trato. Alonso de Ovalle, por su parte, citaba en 1646 una actitud semejante entre los esclavos negros de la misma ciudad, quienes se ofendían si se ponía en duda la validez de su bautismo, argumentando que esto equivalía a rebajarlos a la categoría de bozales.¹⁵

Sin pretender que esta fuese la única vía posible de auto representarse en este medio pluriétnico —sabemos que otros procesos identitarios podían desarrollarse al mismo tiempo y en ocasiones involucrar a

¹⁴ Hay que recordar la importancia de la referencia a la religión común en el caso de otros grupos no hispánicos asociados o abiertamente integrados a la “nación”, como los irlandeses. Véase PÉREZ TOSTADO, “Looking for “Powerful Friends””.

¹⁵ ASV, SCC, vol. 411, visita *ad limina* de Diego de Umanzoro; OVALLE, *Historica relacion*, p. 348. Sobre este tema, véase ZÚÑIGA, *Espagnols d’Outre-mer*, pp. 239-241.

los mismos individuos¹⁶ la “hispanización” podía aparecer a muchos como el único camino viable para concebir un futuro posible. Es en este sentido que se manifiesta la potencia del idioma castellano y de la religión católica como elementos de cohesión, como actitud “asimilacionista” dentro de una realidad social particularmente segmentada. En esta relación especular entre ser, parecer y pertenecer, el hecho de que tanto las autoridades coloniales como parte de la población de raíz india o africana hubieran interiorizado la idea de que el buen manejo de la lengua castellana y la religión constituían un parámetro del grado de civilización, demuestra tanto el rigor de la imposición de un modelo, como, paradójicamente, su fuerza asimiladora y por consiguiente su relativa apertura, única garantía de su permanencia en el tiempo.¹⁷

Los ejemplos del obispo Umanzoro o del esclavo cristiano constituyen así, a su manera, la “versión plebeya” de una escala de valores en que la “hispanidad” –reconstruida, reformulada o imaginada– representaba la culminación de todo un proceso.

Esta escala común fue, sin embargo, declinada de diferente manera según los grupos sociales; y si conocía una versión plebeya, tenía también unos avatares –comportamientos y prácticas– propios de los sectores medios y de élite en los diferentes ámbitos del mundo hispánico americano. Para estos sectores, y más allá de las especificidades locales, la circulación cobraba una importancia fundamental en su manera de presentarse y auto-representarse.

Por un lado, porque la circulación, en particular el viaje a España y a la Corte, constituía un momento crucial en la carrera profesional o en el *cursus honorum* de gran número de funcionarios de nivel medio (funcionarios de Audiencias, asesores letrados y procuradores de cabildos o de órdenes religiosas, militares...) y de comerciantes, para los cuales este viaje era una verdadera inversión que redundaba en bienes materiales (un puesto, una merced, un hábito) pero también simbólicos: el viaje se puede en este sentido equiparar a una peregrinación de la que el sujeto salía engrandecido.¹⁸ La ida y vuelta es así un ejemplo patente

¹⁶ Véase RABASA, “Porque soy Indio”. Sobre la africanidad véase THORNTON, *Africa and Africans*.

¹⁷ Antonio de Ulloa consideraba así como evidencia el carácter abierto de las élites (y de las genealogías) criollas del Perú, en particular en las sierras. Véase ULLOA, *Noticias secretas de América*.

¹⁸ Véase ZÚÑIGA, “Le voyage d’Espagne”.

de la manera en que estas “prácticas culturales de la hispanidad” establecen un estrecho lazo entre la adscripción cultural y el dominio social.

Ahora bien, si consideramos que más allá del lugar de nacimiento —la *patria*— es el polo identitario hispánico (la pertenencia a la “nación española”, por oposición a un polo puramente fenotípico o racializado) el que constituye la referencia fundamental de esta hispanidad criolla, se comprende la ambivalencia que mantienen los indios con respecto del “solar hispano” (solar que debe ser literalmente entendido como “casa” en el sentido nobiliario), el lugar del origen ancestral, la “Madre Patria” del siglo XIX. Generación tras generación, el viaje a España perpetúa este sentimiento, y procura al mismo tiempo un símbolo claro de distinción, un “excedente de hispanidad” con respecto al resto de la sociedad colonial.

En este contexto, se puede considerar que el viaje a España de las capas más pudientes de la sociedad colonial americana constituía la coronación de un programa de “hispanidad”, y es sin duda su importancia como práctica cultural de distinción la que explica su longevidad y sus avatares post-coloniales.

¿NACIÓN Y RAZA?

Cabe señalar, asimismo, que esta circulación, de manera más general, contribuye a mantener presente en la península ibérica y en las diferentes regiones de Indias los productos y los hombres del resto del imperio, (el discurso de fray Juan de Meléndez al que hacíamos alusión está así en buena parte dirigido a los “españoles” de Europa para explicarles la “hispanidad” criolla) hombres criollos que, como lo ha mostrado Margarita Suárez respecto de los mercaderes de Lima en el siglo XVII,¹⁹ podían enorgullecerse de un poderío económico y político que les dio una visibilidad social sin precedente.

La Indias se encuentran por consiguiente en posibilidad de proponer un modelo de “español” (término recogido por los documentos y no de “castellano”) que ya no es exactamente el “castellano”, pero que lo abarca. Un *homo hispanicus* con todo lo que esta expresión puede conllevar de soberbia y de desdén para con los que, indios, negros, castas, no forman parte de la “Nación” en el sentido que tenía entonces esta palabra.

¹⁹ SUÁREZ, *Desafíos transatlánticos*.

Es preciso insistir en que esto que podría aparecer como la mera definición de una jerarquía socio-étnica de la sociedad colonial (fenómeno ampliamente conocido)²⁰ supone justamente una dimensión esencialmente político-cultural. Esta definición contiene, en efecto, dos elementos de definición de lo español: una serie de marcadores culturales (ampliamente entendidos) y un papel, el de mando, ya sea por el ejercicio de facto del poder político, o por la simple supremacía social, el prestigio, reconocido a todos los que podían ser identificados como tales. Se trata de la definición de un español “genérico” que no es sino la contrapartida de la definición coetánea de un “indio genérico” o de un “negro genérico”.

Ahora bien, merece llamar la atención el hecho de que este proceso no era privativo de las Indias de Castilla, sino que tenía también lugar en otras partes del Imperio, y que llevaba en sí el germen de una verdadera etnogénesis compuesta, la de un *homo hispanicus imperialis* a escala de la monarquía entera, y en esa medida reflejo o encarnación del poder imperial.

Los estudios de Thomas Dandélet sobre la Roma del siglo XVI y XVII demuestran, efectivamente, que este mismo proceso de construcción identitaria tiene lugar en Roma, que en sus propias palabras es “conquistada y colonizada” en esos años. En Roma, todos los que podían estar relacionados de una manera o de otra con la gran “nación española”, ya fueran magnates o indigentes, gozaban en cierta medida del prestigio inherente a esta identificación colectiva. Y podemos corroborar que esta definición en construcción, por así decirlo, es muy amplia. Así tenemos que los estatutos de la cofradía de la Nación española de Roma, redactados a finales del siglo XVI (1570), contemplaban ayuda mutua y caridad entre sus miembros; en particular, ayuda para dotar a las jóvenes pobres y honestas “de la nación”, incluyendo bajo esta etiqueta a las castellanas (entre las que se contaban explícitamente las naturales de Castilla y de sus Indias), las valencianas, las aragonesas, las navarras, las catalanas, las portuguesas, las borgoñonas, las tudescas, las flamencas y las sienesas, las napolitanas y las sardas... ¡¡en ese orden!!²¹

²⁰ Véase SEED, “Social Dimensions of Race”, así como la polémica de los años de 1980 en *Comparative Studies in Society and History* entre Chance y Taylor.

²¹ DANDELET, “Spanish Conquest and Colonization”, p. 506.

Este ejemplo muestra de manera evidente cómo este *español* que surge del marco imperial –sin por esto negar la importancia del modelo castellano– va mucho más allá de la simple castellanización de la península, castellanización que estaba lejos de ser total en esa época. Esta verdadera “hispano génesis” afecta a todos, los castellanos incluidos, y parece conocer expresiones o inflexiones específicas más tempranas en las “periferias” –europeas (Roma, Flandes) o americanas– que en la península.

Ahora bien, fuera de esta dinámica intra-imperial, cabe recordar asimismo que es en esta misma época que los diferentes reinos europeos se forjan una imagen estereotipada de los “españoles” –lo que es normal para una potencia en su período de auge– que funciona en cierta manera como el reverso de la medalla de la “hispanidad” antes definida.²² Este tópico tiende a poner a todos los súbditos del Rey de Castilla (por lo menos a los ibéricos) en un pie de igualdad, como una sola y única nación, contrariamente a lo que se practicaba hasta el siglo xvi.²³ Ingleses y franceses definen así al potente enemigo como “negro” o “medio sarraceno”.²⁴ Volvemos a encontrar esta caracterización de la “nación española” negra en el mito irlandés (y anglo sajón) del origen de los *Black Irish*, faceta positiva o neutra del epíteto “dundego”²⁵ o “dego” de la Inglaterra isabelina (aplicado primero a los Españoles antes de extenderse a los mediterráneos en general), declinado posteriormente en “swarthy dego”, (ancestro del *greasy dago* de los anglo-americanos). Estos insultos tienen en común la voluntad de rebajar ontológicamente a la orgullosa y oscura “nación española”.

²² CARO BAROJA, *Le mythe du caractère national*.

²³ Véase CASADO ALONSO, “La nation et le quartier”. Se puede agregar que la voluntad política que se esconde detrás de la creación de la cofradía de la nación española en Roma responde al mismo designio.

²⁴ Un panfleto francés de los años de 1590 afirmaba, por ejemplo, que ‘los Catalanes, los Castellanos y los Portugueses eran judíos, los Gallegos y los granadinos musulmanes...’, *Coppie de l’Anti-espagnol...*, f. 13. Este panfleto anónimo llamaba a Felipe II “mediomoro, semi judío o semi sarraceno” y a los españoles de “race noire d’Afrique” (*Coppie de l’Anti-espagnol...*, f. 43) o “nègres” (*Coppie de l’Anti-espagnol...*, f. 50). A fines del siglo xvii (1680), un diccionario francés definía la palabra *Marrano* como ‘un insulto que le dirigimos a los *Españoles*, que significa musulmanes’.

²⁵ Véanse en particular DEKKER, *Old Fortunatus*, II, 2, 267; WEBSTER y DEKKER *Sir Thomas Wyatt*, IV, 2, 56-57. Sobre este tema, véanse SALOMON, “Don Diego” y CRUICKSHANK, “Lisping and wearing strange suits”.

Esta actitud tendiente a caracterizar psicológicamente a los individuos por su apariencia exterior tiene una larga tradición,²⁶ pero cobra con la expansión europea un nuevo auge y nuevos significados, tanto en Europa como en América.

En efecto, una de las particularidades de las variantes indianas de la definición de la pertenencia a la nación española reposa en el creciente protagonismo que entre fines del siglo xvii y mediados del siglo xviii cobra el fenotipo. Este aspecto es evidente a través de la aparición de una representación del cuerpo social indiano como la yuxtaposición de tipos humanos ontológicamente diferentes. Fuera de entrar en contradicción con la pertenencia etno-social antes descrita, esa actitud puede considerarse más bien como su producto.

Si la etnogénesis del *homo hispanicus* permitía la paulatina integración o asimilación de aquellos que cumplieran con los requisitos socioculturales y religiosos a los que hacíamos referencia, es evidente que esta inclusión no tenía sentido sino porque existía un gran número de individuos que eran excluidos de este conjunto. Como toda representación con una voluntad identitaria, la asignación a una categoría es, por definición, relacional. Si en un primer momento la oposición fundamental fue entre conquistadores y conquistados, entre libres y no libres (esclavos y encomendados y toda una serie de estatutos de semi-sujeción que no hacían sino perpetuar de manera normada la increíble violencia de la conquista primigenia), entre cristianos y bárbaros y/o infieles, el desarrollo subsiguiente de la hispanidad criolla supuso una considerable relativización de estos parámetros como fundamento para la constitución de grupos sociales. Como en otras sociedades nacidas de la conquista europea, se esgrimieron entonces –¿tardía reacción de exorcismo del cuerpo social? – marcadores físicos como manera de revitalizar fronteras sociales demasiado lábiles.

Es por eso que los bien conocidos *cuadros de castas* del siglo xviii se solazan en una descripción de la sociedad indiana dividida en grupos fenotípicamente bien definidos y distintos, lo que equivalía a darle una sanción teórica al orden colonial tal y como se había ido dibujando en el curso de los siglos xvi, xvii y xviii.²⁷ Este orden soñado –la realidad

²⁶ Véase en particular la contribución de ZIEGLER, “Heredity and Physiognomie”.

²⁷ Si bien este género pictórico es esencialmente novohispano, la temática tuvo una difusión mucho mayor. Las series más célebres son las de Miguel Cabrera y José

era ciertamente más compleja— no pasaba sin embargo, por alto, la existencia de vías de adecuación a la norma hispánica abiertas incluso a los grupos subalternos, supuestamente mantenidos en su lugar gracias a una jerarquía natural.²⁸ Es en estos cuadros que cristaliza sin ambigüedad y de la manera más explícita posible, puesto que era visual, el lazo intrínseco que los contemporáneos establecían entre el aspecto físico y el poder, haciendo de la tez clara —entre toda una serie de otros marcadores socio-culturales— una representación externa del poder factual, político.

Esta última corroboración es la que ha llevado a buen número de estudiosos de las sociedades coloniales y post coloniales a ver en este tipo de discriminación algo muy parecido a lo que sería la doctrina de la “white supremacy” entre los anglo americanos, doctrina que traza un nexo directo entre el color de la piel y la aptitud para la acción política, concluyendo que las sociedades hispánicas tenían un carácter eminentemente racista.²⁹

Independientemente del carácter sumamente anacrónico de una aseveración como ésta, o del atajo conceptual que representa el confundir la percepción social de la pigmentación de los individuos con el racismo moderno, la discriminación hispánica puede ciertamente ser de una gran ayuda para entender la génesis colonial de la retórica racista, así como su triunfo posterior. Es asimismo útil, pues permite estudiar, gracias a la comparación con otras realidades coloniales en América, la manera en que se impone, en el transcurso del siglo XIX, esta nueva manera de trazar un íntimo lazo entre el aspecto físico y la aptitud al ejercicio del poder.

En efecto, en los últimos veinte años se han ido publicando estudios sobre un aspecto anteriormente poco abordado por la historiografía, a saber el del “mestizaje” de las poblaciones franco y anglo americanas en Canadá y Estados Unidos.³⁰ Ahora bien, es interesante subrayar que

Joaquín Magón, en medio de una gran cantidad de obras anónimas de factura más simple. Véase KATZEW, *Costa Painting*.

²⁸ En particular el “retorno” a la categoría “español” contemplado en diferentes series de castas.

²⁹ Véase en particular, SWEET, “The Iberian Roots”.

³⁰ Véanse particularmente PETERSON y BROWN, *The New Peoples*; DICKASON, *Canada's First Nations*; GRIFFITHS, *The Contexts of Acadian History*; BRASSEAU, *Acadian to Cajun*; HAVARD y VIDAL, *Histoire de l'Amérique française*, caps. 5 y 6; BAILYN y MORGAN, *Strangers within the Realm*.

el modelo que emerge de estos estudios, tanto aquellos que tratan del siglo xvii como de las primeras décadas del xix, ponen de manifiesto comportamientos semejantes al modelo de integración hispánica al que hacíamos referencia.

Efectivamente, desde comienzos del siglo xviii, diferentes relatos y testimonios muestran cómo los habitantes de las colonias británicas hacían claramente la diferencia entre los “*residents Indians*”, los “*Plantation Indians*” o los “*domestic Indians*” por un lado, y los “*wild Indians*”, “*Inland Indians*”, “*back nations*”, “*strange indians*”, “*foreign indians*” por el otro.³¹ Entre los primeros figuraban sin duda los indios que el Dr. John Hamilton vio sentados en los bancos de una iglesia de Boston, o aquellos con los que compartió una copa de buen vino en su relato de un viaje desde el Maryland hasta el Maine efectuado hacia 1740.³² Todo esto evoca evidentemente las mismas categorías y los mismos comportamientos tantas veces descritos en las sociedades de la América hispánica, en donde el discurso sobre el “indio”, opone habitualmente el indio cristianizado (o “civilizado”) al indio idólatra, salvaje o bárbaro según los lugares y los períodos, y en las cuales el indio puede ser tanto el habitante de los campos como el de los arrabales urbanos. Puede hacerse la misma verificación si se considera el ejemplo de la región de los grandes lagos entre Canadá y Estados Unidos, estudiada por Jacqueline Peterson, en donde los grupos producidos por el encuentro entre colonos franceses y amerindios no parecen haber contado en los documentos, hasta bien entrado el siglo xix, con otra palabra para auto designarse que la de “*créoles français*” o llanamente “*canadiens*”, lo que no deja de constituir un problema de importancia para los animadores de los “*Métis Studies*” en el Canadá contemporáneo.³³ ¿No podría hablarse en este caso también de “*etnogénesis*”, puesto que lo que define en los documentos a estos individuos con respecto a su entorno es su carácter francés (nombre, apellido, catolicismo), y en particular con respecto a su vecinos anglófonos?

A finales del siglo xviii y comienzos del xix, el caso (¿extremo?) de Billy Caldwell (1780-1841), hijo ilegítimo de un funcionario británico

³¹ MERRELL, “The Customes of Our Countrey”, p. 119.

³² BRIDENBAUGH (éd.), *Gentleman’s Progress* citado por MERRELL, “The Customes of Our Countrey”, p. 118.

³³ BROWN “*Métis, Halfbreeds, and Other Real People*”.

en Canadá y de una mujer Mohawk recuerda irresistiblemente mil historias semejantes en el mundo ibérico.³⁴ Después de haber pasado sus primeros años con su madre, Billy es enseguida criado por su padre y se integra más tarde en la milicia británica, antes de partir a los Estados Unidos en donde se pone al servicio del gobierno estadounidense. Billy siempre se presentó y probablemente se consideró como “a true Briton”; a tal punto que, en razón sus dotes lingüísticas, los indios Potawatomi (del Lago Michigan) lo eligieron como defensor de sus intereses ante las autoridades estadounidenses nombrándolo para ello “Jefe”. Entonces, una parte de los agentes anglo-americanos reaccionó contra lo que consideraban una “superchería”, pues para ellos este individuo no tenía “nada de sangre roja [*sic*] [es decir “India”]”. James Clifton alegó en su tiempo, que ya que Caldwell era considerado como un “briton” en su entorno, toda otra tentativa de identificarlo parecía ociosa, aun más cuando Caldwell siempre se autodefinió de esa manera. Es poco probable que este sea un caso aislado.

Si creemos lo que afirmaba uno de los diputados de la primera convención constituyente de California, en 1849, algunas de las familias más honorables de Virginia descendían de la “raza indígena”, y ese era uno de los orgullos de uno de los hombres políticos virginianos más conocidos de la época,³⁵ personalidad política cuya calidad de “hombre blanco” no podía ser puesta en tela de juicio.³⁶ Uno de sus colegas afirmaba por su parte que toda persona que fuese más que “a mitad blanca” [*sic*] debía ser considerada totalmente Blanca, idea que ya había sido enunciada algunos años antes por el presidente de la convención constituyente de Texas, para quien la noción de Blanco abarcaba a “todos los que no eran negros”.³⁷

A pesar de estos rasgos comunes, toda una serie de elementos socio-culturales —y demográficos también probablemente— parecen explicar el hecho que el racismo tienda a cobrar una fuerza específica en el mundo anglo americano comparado con la realidad hispanoamericana. Uno de los ejemplos del foso que empieza así a crearse entre estas dos discriminaciones semejantes en su naturaleza, pero diferente en sus

³⁴ CLIFTON, “Personal and Ethnic Identity”.

³⁵ BROWN, *Report of the debates*, p. 67.

³⁶ “Intervención de Winfield S. Sherwood, delegado de Sacramento”, en BROWN, *Report of the debates*, p. 73.

³⁷ “*Mr President Rusk said*”, p. 157.

contextos de desarrollo, puede ser percibida en la crisis que tuvo lugar en el último cuarto del siglo XIX en la misma frontera anglo mexicana antes evocada. En efecto, mientras que en las sociedades de los antiguos territorios mexicanos pasados al dominio estadounidense sigue todavía teniendo vigencia la definición cultural de la “hispanidad” como representación y “deposito natural” del poder político legítimo, la América anglo sajona —la de los vencedores de esa contienda, el detalle tiene su importancia— está ya ampliamente ganada por las clasificaciones de índole biológica del racismo “científico”. El interés político y económico de estas categorías es patente en el caso de California y Texas. Esto constituye el drama de las élites de *Californios* que, estimándose españoles, es decir, tan “blancos” como los anglo americanos, y por ende tan aptos como ellos para el ejercicio del poder político,³⁸ son poco a poco relegados a una periferia “racial”, so pretexto de sus genealogías mixtas hispano indígenas, que los rebajaban al estatus de “non-white”.

Más que transición de un medio cultural a otro esta situación se puede probablemente explicar por una recepción diferenciada según el medio de una misma ola de racialismo que es hemisférica y que no se limita al dominio anglo sajón. Pues el racialismo triunfa en todo el continente americano durante el siglo XIX, solo que según el contexto, desemboca ya sea en una esencialización del “mestizaje” como cimiento y virtud de la nación, ya sea como “blanquismo” segregador o, en fin, como una especie de consciencia trágica que se traduce en guerras contra la barbarie (en la figura del “indio”) o con la implementación de políticas migratorias de tipo “eugenistas”, con las que jóvenes republicas tan diferentes como Argentina, Costa Rica, Venezuela o Chile pretenden “regenerarse” subsanando lacras coloniales percibidas como biológicas.

Este vuelco hacia explicaciones por la biología de la realidad social no debe hacernos olvidar que hasta finales del siglo XVIII por lo menos, el “modelo colonial de Antiguo Régimen”, común a anglo, franco e his-

³⁸ Este es, por ejemplo, el argumento de la novela *The Squatter and the Don*, escrita por una *Californiana*, María Amparo Ruiz de Burton, y publicada en 1885. Véase LOYAL C. [i.e. M.A. Ruiz de Burton], *The Squatter and the Don*. Véase en este sentido el artículo de LUIS-BROWN, “White Slaves”. Es interesante subrayar que su autor no logra desembarazarse del paradigma racializador al interpretar esta obra como una tentativa de *passing*, es decir, que alude a la voluntad “fraudulenta” de la autora de que se le acepte como “blanca” lo que, según se desprende de la lectura, “obviamente no era”. Véase asimismo ZÚÑIGA, *Frontière et frontières*.

panoamericanos, aquel que tejía un lazo íntimo entre comunidad cultural y poder político explica en buena medida el éxito de un imperio inmenso y tentacular como el español, que mal podría haberse mantenido por simple coacción.

Para amplios sectores del mundo hispánico, la hispanización, es decir la posibilidad de fundirse en la comunidad “española” pareció durante mucho tiempo la única vía o estrategia viable para concebir un futuro individual, para participar, así no fuera sino de las migajas, del prestigio y del poder simbólico de la gran “nación española”.

BIBLIOGRAFÍA

ASV, SCC Archivo Segreto Vaticano, *Sagrada Congregación del Concilio*

ARES QUEIJA, Berta y Alessandro STELLA (coord.)

Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos, Sevilla, Ediciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2001.

BAILYN, Bernard y Philip MORGAN (eds.)

Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire, Chapel Hill-Londres, University of North Carolina Press, The Institute of Early American History and Culture, 1991.

BRASSEAUX, Carl A.

Acadian to Cajun. Transformation of a People, 1803-1877, Jackson, Londres, University Press of Mississippi, 1992.

BRIDENBAUGH, Carl (ed.)

Gentleman's Progress: The Itinerarium of Dr. Alexander Hamilton, 1744, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1948.

BROWN, J. Ross

Report of the debates of the convention of California, on the formation of the State constitution, [sesión del 12 de septiembre de 1849], Washington, D.C., John T. Towers, 1850.

BROWN, Jennifer S. H.

“Métis, Halfbreeds, and Other Real People: Challenging Cultures and Categories”, *The History Teacher*, 27:1 (1993), pp. 19-26.

CALVO, Thomas

La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, CEMCA, 1989.

CARBAJAL LÓPEZ, David

La población de Bolaños, 1740-1848. Dinámica demográfica, familia y mestizaje, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, 355 p.

CARO BAROJA, Julio

Le mythe du caractère national et son élaboration pour l'Espagne, Lyon, Éditions Federop, 1975.

CASADO ALONSO, Hilario

“La nation et le quartier des Castellans de Bruges (xv^e et xvi^e siècles)”, *Handelingen Genootschap*, 133 (1996), p. 61-77.

CLIFTON, James A.

“Personal and Ethnic Identity on the Great Lakes Frontier: The Case of Billy Caldwell, Anglo-Canadian”, *Ethnohistory*, 25:1 (1978), pp. 69-94.

Coppie de l'Anti-espagnol...

Coppie de l'Anti-espagnol, faict à Paris, Lyon, Pierre Ferdelat, 1594.

CRUICKSHANK, Don W.

“«Lisping and wearing strange suits»: Personajes ingleses en la escena española y personajes españoles en la escena inglesa: 1580-1680”, en STOLL (ed.), 1993, pp. 9-24.

DANDELET, Thomas

“Spanish Conquest and Colonization at the Center of the Old World: The Spanish Nation in Rome, 1555-1625”, *The Journal of Modern History*, 69:3 (1997), pp. 479-511.

DEKKER Thomas

Old Fortunatus, Londres, J. M. Dent, 1620.

DICKASON, Patricia Olivia

Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times, Norman, University of Oklahoma Press, 1992.

FOUCAULT, Michel

"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1997.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco

Las estrategias de la diferencia. Familia y reproducción social en la Sierra (Alcaraz, siglo XVIII), Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2000.

GRIFFITHS, Naomi

The Contexts of Acadian History, 1686-1784, Montréal, McGill-Queens University Press, 1992.

HAVARD, Gilles y Cécile VIDAL

Histoire de l'Amérique française, Paris, Flammarion, 2003.

KATZEW, Ilona

Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico, New Haven, Yale University Press, 2004.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

Los americanos en las ordenes nobiliarias, Madrid, CSIC, 1993, t. I.

LOYAL, C. [i.e. M. A. Ruiz de Burton]

The squatter and the don: a novel descriptive of contemporary occurrences in California, San Francisco, S. Carson & Co., 1885.

LUIS-BROWN, David

"'White Slaves' and the 'Arrogant Mestiza': Reconfiguring Whiteness en *The Squatter and the Don* and *Ramona*", *American Literature*, 69:4 (1997), pp. 813-839.

MELÉNDEZ, Fray Juan de

Tesoros Verdaderos de la Yndias. En la Historia de la gran Prouincia de San Ivan Bautista del Perv del Orden de Predicadores, Roma, Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, 1682.

Mr President Rusk said

Mr President Rusk said that [...] as decided by the courts of the United States, all others except Africans and the descendants of Africans are white..., [reunión del lunes 21 julio de 1845], WM F. Weeks (reporter), *Debates of the Texas Convention*, Houston, J. W. Cruger, 1846.

MERRELL, James H.

“The Customes of Our Countrey”. *Indians and Colonists in Early America*”, en BAILYN y MORGAN (eds), 1991, p. 117-165.

MOERTH, Ingo y Gerhard FROELICH (eds.)

Das Symbolische Kapital Der Lebensstyle, Frankfurt, Main, Campus Verlag, 1994.

Monumenta mexicana

Monumenta mexicana, F. Zubillaga (ed.), Roma, Instituto de Historia S. I., 1956-1981.

Monumenta peruana

Monumenta peruana, A. de Egaña (ed.), Roma, Instituto de Historia S. I., 1954-1981.

NIREMBERG, David

Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages, Princeton, Princeton University Press, 1996, 301 p.

OVALLE, Alonso de

Histórica relación del reyno de Chile, Roma, Francisco Cavallo, 1646.

PÉREZ TOSTADO, Igor

“Looking for “Powerful Friends”: Irish and English Political Activity in the Spanish Monarchy (1640-1660)”, *Tiempos Modernos*, Revista electrónica de historia moderna, 12 (2005) (<http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=344226>)

PETERSON, Jacqueline y Jennifer BROWN (eds.)

The New Peoples. Being and Becoming a Métis in North America, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1985.

RABASA, José

“‘Porque soy Indio’. Subjectivity in *La Florida del Inca*”, *Poetics Today*, 16:1 (1995), pp. 79-108.

SALOMON, Brownell

“Don Diego: Infamous Spaniard of English Renaissance Drama, *The Journal of Popular Culture*, 1: 4 (1968), pp. 433-438.

SEED, Patricia

“Social Dimensions of Race: Mexico 1753”, *Hispanic American Historical Review*, 62 (4), 1982, pp. 569-606.

STOLL, Anita K. (ed.)

Vidas paralelas: El teatro español y el teatro isabelino: 1580-1680, Madrid, Londres, Támesis, 1993.

SUÁREZ, Margarita

Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700, Lima, PUCP, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, IFEA, 2001.

SWEET, James H.

“The Iberian Roots of American Racist Thought”, *The William and Mary Quarterly*, 54: 1 (1997), pp. 143-166.

THORNTON, John

Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

ULLOA, Antonio de

Relación histórica del viage a la América Meridional, Madrid, A. Marin, 1748.

ULLOA, Jorge Juan y Antonio de

Noticias secretas de América, Madrid, Istmo, 1988.

WEBSTER, John y Thomas DEKKER

Sir Thomas Wyatt, London, Thomas Archer (ed.), 1607.

WINTROUB, Michel

“L'ordre du rituel et l'ordre des choses : l'entrée royale d'Henri II à Rouen”, *Annales HSS*, 56:2 (2001), pp. 479-505.

ZIEGLER, Joseph

“Heredity and Physiognomie”, en *Groupe d'Anthropologie soclastique des l'EHESS*, 3 y 4 de abril de 2003. (<http://gas.ehess.fr/document.php?identifiant=colloques>.)

ZÚÑIGA, Jean-Paul

“Morena me llaman...’ Exclusión e integración de los afro americanos en Hispanoamérica: el ejemplo de algunas regiones del antiguo virreinato del Perú (siglos XVI-XVIII)”, en ARES QUEIJA y STELLA (coord.), 2001, pp. 105-122.

“Le voyage d’Espagne”, *Cahiers du CRH*, 42 (2008), pp. 47-62.

Espagnols d’Outre-mer. Emigration, metissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au XVII^e siècle, París, Editions de l’EHESS, 2002.

Frontière et frontières dans le “Cautiverio feliz” de Francisco de Pineda y Bascuñán (Chili austral, XVII^e siècle), Actas del Coloquio de la Casa de Velázquez (en prensa).

LOS CULTOS MARIANOS LOCALES EN HISPANOAMÉRICA

NELLY SIGAUT

El Colegio de Michoacán

Desde los primeros siglos en el Occidente cristiano comenzó a perfilarse la figura de María como protagonista de un proceso que cambió su ritmo durante los siglos IX al XI frente a las notables transformaciones de la vida litúrgica y devocional. Fue entonces cuando María surgió como una figura individualizada en los textos y la iconografía en relación con la tradición cristológica. Con el correr de los años, la virgen se convirtió en Nuestra Señora, claro indicio del desarrollo de las devociones personales y las identificaciones comunitarias con su figura.¹

Como señaló Solange Alberro en su muy citado trabajo comparativo entre la Virgen de los Remedios y la de Guadalupe, el personaje María, fue “construyéndose al correr de los siglos, cristalizando símbolos, acumulando funciones, y catalizando anhelos y necesidades, a la vez eternos y renovados”.²

No voy a intentar ni pretendería hacer una síntesis de esta compleja historia devocional, pues resulta claro que cuando María llegó a América como abanderada de la nueva religión, acompañando a su hijo en la guía de la nave de la iglesia, su imagen ya se había consolidado dentro de la estructura de pensamiento e imágenes cristianas. Fue natural entonces, que las devociones regionales peninsulares viajaran con los rudos soldados primero y aventureros colonizadores después. (Fig. 1).

El mapa de las Indias Occidentales se pobló de nichos, altares, ermitas, capillas, lugares sacralizados por la presencia mariana, imágenes

¹ Esta es una síntesis de las ideas y periodizaciones publicadas por IOGNA-PRAT, PALAZZO, RUSSO, *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*.

² ALBERRO, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, p. 151.



Fig. 1. Anónimo
La nave de la Iglesia
Siglo XVIII
Óleo sobre lienzo
132 x 235 cm
Col. Museo Nacional del
Virreinato, INAH

“importadas”, “fundacionales” o “primeras”³ como Nuestra Señora de los Remedios; Nuestra Señora de la Almudena, esta última una devoción madrileña como la Soledad,⁴ o la sevillana Virgen de la Antigua (fig. 2) y las asociadas con los órdenes religiosos como Nuestra Señora del Rosario o la Virgen de la Candelaria. Las adaptaciones locales de estas imágenes fundacionales, tuvieron en común generar redes de tal importancia que daban cohesión a las distintas comunidades y regiones geográficas y algunas de ellas “se convirtieron, con el devenir de los tiempos, en patronas de las naciones surgidas a partir de los movimientos de independencia”.⁵ La magnitud del fenómeno de identidad territorial en torno a una imagen, está en la base de este trabajo, donde presentaré a manera de hipótesis algunas líneas de discusión inicial. María es el nombre clave en el largo y difícil proceso de hispanización de los territorios americanos y por lo tanto, de sus habitantes. Para quienes llegaban, era el lazo de unión con la tierra añorada. Los ojos nuevos la vieron como la madre que iba a protegerlos incluso de los invasores desconocidos. Las imágenes de la Madre de Dios señalaron los caminos del poblamiento y marcaron el establecimiento de las primeras frágiles fronteras internas. Se trata de la compleja construcción del vínculo de determinados territorios con una imagen y, como reverso de la misma moneda, la demarcación de una territorialidad a partir de la identificación con una devoción mariana. Si bien este fenómeno no se circunscribe únicamente a Hispanoamérica, este proceso identitario debe entenderse como una de las herencias más notables del mundo hispánico, pues sin duda el culto a María es un rasgo fundamental de la religiosidad peninsular.

LAS REPRESENTACIONES MARIANAS

La compleja historia de la construcción de la imagen mariana en el mundo hispánico ha tenido aportaciones de singular importancia en los últimos treinta años. Las publicaciones de los estudios de Suzanne

³ SCHENONE, “María en Hispanoamérica: un mapa devocional”, v. I, p. 229.

⁴ Imágenes que integraban el grupo de honor o trilogía del panteón mariano madrileño al que hay que agregar a la Virgen de Atocha. PORTÚS, *El culto a la Virgen en Madrid durante la Edad Moderna*, pp. 138-139.

⁵ SCHENONE, “María en Hispanoamérica: un mapa devocional”, v. I, p. 229.



Fig. 2. Anónimo
Virgen de la Antigua
Primer tercio del siglo XVII
Óleo sobre lienzo

Stratton muestra la compleja relación entre imagen y política real en el caso de la Inmaculada Concepción,⁶ camino que había emprendido con gran éxito William Christian en el ámbito de las devociones populares.⁷ A Héctor Schenone se debe la primera gran sistematización de las devociones a María en Hispanoamérica, aportación sustantiva para comprender esta delicada trama construida a partir de una división que toma como eje al tiempo: antes del tiempo, donde estudia el desarrollo de la inmaculada concepción de María, y en el tiempo, donde presenta la historia de su vida a partir de “las narraciones evangélicas y las apócrifas con las lucubraciones teológicas y las creencias populares”, en la tercera parte reúne las múltiples devociones que se desarrollaron en las diferentes regiones de Hispanoamérica.⁸

Suzanne Stratton considera que los temas narrativos marianos no ofrecieron muchas dificultades de representación. Las escenas de la vida de la virgen, por ejemplo, relacionados con breves pasajes escriturales se enriquecieron con el correr de los siglos por medio de leyendas piadosas que dieron esplendor a la Theotokós. En cambio, la representación de doctrinas y el dogma en “formas teológicamente ortodoxas”,⁹ como en el caso de la Eucaristía o la Inmaculada Concepción, significaron largos años de búsqueda hasta llegar a la forma canónica y universalmente aceptada. Desde finales del siglo xvii la imagen de la Inmaculada Concepción con mayor o menor cantidad de concesiones e inclusive transgresiones penadas por la Inquisición, se incorporó al panteón mariano de manera definitiva y triunfal.

Pero como sabemos, los procesos de difusión, aceptación y consolidación de la religión cristiana y sus imágenes no se dieron en América ni al mismo tiempo ni con los mismos niveles de intensidades y ritmos. En algunos casos, las imágenes “importadas”¹⁰ sufrieron transformaciones tan profundas que llegaron a convertirse en devociones locales que incorporaron a sus títulos los nombres de las villas, ciudades o regiones de adopción. Los grandes títulos marianos “importados” fueron las primeras imágenes fundacionales impulsadas de manera especial por las

⁶ STRATTON-PRUITT, *The Immaculate Conception in the spanish art*.

⁷ CHRISTIAN, Religiosidad local en la España de Felipe II.

⁸ SCHENONE, *Iconografía del arte colonial. Santa María*, p.5.

⁹ STRATTON-PRUITT, *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, p. 19.

¹⁰ SCHENONE, “María en Hispanoamérica: un mapa devocional”, v. I, p. 230.

catedrales. Estos cultos tuvieron sus grandes momentos durante el siglo XVI aunque casi de manera paralela comenzaron a desarrollarse aquellos relacionados con imágenes marianas locales, que en muchos casos tuvieron orígenes o hallazgos o renovaciones milagrosos. En cualquiera de estas modalidades, las imágenes marianas relacionadas con espacios geográficos y sociales más amplios –tanto desde el punto de vista de la extensión como desde el étnico– establecieron, a partir del impulso de las órdenes religiosas de manera especial, una profunda relación con la región donde la religiosidad local había concebido el hecho sobrenatural.

Esta idea de la excepcionalidad del espacio a partir del desarrollo del prodigio marcó tanto a las imágenes como a los individuos. Convertidos en auténticos eslabones del sistema iconográfico cristiano, las nuevas imágenes marianas se enlazaron en la tradición occidental con el sesgo de una territorialidad casi desconocida. “La iconografía mariana y su pertinencia en el conjunto de las representaciones del arte cristiano, siempre aparecen situadas en el centro de una intensa historia político-religiosa donde se mezclan de manera inextricable la defensa de la fe, la de la ortodoxia, la consagración de una legitimidad por la adopción de un modelo prestigioso o el reconocimiento simbólico de un espacio de poder, de un territorio: en este último caso, la expansión estereotipada del personaje mariano cuenta más que las elaboraciones originales”.¹¹ Ese sería el caso prototípico de las imágenes sudamericanas de Pomata (que es la devoción dominica de la Virgen del Rosario) o de Copacabana (que es la devoción franciscana de la Virgen de la Candelaria).

Sin embargo y a pesar de que se puede reconocer ese origen, el cambio que se produjo no fue solamente el de la adopción del nombre del lugar adonde se asentaron y desde el cual se desarrolló su influjo, sino, como han observado José de Mesa y Teresa Gisbert, en algunos casos “las imágenes cambian sus atributos para relacionarse al dios o dioses [prehispánicos] que sustituyen, y algunas veces, hasta pierden su significación original”.¹² Esto ocurrió con la Virgen de Copacabana, que como Candelaria carga al Niño en sus brazos, una candela y un par de palomas para ser ofrecidas en el templo como memoria y síntesis.

¹¹ RUSSO, “Les représentations mariales dans l’art d’Occident”, p. 176.

¹² GISBERT Y MESA, *La Virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María*, p. 1.

sis de la fiesta de la presentación de Jesús en el templo a los cuarenta días de nacido, celebrado por lo menos desde el siglo IV en Jerusalén, desde donde se expandió al occidente cristiano.¹³ Veda el Venerable dio una de las versiones más antiguas de la procesión con antorchas que caracterizaba a la celebración y sus posibles relaciones con la pagana *lustratio* de febrero. Otros autores la relacionan con la festividad pagana conocida como Lupercalia, rito de fertilidad que se realizaba como una purificación simbólica de la tierra.¹⁴ Estas relaciones que acabo de mencionar no tienen más intención que tratar de poner énfasis en el proceso de resignificación que vivieron las imágenes así como las fiestas y ceremonias desarrolladas a su alrededor, en distintos momentos del proceso de apropiación cultural. La Virgen de la Candelaria entonces fue convertida en la de Copacabana en un lugar a orillas del lago Titicaca, donde se rendía culto a una figura hecha de una piedra azul, con rostro humano y cuerpo como pez. La talla de maguey de finales del siglo XVI (1584) realizada por el escultor indígena Francisco Tito Yupanqui, fue vestida con un manto triangular en el siglo XVII, cuando también se le puso cabello y corona y comenzó a distanciarse de la imagen original.¹⁵

El mismo escultor Tito Yupanqui hizo otra imagen de la virgen de Copacabana, que cuando llegó a las sierras de Ayacucho se convirtió en la Virgen de Cocharcas. La imagen fue trasladada después de haber estado depositada una noche con la original, bajo velos y en el mismo retablo, en el supuesto que la cercanía entre ambas les haría compartir el carácter sagrado. La preciosa carga, según describieron los cronistas del prodigio, recorrió peligrosos senderos en las montañas y a su paso crecieron maravillosas flores.¹⁶ Así llegó en 1598 a su nuevo hogar en Cocharcas, dejando en la memoria a la Virgen de la Candelaria y a la de Copacabana mientras adquiría una nueva representación de perfiles gigantescos, comparables solamente con la inmensidad de las montañas del escarpado paisaje, quizá en un intento de conferirse mutuamente la sacralidad que montaña e imagen, en distintos sistemas de pensamiento, poseían.

¹³ BUTLER, *Vidas de los santos de Butler*, Vol. I, p. 235.

¹⁴ BUTLER, *Vidas de los santos de Butler*, Vol. I, p. 236.

¹⁵ GISBERT Y MESA, *La Virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María*, p. 3.

¹⁶ MÚJICA PINILLA, "Virgin of Cocharcas", p. 466.

Durante los siglos XVI y XVII algunos miembros de la orden de los jerónimos llegaron a tierras americanas como “demandadores” esto es, venían a recolectar limosnas y a fomentar la devoción hacia la virgen de Guadalupe de Extremadura, España, imagen de escultura que la tradición atribuye a san Lucas y que san Gregorio Magno (periodo pontifical 590-604) sacó en procesión para paliar la epidemia que asoló Roma. San Gregorio envió esta imagen como regalo a su gran amigo Leandro, Arzobispo de Sevilla, viaje sembrado por historias sobre las intervenciones milagrosas de la imagen. Ésta fue escondida ante la llegada de los musulmanes, hasta que según la leyenda, apareció ante un pastor en el siglo XIII, aparición que marca el inicio de una intensa devoción. Para conmemorar la batalla del Salado que significó un triunfo cristiano frente a los musulmanes, Alfonso XI hizo construir un nuevo templo que a finales del siglo XIV quedó a cargo de los jerónimos. Uno de ellos, fray Diego de Ocaña, llegó a Potosí en 1600 y logró impregnar el ambiente religioso con una intensa devoción hacia la virgen de Guadalupe, pero ya no con una imagen de bulto sino con una pintura que se considera de su mano. La imagen se colocó en la iglesia de San Francisco y su devoción se extendió con rapidez.¹⁷ Es interesante observar que una de las más famosas vírgenes negras de España se “blanqueó” en Sudamérica, y que no fue éste el único caso. (Fig. 3)

En la misma línea se encuentra la virgen de la Almudena, patrona de Madrid, donde había una imagen de María muy venerada, que según la tradición, había sido llevada a la villa por un discípulo del Apóstol Santiago en el año 38 (siglo I). Cuando los musulmanes llegaron hasta la ciudad, en el año 712, los cristianos decidieron guardarla en una muralla para protegerla. Cuando se reconquistó la ciudad se había perdido la memoria del lugar del escondite y no fue encontrada sino hasta el año 1085. Un intenso dispositivo litúrgico compuesto por una misa celebrada en el templo de Santa María y una procesión encabezada por los héroes cristianos (don Alfonso VI de Castilla, el rey don Sancho de Aragón y de Navarra, el infante don Fernando y el famoso Cid Campeador, don Rodrigo Díaz de Vivar), produjo el milagro de la revelación. La comitiva que cargaba con signos y símbolos cristianos y monárquicos recorrió todos los lugares donde se creyó que podría estar la imagen

¹⁷ EICHMAN, “Guadalupe en Charcas”, pp. 71-88. Es importante destacar que el fraile jerónimo murió en Nueva España en 1608.



Fig. 3. Anónimo
Virgen de Guadalupe de Extremadura
Madera de cedro
Finales del siglo XIII, principios del XIV
Santuario en Cáceres, Guadalupe, España.

sagrada hasta que al pasar por delante de un trozo de la vieja muralla, de manera espontánea se produjo un derrumbe en el lugar donde estaba la hornacina en la que siglos atrás habían ocultado a la imagen de María. La imagen “resurgente” se convirtió en un vínculo entre el pasado y el presente por medio del milagro o del hallazgo.¹⁸ Algo similar a lo que ha estudiado Magdalena Vences en su estudio comparativo entre una imagen “importada” como la Virgen de la Antigua y una “renovada milagrosamente”, la de Chiquinquirá en el Nuevo Reino de Granada.¹⁹

La Virgen de la Almudena, esta María morena, en Sudamérica fue elegida como protectora por Juan José Fernández Campero de Herrera, quien había nacido en 1645 en Carriedo, montañas de Burgos, en España. Cuando este personaje pasó a las Indias contrajo matrimonio con Juana Clemencia Bernárdez de Ovando, hija de uno de los encomenderos más poderosos del norte del Tucumán, (hoy norte de Argentina y sur de Bolivia), pareja que aparece retratada a los pies de la virgen. La pintura puede haber sido encargada antes de 1690 cuando la joven esposa murió.²⁰ ¿Por qué un burgalés tomaría como protectora a la Almudena, patrona de la corte? Los títulos adquiridos tiempo después por el donante, como el de marqués de Tojo, maestre de campo y miembro de la orden de Calatrava, podrían ser algunas de las claves para ensayar una respuesta que enlaza al culto metropolitano con las aspiraciones de ascenso social de un montañés enriquecido en América. Sirva este ejemplo para mostrar cómo, en el lecho en el que yacen las devociones hierven múltiples explicaciones o posibles explicaciones que no siempre tienen una estrecha relación con la imagen sino con el espacio físico o social que ocupa o con la especial devoción de un individuo o grupos de individuos vinculados con el ejercicio del poder. La clientela de la imagen establece redes tan poderosas como cualquier otra relación clientelar crecida bajo el influjo de una corporación del Antiguo Régimen.

Tiene un particular significado observar la claridad de la piel de la virgen debajo de la cual el futuro marqués de Tojo y su esposa aparecen en el clásico retrato de donantes. El “aclorado” de la piel se une a otras cuestiones aún no resueltas sobre la transformación de las imágenes

¹⁸ ALBERRO, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, p. 161.

¹⁹ VENCES VIDAL, *La gestación de un sistema icónico mariano en Hispanoamérica: estudio comparativo de dos casos*.

²⁰ CARRIZO, *Cancionero Popular de Jujuy*, p. xx. La fecha de 1690 además guarda relación con el periodo constructivo de la capilla y sus retablos.

nes en América, y su devenir en objetos de devoción en un mundo que desde fechas muy tempranas se pudo describir como variopinto o pluriétnico. Luisa Elena Alcalá ha estudiado el caso del cambio de color de tez de algunas imágenes, de oscuro a claro, una vez “colocadas” en sus casas mexicanas o en Tepotzotlán en 1680.

Como en toda Hispanoamérica, la formación del panteón mariano en Nueva España significó un complejo proceso durante el cual se consolidaron las cuatro imágenes protectoras o baluartes de la ciudad de México, la Piedad, la virgen de la Bala, Nuestra Señora de los Remedios y la Virgen de Guadalupe, estas dos últimas son las que presentan una historia devocional de gran envergadura.

En el caso de la Virgen de Guadalupe de México (fig. 4), hay similitudes y diferencias con algunas de las imágenes marianas que presenté. En primer lugar debo decir que la tradición guadalupana considera a la imagen *acheropoieta*, es decir, no tocada por manos humanas y por lo tanto de origen sobrenatural, aunque el relato de sus apariciones conserva ciertos lugares comunes que se pueden relacionar con otros vinculados con imágenes milagrosas, tales como la humildad del personaje elegido para el prodigio (pastor o campesino en España, indio en México como en este caso o en el de la Virgen de Ocotlán); el número de veces que apareció (generalmente tres); la duda sobre la veracidad del hallazgo por parte de quienes oyeron el relato (tanto autoridades eclesiásticas como indígenas), la necesaria prueba material y finalmente la solicitud para que se le construyera una morada.

Es un hecho aceptado que la difusión del culto guadalupano se extendió con rapidez desde mediados del siglo XVII,²¹ sin embargo los cronistas contemporáneos de la ciudad de México como Gregorio de Guijo y Antonio de Robles quienes en sus diarios anotaron detalle a detalle todos los hechos, mayores y menores que sucedían en la ciudad, no mencionan las visitas de la Virgen de Guadalupe desde su santuario del Tepeyac a la ciudad. En cambio con el avance del siglo XVII, relatan cada vez con mayor esmero la forma en que la virgen de los Remedios llegaba a la parroquia de la Santa Veracruz adonde pernoctaba. Ambos

²¹ El establecimiento del culto guadalupano y su difusión tiene importantes estudiosos de los cuales, quiero mencionar a DE LA MAZA, *El guadalupanismo mexicano*, O’Gorman, *Destierro de Sombras*, BRADING, *Guadalupe. Imagen y tradición en México*, y Cuadriello, *El Divino Pintor*, autores de estudios indispensables para quienes estén interesados en este tema.



Fig. 4.
Virgen de Guadalupe
Siglo XVI
Basílica de Santa María de Guadalupe, México.

dedicaron particular atención a la descripción de la magnífica procesión que la acompañaba hasta la iglesia catedral. Esto sucedía cada año durante la época de lluvias que coincide con el inicio del verano y la fiesta de Corpus Christi. Y un día, la virgen de los Remedios salió desde la catedral asociada con la procesión de Corpus Christi y el Santísimo Sacramento. Quizá el arzobispo de México como los capitulares supieran “que eran más prestigiosas aquellas imágenes que nunca salían de sus santuarios”²² o que lo hacían de manera tan excepcional que la salida no ponía en riesgo su operatividad milagrosa. Quizá hubo una intencionalidad por parte de los cronistas para no dar testimonio de un culto. Sea como fuere, la virgen de Guadalupe pasó la prueba de la epidemia de matlahuatl que atacó a la ciudad de México entre 1736-1737. Su protección la convirtió en patrona de la ciudad.

Sin embargo y a pesar de las apariencias, su triunfo no fue fácil porque las órdenes religiosas y el clero secular no solamente tuvieron sus imágenes oficiales, sino que protagonizaron una franca rivalidad por poner a su titular a la misma altura o a la cabeza del panteón mariano. Las imágenes italianas introducidas por la Compañía de Jesús a finales del siglo XVII, dieron una lucha vigorosa frente a las anteriores por su fuerte relación con las misiones. Luisa Elena Alcalá ha estudiado el caso de la Virgen de Loreto, que llevó a los jesuitas a tratar de ganarle a la Virgen de Guadalupe el ejercicio de la protección sobre la ciudad de México. La exitosa intermediación de la Virgen de Loreto durante la epidemia de sarampión de 1727 provocó al año siguiente, que la Compañía solicitara a Roma el patronato sobre la ciudad. Pero como ya vimos y a pesar de los talentos de los operadores políticos de los jesuitas en Roma, la ganadora fue la Virgen de Guadalupe.²³

Según el *Zodiaco Mariano* escrito por el jesuita Francisco de Florencia y completado por Juan Antonio de Oviedo, publicado en 1755, en Nueva España había 5 cultos fuertes en el siglo XVI; se ampliaron a otros 20 en la primera mitad del siglo XVII y de 1650 a 1700, se registran 18. Después de 1700 no hay más que 5 reseñados.²⁴ La suma de

²² ALCALÁ, “Loreto y Guadalupe. Los jesuitas y la compleja construcción del panteón mariano novohispano”, v. 1, pp. 281-309.

²³ ALCALÁ, “Loreto y Guadalupe. Los jesuitas y la compleja construcción del panteón mariano novohispano”, v. 1, pp. 281-309.

²⁴ CALVO, “El Zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700”, vol. 2, p. 128.

48 imágenes marianas que contabilizó Thomas Calvo para el 1700 en América Septentrional resulta absolutamente menor frente a las 457 devociones marianas registradas en Hispanoamérica, en el último libro publicado por el profesor Héctor Schenone.²⁵

El nombramiento de Guadalupe, como patrona de la ciudad en 1737, encendió muchos ánimos hasta que Lorenzo Boturini trató de lograr que se la declarara patrona del imperio en 1743. Aunque esta iniciativa no prosperó, a finales de 1746 “delegados de todas las diócesis de la Nueva España, encabezados por el arzobispo Vizarrón y Eguiarreta, se reunieron para aclamar a la Virgen de Guadalupe como su patrona universal, decisión ratificada por el papa en 1754”.²⁶ Mientras tanto, algunos cabildos catedrales locales comenzaron a desplegar una intensa actividad para lograr que sus imágenes fueran nombradas patronas de sus ciudades cabeceras diocesanas y de sus regiones, por ejemplo en la catedral de Puebla con la promoción de su obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu a la Virgen de la Soledad. El caso no fue exclusivamente novohispano porque la Virgen del Quinche fue nombrada patrona de la ciudad de Quito en 1757,²⁷ el Obispo Manuel Jerónimo de Román y Carrillo en Cuzco en 1766 pidió al rey que consiguiera de la Santa Sede un rezo propio para Nuestra Señora de la Descensión.²⁸ La Virgen de Chiquinquirá en el Nuevo Reino de Granada fue nombrada patrona titular en 1770.²⁹ Por lo tanto y a pesar de la evidente extensión del culto, parece que se veía a la Virgen de Guadalupe como un culto episcopal y de manera particular de la catedral de México. De hecho, la arquidiócesis la consideraba como su imagen fundacional.

Por lo tanto, como puede verse en estos pocos ejemplos que he seleccionado y los que veremos en el desarrollo de la mesa de hoy, el culto mariano se atomizó en una multiplicidad de devociones locales, en torno a algunas de las cuales se tejieron tramas de relaciones sociales que

²⁵ SCHENONE, *Santa María*, pp. 273-558.

²⁶ ESPINOSA TOVAR, “Erección de la Real e Insigne Colegiata de Santa María de Guadalupe”, vol. 1, p. 79.

²⁷ VENCES VIDAL, “Naturaleza y devoción: al amparo de Nuestra Señora del Quinche”, p. 45.

²⁸ SCHENONE, “María en Hispanoamérica: un mapa devocional”, v. 1, p. 238. Román llegó desde la diócesis de Panamá y fue obispo de Cuzco entre 1763 y 1768.

²⁹ VENCES VIDAL, *La gestación de un sistema icónico mariano en Hispanoamérica: estudio comparativo de dos casos*.

les confirieron una fuerte carga de identidad territorial. Desde mediados del siglo XVIII, algunas de estas devociones que ya se habían extendido sobre grandes regiones, recibieron los nombramientos de patronas de ciudades y virreinos. Las cabeceras episcopales reaccionaron de distintas maneras: si la imagen milagrosa se encontraba en un santuario distinto a la catedral, trataron de no perder el control sobre el sitio y la imagen (que es el caso de Guadalupe), en otros ejemplos realizaron oportunos y festivos traslados que garantizaban la propiedad del objeto sagrado (es el caso de Puebla). Se puede demostrar que en general, las distintas diócesis aceptaron el patronato de la imagen promovida pero al mismo tiempo no olvidaron a por lo menos una devoción local.

En relación directa con esta multiplicidad de imágenes marianas, se advierte desde mediados del siglo XVIII la difusión de un tipo de modelos grabados en torno al tema de las letanías en honor a la virgen María. Una de las series acompaña el texto de August Casimir Redel, *Elogia Mariana*, donde los dibujos de Thomas Scheffler fueron grabados por Martin Engelbrecht en 1732. La otra letanía en honor a la virgen fue comentada por el jesuita Francisco Xavier Dornn y grabada por los hermanos Klauber de Augsburgo en 1750.³⁰ Ambas series comparten la relación entre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento y en algunas ocasiones recurren a la comparación con personajes de los panteones clásicos y mitos paganos. En el caso de Engelbrecht, en una clave erudita, relacionada con mitos paganos y temas no muy frecuentados del Antiguo Testamento, no siempre fáciles de descifrar. En cambio, los grabados de los hermanos Klauber resultaron más didácticos por el uso de letreros y filacterias que revelan las fuentes utilizadas por los autores.

La combinación de estos grabados sirvió como fuente para la talla de la sillería de coro de la Colegiata de Guadalupe que comenzó el maestro Francisco Antonio de Anaya en 1751.³¹ (Fig. 5)

Desde los territorios de los antiguos virreinos de Nueva España, Perú y luego el del Río de la Plata –encontramos registros de la difusión de estos grabados marianos. Mostraré algunos casos para concluir

³⁰ RIVERA, “Comentario a la Letanía Lauretana de Francisco Xavier Dornn y los hermanos Klauber”, vol. II, p. 348.

³¹ HERNÁNDEZ, “Los artífices de la sillería”, vol. I, p. 274.



Fig. 5.
M. Engelbrecht (grabado) y Virgo prudentísima
Grabado talla de un sitial.
Sillería de coro de la Colegiata de Guadalupe, México.

- El santuario de Atotonilco en México, donde se localizó el uso de esta serie en la capilla de Loreto, de 1754.
- Los lunetos de la catedral de Cuzco en Perú, alrededor de toda la cornisa interna de la nave central, la serie está compuesta por 50 lienzos pintados en 1755 por Marcos Zapata.
- Las pinturas en los medios puntos del claustro de novicias o patio del Silencio del convento de Santa Catalina de Arequipa, fundación del siglo XVI remodelada en los siglos XVII y XVIII.
- La iglesia de Laja, en Bolivia, destinada en el siglo XVI a la Virgen de la Paz, hoy dedicada a la virgen de Chijipampa, fue remodelada en el XVII y conserva estas pinturas del siglo XVIII que dependen de los grabados alemanes.
- En una colección particular en el norte de Argentina, que seguramente proceden de alguna iglesia de la región.
- En el techo de la capilla de San Lorenzo, y en el de la capilla de la Huatapera de Zacán en Michoacán, en el siglo XIX.

Los casos que he presentado no son el resultado de una búsqueda sistemática y es posible que solamente sean la punta del iceberg. Si la hipótesis expuesta es correcta la difusión de estos grabados respondió a la intención de crear un modelo mariano homogéneo que de algún modo contrarrestara la fortaleza identitaria que habían generado los cultos locales y que recuperara el nombre de María, perdido en una multitud de atomizaciones sagradas. La dirección de estos programas evidencia que sólo un complejo estudio de la recepción nos permitiría entender cuál fue el nivel de comprensión de estas imágenes por parte de públicos tan dispares como los señores canónigos de Guadalupe o del cabildo catedral de Cuzco y los pueblos de la Audiencia de Charcas. Sin embargo y para terminar, señalo un fenómeno sobre el que habrá que volver: en el programa guadalupano donde se combinaron los modelos letánicos, en medio de las complejidades de Engelbrecht y las alegorías de Klauber, se ubicaron los simples, claros y directos modelos que realizara el sevillano Matías de Arteaga en 1685, con la narración de las cuatro apariciones de la imagen local. De esta manera la sillería de la colegiata de Guadalupe logró escapar de los intentos de control y homogeneidad y colocó a su propia devoción en el corazón del coro, vida, centro y motor de su liturgia. Algo similar sucedió en Arequipa, donde es la Virgen del Rosario el corazón desde donde se despliegan los círculos con los títulos marianos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el afán de “hacer visible lo invisible”, según san Juan Damasceno, las imágenes marianas ocuparon los lugares de luz, rodeadas de plata y oro, orfebrería y piedras preciosas, coronas, perlas y resplandores y se desarrollaron los títulos más diversos, como *Kyriotissa* (la Soberana), *Nicopéia* (la Victoriosa), *Odigitria* (la que indica el camino hacia Cristo), *Eleüsa* (la Ternura), *Basilissa* (la Reina), *Platitera* (la más grande del cielo), la *Gorgoepikoos* (lista para escuchar), la *Galactotrofusa*, es decir, la Virgen nutriendo a su hijo Jesús. Fue el pensamiento de san Ambrosio el que recubrió a María con un largo traje como símbolo del cuerpo intacto. Los términos que san Ambrosio emplea para su comentario sobre la visión del templo de Ezequiel son explícitos: *claustra*, *septum*, *signaculum*, que evocan un espacio amurallado, sellado, que es el espacio mariano concebido como jardín secreto, una fuente sellada.

Sin embargo, ese espacio cerrado, María, se convirtió en una superficie de contacto entre los distintos grupos que habitaban las extensas tierras americanas. En el mapa devocional trazado por Héctor Schenone³² se muestra la convivencia de las imágenes “importadas” —producto de la religiosidad peninsular—, con las advocaciones favorecidas por las órdenes religiosas y aquellas que tienen un origen americano. El mapa muestra una atomización del culto mariano en multiplicidad de nombres y formas que caracteriza a los dos primeros siglos del marianismo hispanoamericano. El cambio de modelo de representación mariana y la intención de unificarlo, es un fenómeno que se produjo a mediados del siglo XVIII, como parte de una estrategia para establecer una nueva noción de territorialidad o por lo menos una nueva relación entre los territorios de la monarquía católica. La crisis del sistema que David Brading llamó “catolicismo tridentino” y otros autores denominan “orden tridentino patronal”, en el gran marco de la monarquía hispánica, involucró a muchos grupos de diversos intereses, entre ellos y como destacados protagonistas, a los miembros de la Compañía de Jesús. Los jesuitas se vieron envueltos en cuestiones en las estaban en juego asuntos de jurisdicción y propiedad, más que en severos conflictos teológicos. Como impulsores de un orden tridentino de control y dirigismo, y con las banderas de las devociones marianas regionales, trataron

³² SCHENONE, “María en Hispanoamérica...”, v. I, pp. 229-247.

de defender una supremacía territorial que, como es sabido, ya había comenzado a mostrar profundas grietas, proceso que culminaría con el extrañamiento de la orden y su refugio en la sede de Roma, en cuanto a la Compañía y en la reorganización territorial americana a principios del XIX con un nuevo orden político.

Es sabido que la administración de los Borbones y sus ministros ilustrados buscaron el fortalecimiento del regalismo, el reclamo del Patronato como prerrogativa de la Corona, así como la imposición de austeridad para las fiestas públicas y las expresiones de piedad. Junto con estas manifestaciones de la política de la monarquía se observa también un nuevo decoro en las representaciones marianas que pensaron lograr con la difusión de imágenes canónicas por medio de los mencionados grabados. Una concentración tal que permitiera nuevamente unificar en el nombre María, los territorios disociados bajo los distintos mantos tutelares. Sin embargo, la fuerza de los cultos locales no fue fácil de vencer a pesar de una nueva oleada de cultos hispanos no relacionados de manera directa con la conquista, y en cambio, cobijados por el poder de los obispos. Lo que no logró la monarquía, lo consiguieron en el siglo XIX el Papado y las amenazantes ideas liberales que cohesionaron a los fieles católicos en el culto de la Inmaculada Concepción.³³

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange

“Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en GARCÍA, Clara y RAMOS MEDINA, Manuel (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Departamento de Historia/INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1993, pp. 151-164.

ALCALA, Luisa Elena

“Loreto y Guadalupe. Los jesuitas y la compleja construcción del panteónmariano novohispano”, en Oikión, Verónica (editora), *Historia, Nación y región, XXV Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, 2 vols., México, El Colegio de Michoacán, 2007, Vol. I, pp. 281-309.

³³ SIGAUT, “Un nuevo nicho para una antigua imagen”, pp. 67-112.

BRADING, David

La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición, México, Taurus, 2002.

BUTLER, Alban

Vidas de los santos de Butler, Vol. I, España, Editorial Libsa, S.A., 2008.

CALVO, Thomas

“El Zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700”, en GARCÍA AYLUARDO, Clara y RAMOS MEDINA, Manuel, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2 Vols., México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia/INAH, Condumex, 1994, vol. 2, p. 128.

CARRIZO, Juan Alfonso

Cancionero Popular de Jujuy, Argentina, Universidad Nacional de Tucumán, 1935.

CUADRIELLO, Jaime, Rosario GRANADOS y Paula MUES

El Divino Pintor. La creación de María de Guadalupe en el taller Celestial. México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2001.

CHRISTIAN, William

Religiosidad local en la España de Felipe II, trad. Javier Calzada y José Luis Gil Arista, Madrid, Nerea, 1991.

DE LA MAZA, Francisco

El guadalupanismo mexicano, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

EICHMANN OEHLI, Andrés

“La Virgen extremeña de Guadalupe en Charcas”, en ARELLANO, Ignacio y GODOY, Eduardo (eds.), *Temas del Barroco Hispánico*, Madrid-Frankfurt, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Veruert, 2004, pp. 71-88.

ESPINOSA TOVAR, Ricardo

“Erección de la Real e Insigne Colegiata de Santa María de Guadalupe”, en SIGAUT, Nelly (editora), *Guadalupe: Arte y Liturgia. La sillería de Coro de la Colegiata*, México, El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006, vol. 1, pp. 67-91.

GISBERT, Teresa y José de MESA

La Virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María, Bolivia, Unión Latina, 2003.

HERNÁNDEZ, Laura

“Los artifices de la sillería”, en SIGAUT, Nelly (editora), *Guadalupe arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata*. México, El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2 vols., 2006, pp. 267-281.

IOGNA-PRAT, Dominique, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO

Préface de Georges Duby, *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris, Beauchesne, 1996.

MÚJICA PINILLA, Ramón

“Virgin of Cocharcas”, en RISCHEL, Joseph J. y STRATTON-PRUITT, Suzanne, *The arts in Latin America, 1492-1820*, Philadelphia, USA, Yale University Press, 2006.

O’GORMAN, Edmundo

Destierro de Sombras, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

PORTÚS, Javier

El culto a la Virgen en Madrid durante la Edad Moderna, Madrid, 2000.

RIVERA, Lenice

“Comentario a la letanía Lauretana de Francisco Xavier Dornn y los hermanos Klauber”, en Nelly SIGAUT (editora), *Guadalupe arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata*. México, El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2 vols., 2006, pp. 347-357.

RUSO, Daniel

“Les représentations mariales dans l’art d’Occident”, en Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO, Préface de Georges Duby, *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris, Beauchesne, 1996, p. 176.

SCHENONE, Héctor

“María en Hispanoamérica: un mapa devocional”, en ΟΙΚΙΟΝ, Verónica (editora), *Historia, Nación y región, XXV Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, 2 vols., México, El Colegio de Michoacán, 2007, Vol, 1, pp. 229-247.

SCHENONE, Héctor

Iconografía del arte colonial. Santa María, Argentina, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2008.

SIGAUT, Nelly (ed.)

Guadalupe arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata. México, El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2 vols., 2006.

SIGAUT, Nelly

“Un nuevo nicho para una antigua imagen”, en CAMACHO BECERRA, Arturo, (coordinador), *Morada de Virtudes, Historia y significados en la capilla de la purísima de la Catedral de Guadalajara*, Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, 2010, pp. 67-112.

STRATTON-PRUITT, Suzanne

“Prólogo”, en *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2004, p. 19.

The Immaculate Conception in the spanish art, USA, Cambridge University Press, 1994.

VENCES VIDAL, María Magdalena

La gestación de un sistema icónico mariano en Hispanoamérica: estudio comparativo de dos casos, Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia del Arte. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006.

“Naturaleza y devoción: al amparo de Nuestra Señora del Quinche”, en *Religiones y Sociedad*, Expediente: Devociones, Valores y Tensiones, México, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, año 4, número 9, mayo-agosto de 2000, p. 37-46.

La Virgen de Chiquinquirá, Colombia: Afirmación dogmática y frente de identidad, México, D.F: Museo de la Basílica de Guadalupe, 2008.

IV

EL SIGLO XIX MEXICANO

EL TEMOR A DIOS Y AL PODER DEL ESTADO:
DIEZ LECCIONES BIEN APRENDIDAS DE LA NIÑEZ
MEXICANA DECIMONÓNICA¹

ANNE STAPLES
El Colegio de México

Imaginemos a un niño deambulando por las calles de la ciudad de México, unos años después de la independencia. Digamos que tenía alrededor de 14 años, edad a partir de la cual se le consideraba adulto para efectos del trabajo. A esa edad ya sabía algo de doctrina cristiana y primeras letras. Este muchacho habría asimilado, aunque no aceptado necesariamente, diez lecciones acerca del poder y del temor que éste inspiraba.² Sus representaciones llevaban al joven a comprender el porqué de su sometimiento a las dizque benévolas fuerzas (el paternal gobierno y la dulce religión) que le asignaban un lugar en el mundo y le decían cómo comportarse. Identificar las manifestaciones del poder, simbólicas o factuales, aseguraba al niño una lectura correcta del entorno y aumentaba sus probabilidades de encontrar acomodo dentro de la rígida estructura de gobernados y gobernantes, codificada con mayor rigor a partir de la influencia napoleónica en el derecho mexicano del siglo XIX.

El presente trabajo busca explorar cómo el niño iba entendiendo quiénes tenían el poder, cuándo lo ejercían y por qué medios podían evitar sus efectos más negativos. Se podrían explorar los mecanismos de defensa de los indígenas frente al cambio de gobierno y de religión a lo largo de los siglos o las estrategias de acomodo de la población rural en comparación con la urbana. Éste es un intento por analizar a otro sector, el infantil, y ver, a través de la historia de la educación, cuáles mecanismos funcionaron en el mundo de los niños y de los jóvenes

¹ Agradezco a Nidia Cisneros Chávez su apoyo en la investigación y redacción de este artículo.

² El que hayan sido diez las lecciones es una licencia literaria –todo depende de cómo se agrupan los conceptos. Podrían haber sido sólo una: obedecer, o muchas, según la autoridad a quien había que obedecer.

para subordinarlos adecuadamente a las fuerzas sobrenaturales y políticas que regirían su destino.

Para ello, hemos dividido las percepciones acerca del ambiente en el cual vivía el pequeño actor de esta puesta en escena urbana en varias categorías. Colocamos las visuales y las auditivas (qué veía y qué escuchaba) bajo la etiqueta de la educación informal. La educación formal proporciona ejemplos concretos de cómo se fomentaba el miedo al poder mediante los castigos; cómo se interiorizaba el temor a Dios mediante el aprendizaje del catecismo; cómo se comprendía la necesidad de no aspirar a un lugar en la sociedad que no correspondiera a la calidad del alumno y su familia. La presencia del maestro, los rezos y la repetición de la doctrina, la lectura de fábulas y los ritos del día escolar subrayaban el mensaje que debía hacer suyo el niño, el de su lugar subordinado ante la autoridad. Estos aprendizajes, apoyados constantemente por las representaciones del poder que rodeaban al joven, supuestamente lo llevarían a respetar las jerarquías civiles y a obedecer los mandatos de la Iglesia o sea, a lograr la mancuerna perfecta de buen ciudadano y cumplido creyente.

FAMILIARIZARSE CON LOS SÍMBOLOS

El niño también aprendía tales diez lecciones como parte del proceso de la educación informal. Ésta, impuesta a todas las nuevas generaciones, se llevaba a cabo en la familia, en la calle, en el contacto con la Iglesia y sus instituciones, en presencia de los actos religiosos y civiles públicos que dejaron huella en el ánimo de los niños y moldearon su comportamiento, asistieran o no a la escuela.

Había varias maneras de ir reconociendo la iconografía del poder y su significado, además de la impartida en el aula. Muchos eran los niños que entraban a trabajar a un taller, cargaban mercancías en el mercado o los entregaban sus padres a un maestro con el que convivirían para que les enseñara un oficio, como el de zapatero o el de carpintero. Se firmaba un contrato en el que las relaciones de poder eran explícitas. Los padres transferían su autoridad al maestro, quien podía castigar al niño según su parecer y emplearlo sin retribución económica hasta que aprendiera el oficio.³ Estos aprendices vivían en un mun-

³ El niño aprendiz quedaba bajo las órdenes de maestro “no sólo para aprender sino también para servir y obedecer”. GARCÍA GONZÁLEZ, “Artesanos, aprendices”, p. 84.

do jerarquizado, donde aprendían a huir del ocio, a respetar al maestro y a cuidarse mucho, ya de adultos, de inmiscuirse en trastornos y pronunciamientos políticos. Eran conscientes de su superioridad frente a vagos y desempleados, sujetos que caían fácilmente en la leva,⁴ pero al mismo tiempo conocían bien su lugar, como trabajadores manuales, dentro de una sociedad que despreciaba el trabajo manual.

LAS MANIFESTACIONES VISUALES DEL PODER

Nuestro futuro ciudadano pasaba la mayor parte de su tiempo en la calle, donde las evidencias de grandeza, riqueza y dominio estaban a la vista. La arquitectura de la ciudad era imponente —Humboldt la había llamado “la ciudad de los palacios”. Los edificios de los poderosos eran los de mayor tamaño, estaban ubicados en el centro de la ciudad y muchas veces se les construían con materiales que pertenecían a una civilización vencida, la mexicana, hecho que los indígenas interpretarían a su modo. Su distribución en el espacio urbano les confería una importancia que los habitantes entendían intuitivamente. El centro era de donde emanaba el poder. Las construcciones más sólidas, hechas por mano de obra presa, esclava, obligada o apenas recompensada ya formaba parte de la memoria colectiva de los pueblos ubicados en los barrios suburbanos. Estas construcciones eclesiales y gubernamentales, las que pertenecían al aparato represivo del Estado (cárceles y cuarteles), los sitios que eran de encierro como obrajes, panaderías, conventos y colegios imprimían en el ánimo del niño, aun sin conocer el propósito de cada uno de estos lugares, pruebas de las diferencias de clase, rango, calidad, raza y poder.

¿Qué es lo que veía el niño al caminar por el centro de la ciudad? Tenía ante sí las torres de catedral, cuya altura superaba la de todos los demás edificios. La sede del arzobispo era una construcción pesada, sólida, grisácea, con campanarios que parecen hundir la catedral. Nadie tomaba su presencia a la ligera. A un lado, el palacio nacional, edificio menos alto pero tan largo que ocupa un lado entero del Zócalo. Limitaba esta enorme plaza al sur el edificio del Ayuntamiento. Ahí se encontraban tres poderes, cada uno con una arquitectura

⁴ PÉREZ TOLEDO, *Los hijos del trabajo*, p. 233.

que hablaba de su papel en la vida de los habitantes. La pesadez de la catedral simbolizaba el impacto profundo de la religión en la vida de los habitantes; el largo edificio del gobierno central, una jurisdicción que cobijaba a todos los estados de la república; los arcos del Ayuntamiento, la riqueza del comercio. ¿Quién no entendería que el poderío religioso, gubernamental y comercial regía al país y que no había que atentar contra ello, ni pensar más que en obedecer sus mandatos? Los liberales del siglo XIX habrían buscado una participación ciudadana activa, pero más que nada a la hora de pagar impuestos, cumplir con el servicio militar, jurar lealtad al gobierno y observar las leyes. Tanto ellos como los sectores más tradicionalistas hacían mayor hincapié en las obligaciones que en los derechos.

Los alrededores del Zócalo estaban repletos de edificios que representaban el poder eclesiástico en todo su esplendor. El convento de San Francisco era el de mayor extensión; el de Santo Domingo de gran prestigio social; la imponente Profesa; los 19 conventos de monjas esparcidos por la zona, San Hipólito y San Juan de Dios, con su hospital anexo, y San Agustín. La Inquisición se ubicaba en una categoría aparte, a medio camino entre la Aduana y Santo Domingo, es decir, entre el poder civil y el religioso. Inspiraba no sólo respeto sino miedo, pues en sus entrañas se ubicaban las salas secretas y las tenebrosas cárceles. También había colegios, como San Ildefonso, que en la época eran internados, más la Universidad, receptáculo del saber universal. El arzobispado, la Casa de Moneda y las austeras residencias señoriales recordaban al niño, si acaso lo había olvidado, la existencia de un mundo lejano, destinado a las personas bien nacidas, que tenían garantizada la entrada a los círculos privilegiados del poder.

El joven, en sus andanzas por la ciudad, levantaba la cabeza para ver los escudos en los medallones que adornaban la entrada de aristocráticas residencias o de las órdenes religiosas en la fachada de una iglesia. La iconografía citadina, complemento de los edificios mismos, era una lección que no hacía falta leer para entender. Otorgados con aprobación real, los escudos eran símbolos de la relación estrecha con la corona, que el saber popular vinculaba con Dios mismo. El gobierno independiente mandó borrar los escudos de los edificios, pero no por eso las construcciones tenían menos importancia a los ojos de un jovencito que probablemente habitaba, si bien le iba, en una vecindad perteneciente a algún

gran convento de monjas.⁵ Había manzanas enteras bardeadas, vetadas al público en general, cuyo contacto con el exterior se complementaba mediante el tañer de las campanas o el escurrimiento del agua en las fuentes adosadas a las paredes exteriores que recibían aquel precioso líquido que no alcanzaba a utilizar la institución eclesiástica, fuera convento o colegio. Eran los dueños de enormes espacios, de los sonidos marcadores del tiempo, de las mercedes de agua, de una influencia que iba más allá de sus confines geográficos.

Ese poder tan grande, la suma del civil y del eclesiástico manifestada en los edificios de la capital, le decía a la gente cuándo trabajar y cuándo no, cuándo asistir a la escuela y cuándo no. En el interior de los enormes edificios los sacerdotes y los políticos negociaban el calendario de días festivos, de guardar, de precepto, de misa obligatoria o trabajo prohibido, aunque no tuviera uno con qué alimentar a la familia. Todo se arreglaba en la esfera de los poderosos, entre gente que alegaba saber lo que le convenía a Dios y al rey o a Dios y a la república.

Un factor que distanciaba a los de arriba –gente decente, refinada, culta, bondadosa– de la mezquindad, brutalidad e ignorancia de la plebe, de menor valer, según el sentir de la época, era la ropa. Las modas francesas, a partir de la Ilustración, acentuaban todavía más las diferencias en el vestir. Las monturas o los coches también mostraban la calidad de los individuos. ¿Cómo no darse cuenta de la importancia, supuestamente bien ganada, de las clases superiores al observar el lujo de los grandes comerciantes, los virtuosos eclesiásticos, la nobleza ostentosa? Nada más impresionante, incluso para las románticas jóvenes en edad de merecer, que los uniformes militares, en azul y rojo encendido, adornados con bordados de oro. La brillante espada, que hizo derramar más sangre durante la guerra de independencia y las siguientes décadas de revueltas populares y pronunciamientos que en toda la época virreinal después de la conquista, era mucho más que un símbolo de vida y muerte. Esta arma agregaba distinción al uniforme; desempeñaba un papel estético y de tradición; marcaba la diferencia de rango entre un individuo y otro; era una lección constante de equi-

⁵ “El sector eclesiástico, integrado por 102 propietarios, poseía... 47% del total del valor de la ciudad”. Sin embargo, eran los particulares quienes tenían un gran número de casas de renta barata. En conjunto, la Iglesia y los particulares eran dueños de 92% de la propiedad total. MORALES, “Estructura urbana”, pp. 367-368, 371.

parar la riqueza y la apariencia con el poder, aunque en la realidad no fueran sinónimos.

¿Qué más veía nuestro pequeño cuando andaba suelto por la calle? Las procesiones de Corpus Christi, la entrada de ejércitos como el Trigarante, los arcos triunfales levantados para festejar la independencia, la iluminación de la ciudad cuando la derrota de Isidro Barradas en 1829, empeñado en reconquistar a México para sus majestades católicas. En algunas de estas celebraciones, los niños mismos participaban. Por ejemplo, en un pueblo de Oaxaca, un carro alegórico traía un niño vestido a la española antigua y su compañero como criollo, para simbolizar la unión del Plan de Iguala. En otro carro, un niño representaba a Iturbide, quitándole las cadenas a México. “Pequeños niños y niñas”, con los hábitos de las distintas órdenes religiosas, desfilaban en esa misma ocasión.⁶ Sin duda, hubo participaciones semejantes en la ciudad de México que seguramente dejaron huella en los que actuaron, como si fueran ellos los poderosos del momento.

Había certámenes literarios organizados por la Universidad, rogativas a la Virgen de los Remedios para que lloviera (tradicción que se acabó por los pleitos entre el Estado de México y el Distrito Federal, poco tiempo después de su establecimiento).⁷ Cada uno de estos acontecimientos era una clase viva acerca de estructuras de dominio, prerrogativas estamentales, precedencias y protocolo que hablaban repetitivamente del lugar de cada quien en la sociedad. Este teatro de la calle pregonaba la religiosidad, virtud, sabiduría y éxitos políticos y militares de las autoridades. Subyacía a este discurso sin palabras, pero de profundo sentido simbólico, la lección implícita: aquí está el poder y es lo que hay que acatar. La historiadora Clara García, en un artículo sobre ceremonias y cofradías, confirma que la costumbre de desfilar por la calle de acuerdo con la pertenencia a grupos o corporaciones “reafirmó las jerarquías sociales y proporcionó un medio visible y simbólico de control social. Proporcionó también orden y jugó un papel clarificador, estratificador en una sociedad compleja...”⁸

Recordemos, además, que la diferencia entre los que mucho poseían y los que no poseían nada se veía a diario en el mercado: nuestro joven-

⁶ OCAMPO, *Las ideas de un día*, pp. 13-19.

⁷ LIRA, “La creación del Distrito Federal”, vol. VII, pp. 91-103.

⁸ GARCÍA AYLUARDO, “Ceremonias”, p. 68.

cito observaba a las indígenas con sus arreglados montones de frutas y verduras y en el Parián veía a españoles barbados, conscientes de su supuesta superioridad racial, dedicados a un comercio de mayor cuantía y valor. Cada vez que mandaban al chico a la panadería (en manos de españoles) o a comprar un puñado de chiles (a la indígena sentada en el suelo), reconocía las diferencias raciales, económicas y finalmente de poder, mismas que daría por buenas, como ordenadas por la Divina Providencia. Estas lecciones se aprendían de manera informal, estaban en el ambiente, se absorbían sin darse cuenta, eran parte del entorno natural, como si siempre y en todas partes la vida fuera así.

UN MUNDO DE SONIDOS ESTRATIFICADOS

Los ojos y los oídos captaban las representaciones del poder fuera del ámbito escolarizado. Si lo visual es obvio hoy día, mirando al arruinado esplendor de lo que fue la ciudad de México, lo auditivo es más perecedero pero no por eso menos impactante. ¿Qué escuchaba el niño que le fuera indicando las estructuras de dominio dentro de la ciudad que habitaba? El rechinar de los ejes de un carruaje lujoso, al cual el niño jamás subiría como pasajero, marcaba una distancia insalvable entre poderoso y débil. El clic-clac de las herraduras del caballo, que iba corriendo por las calles a pesar de la prohibición expresa de hacerlo, enviaba otra señal: hay quienes pueden hacer lo que quieren y quienes no. Hacer que la gente de a pie huyera despavorida ante el carro o el caballo, que no se detenían para esquivar a nadie, reforzaba la idea de impunidad, aspecto fundamental del poder. Los gritos de los jefes, patrones y oficiales de tropa dejaban claro quiénes mandaban y quiénes no. Los pesados pasos de la tropa en sus rondas al escoltar a algún alto funcionario o a un sentenciado a muerte, contribuían a la cacofonía del barrio. Los gritos lastimosos de los pordioseros o de quienes vendían en la calle y en los mercados agregaban su vocerío a una profusión de sonidos tan característicos del orden social y económico como los trajes y los oficios.

Otros sonidos reforzaban las jerarquías ciudadanas. Desde los espacios consagrados por la Iglesia, algunos abiertos al culto público y otros venerados pero desconocidos en su interior salvo por quienes pertenecían a sus comunidades, salían las órdenes sonoras que marcaban la división del tiempo. Las campanas decían cuándo levantarse, rezar, recogerse,

regocijarse o llenarse de luto y cuándo hacer correr la voz de alarma.⁹ La Iglesia normaba, mediante las horas litúrgicas, los actos de la vida pública y privada, las devociones, las actividades comerciales y políticas. Una campanilla avisaba a la gente a dejar sus actividades para arrodillarse al paso del viático. Hasta los ciegos sabían que el poder se representaba en el sonido de una campana, que dictaba el fluir de la vida cotidiana.

La voz humana, la del sacerdote, tenía un peso desproporcionado a su volumen. Dentro del templo se oía la misa, que no se entendía por estar en latín, y el sermón, en español, cuyo tema era, frecuentemente, la obediencia. La influencia del sermón quedaba subrayada por el hecho de ser pronunciado en alto, desde el púlpito colocado un par de metros sobre el nivel del piso de la iglesia. El predicador tenía que hacerse escuchar, pero la elevación física del lugar desde el cual pronunciaba su mensaje a los feligreses también realzaba su autoridad. Comprender ésta, la autoridad del cura y de la Iglesia a la que servía era un punto central de la educación e iba de la mano del saber comportarse.

EL IMPACTO DE LA INSTITUCIÓN EDUCATIVA

La escuela era, ante todo, una experiencia vocal. Se repetían el catecismo y las lecciones de memoria. Escribir era una habilidad deseable pero la mayor parte de la enseñanza de las primeras letras era oral. Los conocimientos, tanto acerca del poder como de la doctrina cristiana, se adquirían en el salón sin libros y sin papel. Había que escucharlos de labios de predicadores, padres, parientes, vecinos y autoridades; otros los aprendían de memoria o los asimilaban en la escuela lancasteriana, cuya clientela era este tipo de muchacho que estamos imaginando, hijo de militar o burócrata de bajo rango, pequeño comerciante, agremiado de plateros, carpinteros, zapateros o algún otro oficio. Pobre, pero con un mínimo de decencia. Los hijos de los léperos, cuyo hogar se encontraba a las puertas de algún edificio o bajo los portales, que no vestían más que harapos y desconocían los efectos benéficos de la higiene, no entraban en el mundo que describimos, aunque sin duda tenían sus propias ideas acerca de lo que constituía el poder, cómo afectaba su vida y de qué manera se podían esquivar sus efectos perniciosos.

⁹ STAPLES, "El abuso de las campanas", pp. 177-194.

LOS CASTIGOS

¿Cómo aprendían qué era la autoridad los niños que iban a la escuela gratuita para pobres o la particular para menos pobres? ¿Cuáles eran las representaciones que traducían en términos concretos y manejables el dominio del Estado, envuelto en un ropaje de caridad y conveniencia para el bien común?

Nuestro pequeño protagonista se enteraba por la vista y por el oído de sus derechos (pocos) y de sus obligaciones (muchas), siendo una de las más importantes el respeto a los mayores de edad y de calidad. El muchacho ya sabía que en el salón de clase la letra con sangre entra. Había una estricta jerarquización de personas y de saberes. No atender al maestro, no besarle la mano, contestarle mal, hacerle muecas o hablar durante la lección merecían severos castigos corporales. Los azotes por no saber la doctrina cristiana eran más numerosos y severos que los aplicados por equivocarse en el silabario, a pesar del decreto de las Cortes de Cádiz de 1813 que prohibía azotar a los indios y a los niños en los establecimientos educativos.¹⁰ Los azotes, ésos que el visitador José de Gálvez propinara con gran generosidad a los defensores de los jesuitas luego de su expulsión en 1767,¹¹ se utilizaron tradicionalmente para corregir faltas de respeto, hurtos, adulterios, amancebamientos, etc. Dar latigazos era un método rápido, económico y doloroso de recordar al infractor el poder del poder (de provocar el temor y, en consecuencia, el respeto por la autoridad). En los niños, su uso fue muy difundido. Incluso los maestros más “ilustrados” y amantes de la juventud, como el tapatío Manuel López Cotilla, recurrieron a este método “pedagógico”. En 1835 López Cotilla redactó un reglamento de castigos para las escuelas municipales de Guadalajara. Lamentaba que para imprimir en las mentes infantiles sus deberes para con la sociedad hubiera necesidad de penas corporales; decretó que, al menos, los maestros azotaran sin coraje, sobre la ropa y no sobre las carnes desnudas en cuotas ascendentes de dos, cuatro y seis por día, según la reincidencia.¹² La fuerza física era una manifestación real del poder; su manifestación simbólica era la ubicación del mobiliario en el salón. El escritorio del maestro

¹⁰ DUBLÁN Y LOZANO, *Legislación mexicana*, vol. 1, pp. 424-425, 518-519.

¹¹ CASTRO GUTIÉRREZ, *Movimientos populares*, pp. 132, 136.

¹² Véase *Reglamento para las escuelas municipales*.

era un púlpito en pequeño, construido sobre un estrado levantado casi un metro sobre el nivel del piso, no sólo para facilitar el contacto visual, sino para reforzar su papel dominante.

EL CATECISMO COMO ARMA POLÍTICA: LA OBEDIENCIA ANTE TODO

Tanto dentro del salón de clases como dentro del atrio de la iglesia, el libro fundamental, el único obligatorio, era el de la doctrina cristiana. Aprendido de memoria, si no del texto impreso, de boca de una persona mayor, el catecismo de la doctrina hacía explícitas las relaciones que el niño iba comprendiendo de manera informal en todos los momentos de su vida. El tema sobresaliente era el de la obediencia debida a Dios, al gobierno, a los padres y a los mayores. El niño nacía para obedecer. ¿De qué otra manera, preguntaban los adultos, podría funcionar –incluso sobrevivir– la sociedad? No se utilizaba tanto el término “obediencia” como el de “respeto”, pero el significado era el mismo. Se trataba de mantenerse en un plano inferior ante los que eran más virtuosos, sabios y poderosos. No era una sociedad igualitaria ni democrática sino corporativista, estamental, basada en relaciones de calidad, que simplemente describían el lugar de cada quien en el escalón que se encontraba más cerca o más lejos del poder. Como decía un periódico en 1848:

Los católicos, como derivamos del cielo la autoridad, no nos es humillante la obediencia, antes fundamos en ella nuestra gloria; y he aquí cómo la religión afirma la autoridad dándole origen sagrado, presentándola a los hombres como derivada del mismo Dios.¹³

Las lecciones del catecismo fueron la piedra angular de las enseñanzas acerca del poder. Reforzaban las percepciones visuales y sonoras que el niño recibía tanto dentro del hogar como en los espacios públicos y las convertían en palabras, en un texto que se podía memorizar. La repetición continua de los conceptos básicos del catecismo supuestamente disponía al niño a hacer suyas las formas verbales en las cuales se expresaban. No había un cuestionamiento acerca del contenido del

¹³ “La unión de la religión y la sociedad, y apoyo recíproco de ambas”, *La Voz de la Religión*, 22 de julio de 1848, citado en DE LA TORRE, “Tolerancia religiosa”.

catecismo ni acerca de la manera de transmitirlo. Empieza la doctrina, que no hace mucho se aprendía con una cantaleta: “Todo fiel cristiano está muy obligado a tener devoción...” La palabra “obligado” reaparece a lo largo del texto y da el tono. “Luego recemos lo que debemos; lo que la Iglesia Romana nos muestra; lo que manda saber, creer y hacer”. Aquí están los tres elementos que establece el universo del poder religioso: saber, creer, hacer. Después de la comunión, uno debe dar gracias a Dios y ofrecerse “como muy obligado a su servicio”. El mismo catecismo pregunta al niño: “¿A qué está obligado el hombre primeramente? A amar y servir a Dios”. Queda todavía más claro el concepto al preguntarle al niño quién es el papa: “El romano pontífice, a quien debemos entera obediencia”.¹⁴ Las relaciones con la divinidad son explícitas: una serie de derechos y obligaciones que se trasladarán fácilmente a la esfera secular, ya que se expresarán en los mismos términos y, en el fondo, habrá poca diferencia entre saber, creer y hacer lo que dice la Iglesia y lo que dice el gobierno.

Obedecer es una acción de voluntad y sujetar la voluntad, sobre todo de los jóvenes, era la prioridad del sistema educativo. El tema está tratado desde la primera pregunta de un catecismo cristiano-político de 1821. “¿Decidme, niño, sois independiente? Sí, por la voluntad y providencia de Dios. Todo hombre que no obedece ni se sujeta a Dios es esclavo de sus pasiones. ¿Es gran mal no obedecer a Dios? Es muy grande. Nuestros primeros padres desobedecieron a Dios; se perdieron ellos y nos perdieron a nosotros”.¹⁵ Causa y efecto de la desobediencia. Por eso, había que amoldar, acomodar la propia voluntad a la divina. La relación con el poder está explicada en el catecismo tanto religioso como civil, donde se enlistan las jerarquías políticas y eclesiásticas y se define en qué consiste la subordinación del niño, que pronto se convertirá en súbdito o ciudadano.

El catecismo es preciso en cuanto a las características de la autoridad. El niño pregunta: “¿la sujeción a las potestades legítimas ordenadas por Dios no destruye nuestra libertad?” “De ningún modo, antes la conserva, protege y afianza”,¹⁶ dice la respuesta. Desde luego que la legitimidad, según este esquema, es de origen divino, no es un pro-

¹⁴ RIPALDA, *Catecismo*.

¹⁵ *Catecismo cristiano político*, ff. 15-29, pp. 3-4.

¹⁶ *Catecismo cristiano político*, p. 4.

ducto de la soberanía popular. La primera obligación, después de cumplir con lo religioso, es la de ser un buen ciudadano, “que consiste en ser buen soldado cuando la patria lo llama a los ejércitos; buen esposo; buen padre; buen hijo; buen amo; buen amigo y en fin hombre de bien”. Dicho de otra manera, ser un ciudadano cumplido con sus obligaciones, producto de un adecuado adoctrinamiento en cuanto a su papel de gobernado. Se repetía el mismo mensaje en otros términos:

Temer a Dios y honrar a los sacerdotes; obedecer la Constitución y obedecer a la legítima potestad que nos gobierne en todo lo que no ofenda a la religión que profesamos...; respetar a los magistrados y demás superiores; cumplir su palabra y guardar religiosamente la fe de los contratos; ejercitar la hospitalidad y la beneficencia; penetrarse altamente del amor a la patria; defenderla y si fuera necesario morir por ella.

A Iturbide en particular, los ciudadanos debían “veneración a su alta dignidad; fidelidad a su sagrada persona y obediencia a sus órdenes”. Los ciudadanos, incluyendo a nuestro pequeño que podía hacer uso de sus derechos de ciudadano al cumplir los 18 años de edad, siempre y cuando supiera leer y escribir (dependiendo del estado), debían sumisión, docilidad y respeto a los magistrados.¹⁷ Si las representaciones del poder surtían el efecto adecuado, se lograría como producto final un hombre perfectamente consciente de sus deberes.

Fracasado el imperio de Iturbide, la república se estableció como forma de gobierno, matizado, como sabemos, por dictadores de la talla de Su Alteza Serenísima Antonio López de Santa Anna, que empleaba incluso su título para reforzar su dominio político y militar. Pero antes de llegar a estos excesos a mediados del siglo XIX, hubo destellos de “modernización”, de esfuerzos por crear un ambiente más igualitario donde todos los ciudadanos tuvieran los mismos derechos legales. Un catecismo de Jalisco, redactado en 1827, replantea las temáticas y demostraciones de dominio tan usuales en el aula. Modifica la enseñanza que recibe el niño y la formación de actitudes y valores. A la pregunta de si “un niño debe hincarse ante su maestro para que le instruye la lección”, contesta: “Nunca un niño republicano no se humilla sino ante la divinidad pero ante sus semejantes jamás. Sólo donde gobier-

¹⁷ *Catecismo cristiano político*, pp. 10-11, 15-16.

nan los tiranos comienzan a degradar al hombre desde chico, lo acosumbran a humillarse y envilecerse y no lo dejan conocer su dignidad para mantenerlo siempre en el oprobio y la ignominia”.¹⁸ ¿Qué mayor representación del poder que el arrodillarse ante la autoridad?

El comienzo de cursos y los exámenes públicos fueron ocasiones de recordar a la sociedad y a los niños la superioridad de unos ante la inferioridad de otros. Al inaugurar el ciclo escolar en las instituciones de enseñanza superior, se dictaba una oración en latín o en español y la comunidad académica en pleno hacía acto de presencia.¹⁹ A la hora de los exámenes, solía asistir el presidente de la república. Antonio López de Santa Anna atestiguó la entrega de premios en el Hospicio de Pobres en 1854. Le hicieron valla, pronunciaron loas tanto a él como a su esposa, que parece no haberle acompañado y dos niños cantaron al unísono: “Sigue firme, Santa-Anna esforzado/ Esa senda de honor y de gloria/ Que salvar a la patria es victoria/ Reservada a los héroes nomás” y luego, seguramente con sumo deleite de la concurrencia, otro niño le hizo un discurso en español y en inglés. El inglés es apenas comprensible, una pésima traducción literal del discurso en español y plagado de errores de ortografía.²⁰ Un ejercicio de idioma se había convertido en otra representación del poder. Pero es el único ejemplar que he encontrado de una alabanza a la máxima autoridad del país hecho de esta manera.

Se nota el gusto que le daba a la sociedad el tener jóvenes dispuestos a reproducir el modelo de niño bien a la hora de los exámenes. Testimonio de esto son los comentarios a los aprobados en la cátedra de jurisprudencia, en 1842, en el Colegio Guadalupano Josefino de San Luis Potosí, que eran de este tono: “D. Gregorio Vásquez, . . . su marca característica es hacer bien, su humildad y subordinación a los superiores le hacen recomendable. . . ; D. Luis Conde, este joven apreciable por su fina educación, por su obediencia y respeto a sus superiores, en fin, por su irreprochable conducta, excelente talento y constante aplicación. . . , D. Antonio Ávila, la docilidad caracteriza a este joven: su genio amable, su aplicación constante, dócil y obediente, talento despejado, conducta irreprochable —he aquí sus bellas cualidades. . .”²¹ Sin duda, el sistema educativo se había

¹⁸ *Catecismo político. . . año de 1827.*

¹⁹ Véase *Discurso inaugural.*

²⁰ *Noticia de la distribución de premios*, pp. 20-21.

²¹ *Descripción de la solemnidad*, pp. 6-7.

convertido en un reproductor de los valores que, supuestamente, mejor convenían a la sociedad: humildad, docilidad, obediencia y respeto.

EL LENGUAJE SIMBÓLICO DE LAS FÁBULAS

La letra impresa hacía su parte para transmitir a los niños una idea clara del poder, sus alcances y su presencia en todas las relaciones de ellos con su mundo. El siglo XIX vio la circulación, de una manera más extensa que antes, de textos impresos. Desde tiempos virreinales, una imprenta de Puebla tenía el monopolio para la impresión masiva de los catecismos de Ripalda, vendidos por fracciones de un real en las librerías o tiendas a lo largo y ancho del país. Otros libritos que empezaban a ser accesibles a los niños eran los de fábulas. Por lo general leídos en el salón de clase por el maestro, algunos alumnos alcanzaban a poseer sus propios ejemplares. Pero leídas o escuchadas, las fábulas, tanto las tradicionales de Esopo como las redactadas en México, desempeñaron la función de apoyar, subrayar y explicar las representaciones del poder.

La doctrina cristiana tomaba muchas formas que fueron evolucionando durante el siglo XIX. El aprendizaje del catecismo se transformó en una clase de moral, para satisfacer la ideología de los liberales en el gobierno, empezando por Ignacio Ramírez, cuando fue secretario de Instrucción Pública en 1861. Enseñar la moral, es decir las relaciones que debía fomentar o conservar el niño con su entorno, se convirtió, con el correr de las décadas decimonónicas, en un símbolo de modernidad y de progreso. Con la secularización, llegó a sustituir a la doctrina cristiana. Pero con o sin la doctrina cristiana, la moral conllevaba lecciones de respeto al poder.

Las fábulas ayudaban al niño a entender las lecciones de moral y, entre ellas, las que se relacionaban con la obediencia, el respeto y el temor a la autoridad, con no intentar ser quien no se era, con no poner en peligro la paz social al alebrestarse y menos al rebelarse. Al contrario, la moral enseñaba la conformidad, la humildad, el respeto: actitudes que permitían la impunidad de los poderosos. Al niño se le enseñaba a no ser preguntón, a no levantar la voz, ni siquiera en contra de las injusticias que pudiera observar, a no inconformarse. La aceptación del papel desempeñado por la Divina Providencia desalentaba los bríos juveniles. Si el destino había decretado que las cosas son como son, ¿qué podría

hacer uno? Cualquier lección que apoyara este punto de vista, que evitara brotes de inconformidad y retos a la autoridad, era bien vista por los padres de familia y por las jerarquías civiles y eclesiásticas.

La relación entre la moral y el sometimiento al poderoso es clara. Unas fábulas escritas y publicadas en 1802 por un párroco de Chamacuero, Guanajuato, dan pie para seguir la pista de este método de transmitir mediante la clase de moral la exigencia de obedecer a la autoridad. Las fábulas en cuestión fueron redactadas para entretener a los alumnos, pero ningún escrito, en esos años, podía ser únicamente de entretenimiento; todos necesitaban llevar un sello didáctico. Las lecturas y las lecciones tenían un trasfondo moralista que incluía el cuidar las apariencias y aprender buenos modales. Se apelaba a los sentimientos cristianos pero ante todo, al respeto a la autoridad y al temor al poder.

Las fábulas ponen los discursos en boca de los animales, para hacerlos más atractivos para los niños. Por ejemplo, en el libro de fábulas escrito en 1802, una paloma gasta sus recursos en la elevada construcción de una elegante residencia para sus polluelos, con el resultado de que se caen y se matan. Otra paloma comenta esta tontería. “¡O! si oyeran tu voz paloma sabia / Todos los que gastando su dinero / En pretensión de situaciones altas...”²² La moraleja es no elevarse por encima del lugar asignado en el mundo, aspirar a lo que no le atañe ni conviene ni le toca. Cada quien en su lugar. Los que nacieron para mandar, que manden. Los que nacieron para ser gobernados, que obedezcan.

En otra fábula, una ardilla, para satisfacer su codicia, sale del lugar que le ha asignado el destino; las estrofas terminan con esta moraleja: “Todo aquel que desprecia / Su conveniencia fija / Y en continuas mudanzas / Mejorar solicita, / Perdiendo locamente / El bien que desperdicia / Al fin vendrá a encontrarse / Con las manos vacías”. En éste y en el caso anterior, los animales han intentado buscar fortuna, mejorar su suerte, ascender en la escala social, tal vez presumir de compartir el poder con los de arriba, donde no pertenecen. Quien quiere parecerse a otro o quiere cambiar su situación en la vida trastorna el orden, ya que enaltecerse es un atentado a la estructura del poder. La lección se repite en la fábula del caballo y el asno, cuando uno dice al otro que “El que bajo ha nacido, / y logra el esplendor de la riqueza, / No pretenda

²² BASURTO, *Fábulas morales*, fábula III “Las Palomas” y v “La Ardilla”, pp. 18-20.

atrevido / Hacer ostentación de la nobleza”.²³ Todavía es más explícita la situación de un pollito que reta al gallo, que lo mata en seguida, a pesar de los esfuerzos de la madre por evitar la tragedia. Dice ella a los pollitos que le quedan: “¿Visteis como perece / El hijo que a su madre no obedece? / Pues vivid entendidos, / Que si desobedientes, y atrevidos / Imitáis al hermano, / El castigo os vendrá pero temprano”.²⁴ La ecuación poder=miedo=castigo es patente en esta advertencia de la madre.

Un librito que circuló a finales del virreinato y durante el siglo XIX mexicano era el de las *Fábulas literarias* del español Tomás de Iriarte, publicadas en 1782. Aunque muchas tenían como tema el mundo literario, algunas sí enfocaron su mirada en el comportamiento y la insistencia secular en que el ser humano no saliera del lugar que le asignara la Divina Providencia. Conocida hasta nuestros días es la frase “Aunque la mona se vista de seda, mona se queda”. La explicación al final de la fábula dice: “Hay trajes, propios de algunas profesiones literarias, con los cuales aparentan muchos el talento que no tienen”.²⁵ Es la misma lección, contradictoria en cierto sentido, de mantener las apariencias, pero al mismo tiempo, no aparentar lo que no es. Desde luego que hacerse pasar por una autoridad era una amenaza a la dignidad y al poder de ésta, algo que se tenía que evitar a cualquier precio.

UN RECUENTO DEL ENTORNO

A donde volteara el niño, los símbolos del poder se imponían a sus oídos, vista y lenguaje. Escuchaba las conversaciones de sus mayores, los sermones de los curas, las lecciones de sus maestros. Veía los edificios, los desfiles, los arcos triunfales, los monumentos funerarios. Comprendía la distancia que guardaban unos seres de otros, que mostraba el rango y la calidad. Observaba las diferencias en porte y en vestido, quién hacía una reverencia a quién, quién le besaba la mano a quién, quién se bajaba de la banqueta para dejar pasar a quién. Reconocer los símbolos del poder formaba parte de la educación de cualquier niño, fuera de la ciudad o del campo.

²³ BASURTO, *Fábulas morales*, fábula VII “El caballo y el asno”, pp. 24-25.

²⁴ BASURTO, *Fábulas morales*, fábula XX “La gallina y el pollo”, pp. 48-49.

²⁵ IRIARTE, *Fábulas literarias*, p. 92.

LAS LECCIONES ENLISTADAS

Si hacemos un esfuerzo por sistematizar las enseñanzas formales e informales, lo que aprendía el niño en la casa, en la calle, en la escuela y en la Iglesia, dentro de un esquema arbitrario pero tal vez útil, podríamos agruparlas en diez lecciones de la siguiente manera y con estas consideraciones. Que el poder asusta, hay que obedecerlo, se manifiesta de distintas maneras, los castigos por resistir pueden ser incluso mortales, su legitimidad se da por hecho, siempre es superior a uno, la autoridad sabe qué es mejor para el bien común, distingue entre gentes de distintas calidades, se impone por la fuerza, reside y se muestra a través de representaciones que toman la forma sonora de:

1. sermones y confesiones
2. lecciones en el atrio de la iglesia y en la escuela de la doctrina cristiana, corregidas con el látigo a la hora de equivocarse
3. campanas que normaban el tiempo
4. procesiones religiosas y civiles que recordaban las precedencias según grupos y calidades
5. discursos cívicos que no dejaban olvidar los sacrificios que los héroes habían ofrendado a la patria y lo mucho que los ciudadanos les debían.

Y las representaciones visuales de:

6. la majestuosa arquitectura religiosa
7. los regios edificios civiles, ayuntamientos, palacios y cárceles
8. los mercados, los puestos callejeros o el Parián donde era evidente la calidad de quienes vendían y quienes compraban
9. la ropa de los peatones, en contraste con la de los que iban a caballo y en coche
10. las casas y las vecindades, las fuentes de agua y la evidente distinción entre los que tenían mercedes para el suministro privado del líquido y los que dependían del aguador, por no poner otros ejemplos de las distinciones que separaban los estamentos e individuos de la sociedad novohispana o mexicana independiente, fácilmente perceptibles hasta para un niño que caminara por las calles de la ciudad capital.

El oropel, los encendidos discursos, los llamativos uniformes, el insistir en lo virtuoso, sabio, legítimo y bondadoso de las altas autoridades, fueran eclesiásticas o civiles, enviaban un mensaje poderoso a niños y adultos por igual. Detrás de ese escenario visual y verbal había un subtexto, menos amable, que incluía la amenaza de castigos por rebelarse en contra de los privilegios y la posición exaltada de unos cuantos. El no conformarse ni cumplir con las obligaciones impuestas por la sociedad, en sus distintos rangos que iban desde el gobierno hasta la familia, acarrearía consecuencias funestas. El miedo o su forma más aguda, el terror, reforzaba el mensaje implícito en las representaciones. Para un niño, éste se reducía a una palabra: obediencia. El poder era, ante todo, una instancia que había que obedecer. De hecho, se definía como “lo que se tiene que acatar”. Para que no hubiera confusiones acerca de cuáles eran las obligaciones de uno, Estado e Iglesia aprovechaban múltiples escenografías, partes constitutivas de un discurso visual y auditivo que facilitaba al niño, y también a los adultos, el aprendizaje de las diez lecciones acerca del temor que había que tenerle tanto a la autoridad divina como a la terrenal.

BIBLIOGRAFÍA

AGN Archivo General de la Nación, México

BASURTO, José Ignacio

Fábulas morales (1802), comentarios de Dorothy Tanck de Estrada y Rebeca Cerda, México, edición privada, 2004.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe

Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Catecismo cristiano político

“Catecismo cristiano político e independiente para la instrucción de la juventud del imperio mejicano. Primero año de la independencia de 1821”, AGN, *Justicia*, t. 21.

Catecismo político... año de 1827

“Catecismo político para los niños de Jalisco por el ciudadano José María de Híjar, manuscrito por Moyses Ramírez [de Olivo], alum-

no de la escuela municipal de Teocatiche, año de 1827”, [bajo la dirección del maestro Victoriano Salado], probablemente del Archivo Municipal de Guadalajara.

DE LA TORRE SAAVEDRA, Ana Laura

“Tolerancia religiosa y reconstrucción nacional: México a través de *La Voz de la Religión* (1848)”, ms. 2004.

Descripción de la solemnidad

Descripción de la solemnidad con que se verificó la repartición de premios a los alumnos del Colegio Guadalupano Josefino de San Luis Potosí, el sábado 27 de agosto de 1842, en que tuvo su primera clausura, [San Luis Potosí], Imprenta de Gobierno en Palacio, 1842.

Discurso inaugural

Discurso inaugural que en el acto solemne de la apertura del Instituto de Ciencias y Artes, establecido por ley en el Estado de Oajaca, pronunció el C. Lic. José Juan Canseco, senador y consejero del mismo, el día 8 de enero de 1827, Oajaca, Imprenta del Gobierno, 1827.

DUBLÁN, Manuel y José María LOZANO

Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república, México, Imprenta del Comercio, 1876-1904, 30 vols.

FARRISS, N. M.

La corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

GARCIA AYLUARDO, Clara

“Ceremonia y cofradía: la Ciudad de México durante el siglo XVIII”, en MEYER COSÍO (coord.), 1999, pp. 65-82.

MEYER COSÍO, Rosa María (coord.)

Identidad y prácticas de los grupos de poder en México, siglos XVII-XIX. Seminario de formación de grupos y clases sociales, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco

“Artesanos, aprendices y saberes en la Zacatecas del siglo XVIII”, en GONZALBO AIZPURU (coord.), 1999, pp. 83-98.

GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.)

Familia y educación en Iberoamérica, México, El Colegio de México, 1999.

IRIARTE, Tomás de

Fábulas literarias, España, Editorial Alba, 1998.

LIRA, Andrés

“La creación del Distrito Federal”, en *La república federal mexicana, gestación y nacimiento*, México, Editorial Novaro, 1974, 8 vols.

MORALES, María Dolores

“Estructura urbana y distribución de la propiedad en la ciudad de México en 1813”, en *Historia Mexicana*, XXV: 3 (1976), pp. 363-402.

Noticia de la distribución de premios

Noticia de la distribución de premios hecha en la Escuela Patriótica del Hospicio de Pobres, México, Tipografía de R. Rafael, 1854.

OCAMPO LÓPEZ, Javier

Las ideas de un día: el pueblo mexicano ante la consumación de su independencia, México, El Colegio de México, 1969.

PÉREZ TOLEDO, Sonia

Los hijos del trabajo. Los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, El Colegio de México, 1996.

Reglamento para las escuelas municipales

Reglamento para las escuelas municipales de esta capital y pueblos suburbios, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1835.

RIPALDA, Gerónimo de

Catecismo mexicano, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1758.

STAPLES, Anne

“El abuso de las campanas”, en *Historia Mexicana*, xxvii: 2 (1977), pp. 177-194.

Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas
se terminó de imprimir en enero de 2012
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.
Matamoros 112, Col. Raúl Romero
57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
Portada: Pablo Reyna.
Formación: El Atril Tipográfico, S.A. de C.V.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

En los últimos veinte años los estudios acerca del poder han dado lugar a una renovación de las ciencias sociales y las humanidades. Pensar el poder ha supuesto elaborar nuevas categorías o herramientas de análisis. Los nuevos enfoques han sido determinantes para superar la tendencia a proyectar la lógica estatalista simple respecto del estudio de las formas políticas.

A la luz de esta renovación, una quincena de colegas, la mayoría historiadores, reflexiona aquí acerca del poder. Pero también sobre la manera como se lo ha representado en diversas sociedades, ya sea peninsulares ibéricas o americanas. Los autores proceden de diversos centros académicos, tanto europeos como hispanoamericanos. Dos participaciones se refieren a Mesoamérica al final de la época prehispánica; cuatro al Occidente medieval; nueve a los siglos XVI a XVIII tanto en la península Ibérica como en las posesiones españolas del Nuevo Mundo; un artículo está dedicado al siglo XIX mexicano.

