

allpanchis

allpanchis

Año XLVIII, núm. 88. Arequipa, julio-diciembre de 2021

DOI: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v48i88>

COMITÉ EJECUTIVO

DIRECTOR

Dr. Alejandro Estenós Loayza (Universidad Católica San Pablo, Perú)

SUBDIRECTOR

Dr. Francisco Rizo-Patrón Bazo (Universidad Católica San Pablo, Perú)

SECRETARIA EJECUTIVA

Mg. Pamela Cabala Banda (Universidad Católica San Pablo, Perú)

EDITOR

Mg. Carlos Zegarra Moretti (Universidad de Bonn, Alemania)

AYUDANTE EDITORIAL

Patricia Salazar Vizcarra (Universidad Católica San Pablo, Perú)

CONSEJO DE REDACCIÓN (2020-2021)

Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Estados Unidos)
Carlos Arrizabalaga Lizárraga (Universidad de Piura, Perú)
Claudia Brosseder (University of Illinois at Urbana Champaign, Estados Unidos)
Ricardo Cubas Ramacciotti (Universidad de los Andes, Chile)
Juan Marchena (Universidad Pablo de Olavide, España)
Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense de Madrid, España)
Rafael Sánchez-Concha Barrios (Instituto Riva-Agüero, Perú)
Vera Tyuleneva (Universidad San Martín de Porres, Perú)
Brendan Weaver (Stanford University, Estados Unidos)

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR (2020-2021)

Fernando Armas Asín (Universidad del Pacífico, Perú)
Jürgen Golte (Instituto de Estudios Peruanos, Perú) †
Osmar Gonzales Alvarado (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
Armando Guevara Gil (Universidad San Martín de Porres, Perú)
José de la Puente Brunke (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)
Bernard Lavallé (Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III, Francia)
Carmen McEvoy (Sewanee University, Estados Unidos)
Karoline Noack (Universidad de Bonn, Alemania)
Imelda Vega-Centeno (Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de las Casas», Perú)

ENTIDAD EDITORA

© Universidad Católica San Pablo – Centro de Estudios Peruanos

Dirección postal:

Urb. Campiña Paisajista S/N Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro
Arequipa, Perú
Telefax: (51-54) 605630

Para colaboraciones, suscripciones y canjes, escribir al correo electrónico
<allpanchis@ucsp.edu.pe>

Sitio web: <<http://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis>>

PORTADA

Comunidad andina congregada ante la iglesia de Chinchero (Instituto de Pastoral Andina)

Allpanchis, revista académica internacional fundada en 1969 por el Instituto de Pastoral Andina (Cusco), publica con una periodicidad semestral artículos relacionados con el mundo andino desde una perspectiva multidisciplinaria. Con el nombre original de *Allpanchis Phuturinga* («nuestra tierra dará su fruto»), la revista es editada actualmente por el Centro de Estudios Peruanos de la Universidad Católica San Pablo (Arequipa) y sigue siendo un espacio para la difusión de estudios científicos originales e inéditos desde las ciencias sociales y humanidades. Su especial énfasis geográfico es la zona andina, sin excluir otras experiencias americanas.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores. Se autoriza la reproducción total o parcial de los originales publicados en *Allpanchis* citando la fuente. Se ruega enviar aviso de las republicaciones a la Secretaria Ejecutiva de la revista.

Allpanchis se publica con una licencia de Creative Commons bajo las siguientes condiciones: CC-by-nc-nd (versión 4.0).

Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, D. L. 98-566

ISSN impreso: 0252-8835

ISSN en línea: 2708-8960

Impreso en Lettera Gráfica S. A. C.

Av. La Arboleda 431, Ate, Lima-Perú



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Carolina ABADÍA QUINTEROS 9

DOSSIER

Familia, patronazgo y redes de poder en el cabildo catedral del obispado de Popayán, 1600-1728 13

Family, patronage, and power networks in the cathedral cabildo of the bishop of Popayán, 1600-1728

Carolina ABADÍA QUINTEROS

Ciencia ilustrada y el temor a lo divino. Discursos de Antonio Caballero y Góngora en torno a la epidemia de viruela en el Nuevo Reino de Granada (1782-1783) 47

Illustrated science and the fear of the divine. Speeches by Antonio Caballero y Góngora on the smallpox epidemic in the New Kingdom of Granada (1782-1783)

David QUINTERO

Iglesia, guerra y política: el Cabildo Catedral de Puebla ante la intervención francesa (México, 1861-1864) 79

Church, War and Politics: The Cathedral Chapter of Puebla during the French intervention (Mexico, 1861-1864)

Sergio ROSAS

- El clero católico y la construcción nacional argentina (1862-1916)* 111
The Catholic clergy and the Argentine national construction (1862-1916)
 Roberto DI STEFANO
- «Profeta de plaza» y reformador clerical. El peregrino portugués Juan Gómez en defensa del franciscanismo (ca. 1605-1659) 143
 «Street Prophet» and Clerical Reformer. The Portuguese pilgrim Juan Gómez in defense of Franciscanism (ca. 1605-1659)
 Natalia SILVA PRADA
- La observancia del silencio en las Clarisas de Antigua Fundación de Santiago de Chile (siglos XVII-XIX)* 185
The observance of silence in the Poor Clares of Ancient Foundation of Santiago de Chile (17th-19th Centuries)
 Alexandrine DE LA TAILLE-TRÉTINVILLE y Marcelo AGUIRRE DURÁN
- Un ejemplo de interacción jurídica entre la Iglesia y la Corona. La participación del arzobispo Toribio Mogrovejo en el proceso de toma de decisión de la Monarquía Hispánica (1580-1606)* 217
An example of juridical interaction between the Church and the Crown. The participation of Archbishop Toribio Mogrovejo in the decision-making process of the Hispanic Monarchy (1580-1606)
 Flavia TUDINI
- El Colegio del Cercado de Lima al momento de la expulsión de la Compañía* 259
The Colegio del Cercado de Lima at the time of the expulsion of the Jesuits
 René MILLAR CARVACHO

NOTAS

Textiles y usos litúrgicos en la Iglesia colonial hispanoamericana. Reseña del libro Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520-1820 *de* Maya Stanfield-Mazzei 301

Textiles and liturgical uses in the Spanish-American colonial Church. Review of the book Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520-1820 *by* Maya Stanfield-Mazzei

Mónica SOLÓRZANO GONZALES

Fuentes para el estudio de la cultura mortuoria en los Andes. Reflexiones en torno a la obra Agonía, muerte y salvación en el norte del Virreinato peruano: 1780-1821 311

Sources for the study of mortuary culture in the Andes. Reflections on the work Agony, death and salvation in the north of the Peruvian Viceroyalty: 1780-1821

Eduardo LUZA PILLCO

**LOS AGENTES ECLESIASTICOS EN DISPUTA. INTEGRACIÓN, MÉTODOS
Y NUEVAS PERSPECTIVAS DE ESTUDIO, SIGLOS XVI AL XX**

A inicios del 2019 recibí la cordial invitación del equipo editorial de *Allpanchis* para coordinar un *dossier* dedicado al estudio del clero americano. En la definición de este ejercicio académico determiné que era vital visibilizar a los agentes eclesiásticos y sus intermediaciones sociopolíticas, así como los roles históricos que cumplieron en distintos momentos de la historia americana. Para lograr este cometido fue vital, no solo circunscribirnos a una espacialidad o temporalidad específica —la virreinal—, sino considerar la articulación de periodos históricos a partir de la agencia clerical. Es así, como el *dossier* que tengo el honor de presentar exhibe investigaciones en torno al estudio del clero americano en una perspectiva de larga duración que va del siglo XVI a los albores del siglo XX, y que demuestra la agencia, la acomodación, la mediación, los vínculos y el protagonismo de los cleros en América.

Como señaló en algún momento Michel de Certeau, comprender una creencia implica tener presente «la participación de sujetos en una proposición» (2010, p. 194), ahí radica el acto de creer, por tanto, la necesidad de estudiar la institución católica desde sus bases, es decir, desde aquellas y aquellos que desde la conquista temprana del territorio indiano estuvieron encargados/as de la empresa cristiana y de mantener la cohesión religiosa hasta nuestros

días, es fundamental para la comprensión del catolicismo y de las identidades religiosas latinoamericanas. Así, curas, prebendados, monjas, obispos, doctrineros, integrantes de los cleros regular y secular, bajo y alto, femenino y masculino, se constituyeron en agentes permanentes de la Monarquía Hispánica y en protagonistas y participantes continuos de tensiones, pactos y negociaciones de la vida política de las incipientes repúblicas americanas hasta nuestros días. Esta variedad y riqueza de roles históricos se encuentran precisamente evidenciados en los artículos que componen este *dossier*, en el que se trabajan las clarisas de Santiago de Chile, los prebendados de Popayán y Puebla, diversos obispos y arzobispos del Nuevo Reino de Granada, los reinos del Perú y Argentina, un portugués defensor del franciscanismo, y los jesuitas de Lima. Encontramos, por tanto, una muestra representativa de diversos tipos de clero que, tanto en coyunturas álgidas como guerras, epidemias, acciones judiciales o medidas de cambio político, como en contextos de relativa estabilidad, demuestran una clara plurifuncionalidad de sus agencias.

Este *dossier* está compuesto por artículos en los que es evidente la acción del individuo en contextos que no están limitados geográficamente y que están definidos por la tensión, la contingencia, los vínculos, los flujos de la historia, en palabras de Levi (2018). Por tanto, no basta con entender la agencia histórica de los individuos frente a problemas planteados en escenarios precisos, sino que es necesario develar el funcionamiento de los sistemas de poder en donde dichas agencias se reproducen, para replantear el carácter dogmático con el que se ha entendido al clero y develar con esto acciones históricas clericales más allá del límite formal de las instituciones.

Las y los autores que participan en este *dossier* evidencian en estas historias múltiples la necesidad de comprender el agente eclesial como un mediador, término con el cual no se resalta solo su individualidad, sino también sus posibilidades de acción colectiva, su «capacidad para adecuarse a diversas situaciones coyunturales

como muestra de su flexibilidad y adaptación al medio, como gestor de relaciones y como principal mecanismo vinculante de estructuras» (Abadía, 2021, p. 451).

Conforma este *dossier* el artículo de Flavia Tudini, en el que se resalta el papel del arzobispo Toribio de Mogrovejo en la circulación de información y decisiones de la Corona a finales del siglo XVI. Natalia Silva Prada estudia en su artículo a Juan Gómez, un portugués cuyas ideas situadas entre el franciscanismo y el alumbradismo le valieron enfrentar un auto de fe de la inquisición novohispana en la primera mitad del siglo XVIII. Se encuentra también un artículo de mi autoría, en el que indago por las redes familiares y de patronazgo, evidenciadas a partir del estudio de las relaciones de los prebendados de la catedral de Popayán como estrategia de poder y vinculación corporativa entre 1600 y 1728. Marcelo Aguirre Durán y Alexandrine de La Taille-Trétinville dedican su texto al análisis de cómo se seguía la observancia de la Regla de Santa Clara de Asís en el Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación en Santiago de Chile, entre los siglos XVII y XIX. Situado en el siglo XVIII, específicamente en el contexto de la expulsión de la Compañía de Jesús en los territorios hispánicos, René Millar analiza, a partir del inventario del Colegio del Cercado en Lima, las condiciones materiales de las posesiones de los padres jesuitas que lo habitaban, así como de los proyectos espirituales que dirigían. David Quintero, a partir del estudio de la figura de Antonio Caballero y Góngora, arzobispo-virrey del Nuevo Reino de Granada, muestra cómo las medidas que adoptó para enfrentar la epidemia de viruela de 1782 estuvieron vinculadas al espíritu e iniciativas ilustradas, características de por sí para finales del siglo XVIII. Ya situados en el siglo XIX se encuentran los artículos de Sergio Rosas y de Roberto Di Stefano; Rosas indaga y analiza las posturas políticas del Cabildo Catedral de Puebla frente a la intervención francesa en territorio mexicano, y Di Stefano, quien también conforma este *dossier*, estudia las propuestas y proyectos que, desde la legislatura argentina, pensaron el tipo de

participación y agencia que debía cumplir el clero católico en el proceso de construcción de la Nación.

En conclusión, los artículos que componen este número demuestran, desde una perspectiva vinculante, que los agentes clericales merecen ser objeto de investigación para exponer la pluri-funcionalidad de sus agencias como actores eclesiásticos, los roles cumplidos en la articulación de territorios del mundo andino y americano, y la complejidad de su quehacer en tiempos virreinales y republicanos.

Carolina ABADÍA QUINTERO, coordinadora del *dossier*

REFERENCIAS

- ABADÍA QUINTERO, Carolina (2021). *Por una merced en estos reinos. Redes, circulación eclesiástica y negociación política en el obispado de Popayán, 1546-1714*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- DE CERTEAU, Michel (2010). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- LEVI, Giovanni (2018). «Microhistoria e Historia Global». *Historia Crítica*, núm. 69, pp. 21-35.

Familia, patronazgo y redes de poder en el cabildo catedral del obispado de Popayán, 1600-1728

Carolina ABADÍA QUINTERO

Universidad del Valle (Cali, Colombia)
carolina.abadia@correounivalle.edu.co

Código ORCID: 0000-0003-0284-8366

RESUMEN

Los cabildos eclesiásticos cumplieron un rol determinante en la administración eclesiástica de los obispados indianos, pues fue la corporación en la que se posicionaron integrantes de grupos familiares locales como estrategia para adquirir poder y prestigio, o una merced del rey, apelando a los recursos de promoción eclesiástica dictados por el Regio Patronato. ¿Es posible identificar este modelo de prácticas en el cabildo catedral de Popayán? ¿Cómo influyen en la promoción de un eclesiástico su linaje familiar o el apoyo de un protector? El objetivo de este texto es mostrar cómo, en el siglo XVII, destacan diversos casos de redes y linajes que lograron una prebenda en el cabildo catedral payanés, para esto se han

consultado documentos del Archivo General de Indias y el Archivo Central del Cauca, los cuales permiten comprender que el cabildo catedral payanés no estuvo exento de este tipo de lógicas políticas vinculantes.

PALABRAS CLAVE: *redes de poder, patronazgo, Regio Patronato, cabildo catedral, promoción eclesiástica*

Family, patronage, and power networks in the cathedral cabildo of the bishop of Popayán, 1600-1728

ABSTRACT

The ecclesiastical councils played a decisive role in the ecclesiastical administration of the Indian bishoprics since it was the corporation in which members of local family groups positioned themselves as a strategy to acquire power and prestige, or a grant from the king, appealing to the resources of ecclesiastical promotion dictated by the Regio Patronato. Is it possible to identify this model of practices in the cathedral chapter of Popayán? How does the promotion of an ecclesiastic influence his family lineage or the support of a protector? The objective of this text is to show how in the seventeenth century, various cases of networks and lineages that achieved a prebend in the Pagan cathedral chapter stand out, for these documents from the General Archive of the Indies and the Central Archive of Cauca have been consulted, which allow us to understand that the Payanese cathedral chapter was not exempt from this type of binding political logic.

KEYWORDS: *power networks, patronage, Regio Patronato, cathedral chapter, ecclesiastical promotion*

INTRODUCCIÓN

EL CABILDO CATEDRAL ES DEFINIDO por Óscar Mazín como «un verdadero senado de los obispos» (1996, p. 13), por lo que su importancia como corporación eclesiástica fue vital en la tarea de administrar y gobernar obispados y arzobispados en el mundo his-

pánico, y en la promoción de prebendas, proceso dictaminado por el Consejo de Indias gracias al Regio Patronato. Las prebendas que conformaban la planta de los cabildos catedrales se convirtieron en los cargos más apetecidos por los clérigos que deseaban un ascenso dentro de las corporaciones de la alta clerecía indiana. En la primera mitad del siglo XVI, en los capítulos catedrales fueron nombrados clérigos de origen peninsular, no obstante, a medida que se fortalecieron las nuevas elites en las ciudades indianas, estas, en un reclamo asentado en los servicios y méritos que habían prestado a la Corona en el proceso de conquista y poblamiento de los nuevos territorios, y apelando a la reciprocidad y gracia del rey, solicitaron nombramientos de familiares y descendientes en distintos estamentos, incluidos por supuesto los cabildos catedrales.

Esta situación ha sido estudiada de manera amplia para la Nueva España por investigadores como Óscar Mazín (1991, 1996, 2007), quien desde el análisis histórico de larga duración analizó las vicisitudes del cabildo catedral del obispado de Valladolid de Michoacán, y por Leticia Pérez Puente (2005), Rodolfo Aguirre (2004, 2008) y José Gabino Castillo (2013), quienes en diversos momentos del periodo virreinal han trabajado el cabildo catedral de la Ciudad de México. En la historiografía española hay diversos e importantes análisis sobre la incidencia en las carreras eclesiásticas de prebendados y capitulares de relaciones familiares (Imízcoz, 2001) y de patronazgo (Artola, 2011, 2017), como también para el caso de los eclesiásticos y cabildos catedrales en Chile en el siglo XVIII (Enríquez, 2004, 2005). Estos trabajos resaltan la importancia de estudiar los *cursus honorum* de los capitulares que pertenecieron a los cabildos catedrales, indagando sobre sus relaciones familiares y la incidencia de estas en las recomendaciones a cargos, y los vínculos de estas familias con otros grupos y corporaciones del poder local y virreinal.

Por cédula firmada por el emperador Carlos V, el 22 de agosto de 1546 se creó el obispado de Popayán y se designó como primer obispo a Juan del Valle, quien entre sus primeras obligaciones

ordenó la constitución de su iglesia y del cabildo catedral el 8 de septiembre de 1547, estableciendo inicialmente que la planta catedralicia estaría conformada por veintisiete prebendas que comprendían cinco dignidades —deán, arcediano, chantre, maestrescuela y tesorero—; diez canónigos, seis racioneros y seis medioracioneros (Ortiz y Bueno, 1945, p. 140); planta que en menos de dos años disminuiría, primero por las bajas rentas decimales del obispado que no permitían el mantenimiento de tantas prebendas, y segundo, por la dificultad de desplazamiento de aquellos capitulares que habían sido elegidos para ocupar cargos en el cabildo catedral de Popayán. Así, en lo que restó del siglo XVI, como revelan las consultas del Consejo de Indias y varias reales cédulas de nombramiento, los prebendados de la corporación catedralicia fueron de origen peninsular; no obstante, para el siglo XVII es posible rastrear capitulares nacidos en ciudades del obispado de Popayán, el Nuevo Reino de Granada y los reinos del Perú, de hecho Abadía propone que, para el caso del obispado de Popayán, se identifican tres etapas de presencia capitular criolla y española entre los siglos XVI al XVIII: una primera etapa establecida en el siglo XVI, «en la que los cargos fueron ocupados por españoles»; la segunda en el siglo XVII, «en la que se revela una propensión de nombramientos por naturales de la tierra; y un último momento [en el siglo XVIII] en el que los criollos ocuparon mayoritariamente las dignidades del cabildo catedral» (2019, p. 82). Para el caso de los cabildos catedrales de la Nueva España y de los reinos del Perú, se presentan diferenciaciones con respecto al origen de sus integrantes ligadas al carácter de cada sociedad, a las distancias y dificultad del viaje, y lo atractivo en términos económicos de los beneficios eclesiásticos (Ganster, 2016, p. 180), así, en el caso de los cabildos eclesiásticos peruanos contrario al caso novohispano, su sociedad, como refiere Ganster, era más estable y cerrada, por lo que las familias de elite apelaban a sus linajes y a los servicios de los antepasados para solicitar nombramientos al rey (2016, p. 181), peculiaridad que también fue identificada en el análisis de la composición del cabildo catedralicio payanés.

Este vínculo evidente entre las nuevas elites indianas y la Corona se explica en la idea de intermediación que existía entre la administración monárquica y las corporaciones de diversa índole (Martínez Millán, 1996, p. 89), existentes en los territorios del rey. Esta concepción corporativa de la monarquía, en palabras de Martínez Millán, se definía «más por las relaciones personales que por relaciones institucionalizadas» (1996, p. 94), y es en esa esfera en donde se resignificaban los méritos y servicios prestados en nombre del rey, que son prueba de la fidelidad a un cuerpo político, en este caso el de la monarquía y del honor, virtud fundamental para comprender las actitudes y comportamientos políticos y socioculturales de la época.

En este sentido, este artículo, a partir de la exposición de estudios de casos centrados en las dinámicas históricas del cabildo catedral de Popayán, analizará cómo los linajes familiares fueron una estrategia de ascenso en la carrera de los eclesiásticos naturales de las Indias, gracias a: primero, los intereses de las familias de elite que lograron afianzar a algunos de sus integrantes en una corporación de importancia como el cabildo catedral, para así crear una red compleja de vínculos en espacios, instituciones y grupos de poder indianos; segundo, el uso histórico del vínculo familiar como un argumento de mérito para optar a un cargo eclesiástico, valiéndose con esto, de manera continua y temporal, de la memoria familiar según las aspiraciones y pedidos de mercedes y cargos; y tercero, el patronazgo ejercido entre prebendados para beneficiar las futuras carreras eclesiásticas de familiares y pupilos. Estas prácticas permiten comprobar que las familias payanesas, desde el siglo XVII, ejercieron una influencia importante en el cabildo catedral, logrando constituir nexos de arraigo local y, con esto, entramados sociales controlados por dichos linajes. Marzahl ha expuesto que la sociedad criolla payanesa se caracterizó por un pedimento continuo de privilegios, por un «refrescamiento» de sus linajes con inmigrantes y por una acumulación de méritos; los tres elementos posibilitaron que

diversos integrantes de dichos linajes consiguieran nombramientos civiles, recibieran una encomienda o compraran algún cargo público, estableciéndose con esto una continua rotación, «continuidad y movilidad dentro del estrato gubernamental» (2013, p. 135).

Precisamente, uno de los objetivos de esta propuesta es estudiar el acceso de ciertas familias pertenecientes a las elites payanesas en el cabildo catedral de Popayán, desde 1600, cuando se registran los primeros nombramientos de indianos en este cabildo, hasta 1728, cuando se da la promoción a la chantría de Miguel de Castillo, uno de los capitulares que aquí se estudian y quien, como se pudo comprobar en las fuentes históricas, obtuvo el padrinazgo de Miguel de Ressa y Montoya, deán del capítulo catedralicio, para seguir su carrera eclesiástica.

Planteo como hipótesis que parte del fortalecimiento de las elites payanesas se debió a la presencia temprana de varios de sus integrantes en distintas corporaciones de poder local, asegurando además con esto el sustento de las familias y el fortalecimiento de su honor y prestigio en la gobernación y el obispado. Olival y Monteiro, para el caso portugués, afirman que estas situaciones son la demostración de una conexión entre las relaciones de parentesco y las carreras eclesiásticas, condicionándose ambas dinámicas a la presencia de la otra. Por eso es de gran relevancia para muchos capitulares del cabildo eclesiástico de Popayán enunciar sus vínculos e historias familiares, al ser uno de los más poderosos argumentos para aspirar a una promoción y, por ende, a una posibilidad de ascenso social tanto para ellos como para sus familias.

Este artículo apela a los trabajos y reflexiones de la historiografía institucional de la Iglesia católica y de los estudios sobre familias y redes sociales para entender los vínculos enunciados entre familias y cabildo catedral; además, destaca los trabajos sobre redes sociales que aportan el método de estudio, en este caso el análisis relacional, definido por Imízcoz como un tipo de análisis que permite, a partir «de la observación de las acciones e interacciones de los individuos»,

comprender sus nexos en el tiempo y el espacio con estructuras de diversa índole (2017, p. 67). Así, a partir de los datos históricos identificados de los cincuenta y cinco eclesiásticos que ocuparon prebendas payanesas entre 1546 y 1741, y de la metodología propuesta por el análisis relacional, fue posible identificar las relaciones parentales y de patronazgo presentes en relaciones de méritos y servicios, protocolos notariales, consultas del Consejo de Indias y Correspondencias del Archivo General de Indias y el Archivo Central del Cauca. También se apelará al uso del microanálisis y a la reducción de escala (Revel, 1995, p. 129), pues si bien el tema de las estrategias de promoción eclesiástica indiana no es un problema nuevo para la historiografía, sí es novedoso si se formulan preguntas e hipótesis en aquellos obispados y cabildos catedrales considerados de «menor» importancia en la red de catedrales indianas, en tanto permiten retroalimentar la discusión sobre los vínculos de las localidades y sus elites, con las corporaciones de poder de la monarquía.

Este trabajo entiende a la familia del Antiguo Régimen como elemento de intercambio, como generadora de múltiples vínculos, como primera red de solidaridad (Irigoyen, 2018, p. 23), en la que se identifican prácticas sociopolíticas de poder y prestigio vinculadas además a la construcción y al fortalecimiento de capital simbólico (Lindorfer, 2009, p. 265), que sirvió como estrategia de posicionamiento corporativo y burocrático, en la medida en que «buena parte de una carrera eclesiástica estaba definida por los lazos familiares» (Abadía, 2019, p. 513).

El artículo se ha estructurado de la siguiente manera: primero, se presenta el análisis de los argumentos de pertenencia familiar para mostrar su importancia en la elaboración de las relaciones de méritos y servicios, así como en las peticiones de recompensas y mercedes en cargos eclesiásticos por los logros del pasado familiar; segundo, se exponen y analizan las dos redes familiares identificadas en el cabildo catedral de Popayán; y, por último, se presentan algunos casos de patronazgo entre eclesiásticos.

LA MEMORIA FAMILIAR COMO ARGUMENTO DE SERVICIO

La promoción eclesiástica fue un proceso determinante en las carreras de los clérigos en el periodo virreinal; como tal, estuvo regida por el Consejo de Indias y el rey gracias al Patronato Regio, y fue consignada en la Recopilación de Leyes de Indias que establecía que el proceso de nombramiento en cargos eclesiásticos del clero secular se haría a partir de la información sobre vacantes disponibles y la presentación de posibles candidatos, propuestos tanto a nivel corporativo por obispos y catedrales como a título personal. En este sentido, el Consejo y la Cámara de Indias en sesión evaluaban las características de la vacante y de los candidatos para elegir una terna que presentaban al rey, quien decidía el nombramiento, el cual era validado por Roma, desde donde se despachaban las bulas que, unidas a una real cédula de nombramiento, constituían los documentos ejecutoriales para que el elegido hiciera posesión formal del cargo.

Aquellos candidatos interesados en recibir una promoción eclesiástica debían remitir al Consejo relaciones de méritos y servicios, en los que se registraban la información del linaje familiar, la limpieza de sangre, los servicios prestados a la Corona y los méritos literarios o religiosos (Macleod, 1998); estas podían además ir acompañadas de recomendaciones de autoridades civiles y eclesiásticas. Aparte, las autoridades provinciales o virreinales comprobaban si los datos presentados en estos documentos eran verídicos, a partir de las informaciones de oficio y parte constituidas por testimonios brindados por personas que conocieran a los remitentes y que validaban la información consignada.

Es posible encontrar como argumento, en diversas relaciones de méritos de capitulares nacidos en Indias, el referido a la memoria de los servicios prestados por sus antepasados. Reconociéndose como «naturales de la tierra», estos clérigos narraban las hazañas de padres, abuelos, bisabuelos y tíos en el proceso de conquista, en las guerras y expediciones contra los indios, en el adoctrinamiento de

estos, y en el servicio como oficiales reales en algún cuerpo de poder, aunando así la valía propia con los servicios familiares de antaño, recurso discursivo que fortalecía las candidaturas de, por un lado, quienes eran parte de linajes históricos, y por otro, de quienes no tenían mayor mérito que el de sus familiares. Traer a colación la memoria familiar permite, como señala Dedieu, comprender las lógicas de «transmisión de los cargos públicos», y cómo funcionó, lo que este autor denomina como «el reclutamiento de los agentes de la Monarquía» (2005); y también, analizar las recompensas y compensaciones que la monarquía estableció con sus distintas elites, característica fundamental de una monarquía centrada en el «intercambio generalizado de favores y servicios» (Dedieu, 2005) y en prácticas continuas de reciprocidad. Así, si bien el rey no estaba obligado a brindar mercedes, el modelo administrativo de la monarquía hispánica propendía por mantener un equilibrio político con las elites en general, reconociendo en primera instancia los sacrificios hechos por los antepasados de las familias participantes en los procesos de conquista y poblamiento indiano, y brindando mercedes para retribuir la inversión económica y humana hecha por tales linajes familiares. En buena parte de las relaciones, informaciones y peticiones estudiadas de los capitulares del cabildo eclesiástico payanés fue posible identificar este argumento de la memoria familiar, que estaba además acompañado de una relación de la pobreza que vivía el capitular y de las obligaciones familiares que poseía con madre, hermanas o hermanos. A continuación, se presentan algunos ejemplos.

El *cursus honorum* de los hermanos Lucas del Campo Salazar y Andrés del Campo Salazar revela que ocuparon cargos eclesiásticos en la catedral de Huamanga y de Popayán (Quintero, 2006, p. 206). En sus peticiones de promoción dijeron ser hijos del capitán Andrés del Campo Salazar, quien sirvió a la Corona en la pacificación de indios en diversos alzamientos que hubo en la gobernación de Popayán y en los territorios del Perú, siendo de mayor importancia

las entradas a las provincias de los Páez, Toribios y Pijaos, pueblos indios caracterizados por estar en guerra con la Corona y realizar carnicerías en donde vendían carne humana.¹ Otro integrante de la familia Salazar, en este caso Francisco Javier de Salazar, mencionó en sus informaciones que poseía una real cédula que había sido concedida a su familia, para que fueran proveídos de cargos eclesiásticos por los servicios prestados por su bisabuelo, el capitán Andrés del Campo Salazar y su propio padre. Se transcribe a continuación una parte de dicho documento, en el que se demuestra que en ese sistema de reciprocidad e intercambios continuos entre el rey y sus vasallos se referían a detalle su propia historia familiar:

En favor del capitán Andrés del Campo Salazar, mi bisabuelo, por la cual encarga que el dicho Andrés del Campo como sus descendientes sean ocupados en los oficios y beneficios de este gobierno en cuyo favor [de sus abuelos] y el de su descendencia le sirvió su majestad de despachar una real cédula de recomendación para que los gobernadores en las provisiones de sus oficios acomodasen a los susodichos en remuneración de los grandes y relevantes servicios que hicieron; así el dicho Andrés del Campo como Diego del Campo, su padre en la pacificación y población de estas partes y otras como en dicha real cédula se refiere y el dicho Cristóbal de Mosquera mi abuelo sirvió así mismo mucho en las dichas conquistas y pacificaciones y en especial en las de las provincias de Páez y en esta ciudad fue muchas veces alcalde ordinario y tuvo otras muchas ocupaciones del real servicio en lo militar y el dicho maestre de campo don Fernando de Salazar mi padre sirvió así mismo a su majestad siendo teniente de gobernador en esta ciudad super intendente general muchas veces alcalde ordinario de esta ciudad y ejerciendo en ella otros oficios políticos y en la de militar el de maestre de campo tomando a su cargo el camino del puerto de la Buenaventura por comisión del gobernador don Luis Fajardo con los buenos efectos que se ha reconocido en la población de las minas de la Montaña yendo asimismo a las fronteras de las provincias del Chocó con gente y armas a su costa ayudando a la pacificación de los indios rebeldes de ella que

1 Archivo General de Indias [en adelante AGI], Audiencia de Santa Fe, «Informaciones: Pedro de Herrera Gaitán», 1651, signatura: SANTA_FE,140, N.27, f. 5.

desde entonces pagan tributo, y asimismo soy descendiente legítimo del gobernador Francisco Mosquera de Figueroa persona tan calificada y de tan especiales servicios que en un tiempo siempre le ocuparon así los señores virreyes del Perú como la real audiencia de Quito (donde fue el primer alguacil mayor de corte que hubo en ella) en las cosas de más importancia que se ofrecía siendo muchas particularmente en las guerras continuas del Perú que se ocasionaba por muchos tiranos que hubo en aquellos principios y las continuas rebeliones de los indios recién convertidos digo conquistador y fue a quien únicamente se debió la última pacificación del reino de Perú en la nombrada batalla de Xaquixaguana ganando la victoria de gran número de indios rebelados que habían puesto en mucho cuidado todo el reino por estar por muchas partes combatido así de los tiranos que pretendían coronarse como de los dichos indios que se habían revelado y por la buena cuenta que siempre dio fue visitador general del distrito de la dicha real audiencia y quien por particular comisión dividió las jurisdicciones de las dos audiencias de Quito y Santa Fe y fue proveído por gobernador de esta provincia a más de otros muchos cargos que obtuvo ocupándose siempre en el servicio de su majestad como es público y notorio.²

Este documento expone que el peso y valoración de los méritos no recaía en una persona sino en sus familiares, por eso se recurre a enunciar tanto los servicios propios prestados como los de la familia, además de exponer un documento que vinculaba las obligaciones del rey con todo el linaje, ejemplo de nuevo del sistema de reciprocidad establecido a partir de las relaciones personales con el monarca y su representación. Hay que destacar cómo este tipo de capitulares mantiene viva la historia familiar que, en el caso de Salazar Betancur, se extiende a lo vivido tres generaciones atrás; esta memoria es un elemento fundante de las viejas familias indianas, elemento que las define como elite y que les brinda el argumento para hacer presencia en las corporaciones de poder.

2 AGI, Audiencia de Santa Fe, «Informaciones: Francisco Javier de Salazar Betancourb», 1689, sig.: SANTA_FE,143, N.6, ff. 8-8v.

También está el caso de Agustín de Olea Salazar, nieto del capitán Diego Delgado quien, junto a Sebastián de Belalcázar, participó en la conquista del Perú y Quito, y enfrentó el levantamiento de Gonzalo Pizarro en Lima. Gracias a lo anterior logró el nombramiento de gobernador y justicia mayor de Popayán, cargo desde el que tuvo que oponerse al levantamiento general de Álvaro de Oyón, quien llegó a las puertas de la ciudad para saquearla, terminando todo con la pérdida de los sublevados, su ajusticiamiento y ejecución en Popayán.³

En estos casos se revela que los servicios pasados de los integrantes de la familia justificaban la petición presente de obtención de una recompensa, por cuanto la Corona no había satisfecho dichos servicios, con lo cual se justificaba la obtención de un nombramiento y, por ende, de una promoción en la red de catedrales indianas. La persistencia de la memoria familiar, que es acumulativa en términos generacionales, es un elemento de identificación de las elites indianas, que ayudó a definir su prestigio y honor en la sociedad local (Abadía, 2019, p. 141), y sirvió de estrategia política al asegurar una presencia informal en la estructura burocrática de la monarquía, al apelar a la reciprocidad del rey para premiar los servicios familiares acumulados en la persona de un integrante del linaje. Estos casos ligados al cabildo catedral payanés permiten hacer un análisis en dos vías: el primero, vinculado a la significación de los aportes brindados por ciertos linajes a los procesos de conquista y poblamiento payaneses; y el segundo, ligado a lo importante que resultaba que un eclesiástico perteneciera a tales linajes, puesto que así se demostraba la articulación entre servicio, familia, historia y monarquía. Los casos de los Campo Salazar y de los Olea muestran una reiteración continua de la memoria familiar, la cual, como se verá más adelante, sirvió de argumento

3 AGI, Audiencia de Quito, «Informaciones: Agustín de Olea Salazar», 1635, sig.: QUITO,51, N.12, f. 2.

para otros integrantes y de justificante para comprender la multiplicidad de interacciones entre las familias payanesas y el cabildo catedral de Popayán.

LAS FAMILIAS CATEDRALICIAS: LOS ARBOLEDA SALAZAR Y LOS SALAZAR BETANCUR

Son tres los tipos de vínculos generales que ayudan a entender la dimensión relacional de las conexiones que, en este caso, constituyeron los clérigos y cuadros burocráticos indios: las amistades, las parentelas y las clientelas (Muto, 2009, pp. 151-152). Los vínculos parentales, como se refirió al principio, fueron la primera red de solidaridad y confianza (Ayllón, 2009, p. 108), y por ende, el primer circuito de gestión y apoyo de las elites indianas para acceder y acumular cargos en las corporaciones de poder; en este sentido, como menciona Ganster, «el colocar muchos hijos en carreras eclesiásticas era parte de los esfuerzos familiares por realzar la posición y ascender en la escala social; en otros casos, este fenómeno era una respuesta a las fortunas en decadencia» (2016, p. 176). Por tanto, el pertenecer a corporaciones como los cabildos catedrales fortalecieron el honor y prestigio de estas familias de elite, además de asegurarse un estipendio económico por la congrua que recibían los prebendados. En el caso del obispado de Popayán, ¿qué linajes lograron posicionar a sus integrantes en el capítulo catedral?, ¿por qué es importante advertir estos vínculos? Son dos las redes familiares que se identificaron en el estudio prosopográfico realizado sobre el cabildo catedral de Popayán en el periodo de estudio: la de los Arboleda Salazar y la de los Salazar Betancur.

El primer integrante de la familia Arboleda en habitar Popayán fue Jacinto de Arboleda y Ortiz, nacido en Granada (España) en 1597, graduado en cánones y leyes en la Universidad de Salamanca. La primera noticia de su presencia en el Nuevo Reino de Granada

está fechada en 1639, por un pleito sostenido con un indio cacique por el despojo de unos indios. Arboleda fue familiar del Santo Oficio en Cartagena de Indias,⁴ vecino de Anserma, juez de bienes de difuntos, alcalde ordinario más de catorce veces, contador, teniente de gobernador y justicia mayor en las ciudades de Arma, Toro y Anserma, pacificador de los indios de Choco y Citará, y propietario de minas de oro en Quinamayó. Su larga carrera en las corporaciones civiles y en campañas militares fue enriquecida con la decisión de seguir el camino eclesiástico, pues al enviudar se hizo clérigo y rápidamente su *cursus honorum* registró una importante dinámica de ascenso eclesiástico, pues pasó de ser vicario del obispado a comisario apostólico de la Santa Cruzada, para luego recibir su promoción al cabildo catedral de Popayán, donde ocupó los cargos de tesorero [1665], chantre [1667], arcediano [1668] y deán [1669]. Incluso fue reconocido por el Consejo de Indias en sus consultas en las que resultó, en 1671, promovido al deanato del cabildo catedral de Cartagena, cargo que no aceptó porque el *fiat* y los documentos de nombramiento no llegaron a Popayán, no obstante, de haberlo aceptado no hubiera ocupado mucho tiempo el cargo, pues murió en 1672.⁵ Por su parte, doña Teodora Olea y Salazar, esposa de Arboleda y Ortiz, fue nieta del capitán Diego Delgado, quien pasó a Indias en 1542 cumpliendo diversos servicios a la Corona, entre los que se cuentan el ayudar a apaciguar la rebelión de los Pizarro en el Perú y enfrentar la mencionada revuelta de Álvaro de Oyón (Quintero, 2006, p. 484). En este sentido, la familia Arboleda Salazar era por mucho un linaje de prestigio, asociado a conquistadores y oficiales reales que habían prestado múltiples servicios a la Coro-

4 Archivo Histórico Nacional [en adelante AHN], Inquisición, «Información genealógica de Jacinto de Arboleda, natural de Granada y pretendiente a familiar del Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias», 1629/1630, sig.: INQUISICIÓN, 1575, Exp.450, ff. 1-5v.

5 AGI, Audiencia de Quito, «Consultas del Consejo de Indias. Propone personas para el deanato de Popayán», 18 de enero de 1673, sig.: Quito,3,111, f. 480.

na, por lo que era natural que los hijos de dicha unión, así como sus descendientes, pidieran mercedes de la Corona y ocuparan cargos sucesivos en las corporaciones de poder local, como por ejemplo el cabildo catedral.

Dicho matrimonio tuvo seis hijos, entre quienes se cuentan: Pedro, deán en Popayán; Francisco, que ocupó los cargos de alcalde ordinario, regidor perpetuo y teniente de gobernador; Jacinto, que fue tesorero y alcalde ordinario del cabildo civil payanés; Mariana Luisa, que fue monja del convento de Nuestra Señora de la Encarnación; y Ana (Quintero, 2006, pp. 512-513). Muerto Arboleda y Ortiz, es posible identificar que otros dos integrantes de su linaje hicieron parte del cabildo catedral de Popayán: Pedro de Arboleda Salazar, hijo del mencionado, quien ocupó el cargo de maestrescuela de 1681 a 1682, y deán desde 1682 hasta 1686;⁶ y Carlos Fernando de Arboleda Salazar, hijo de Francisco de Arboleda Salazar y, por ende, nieto de Jacinto de Arboleda y Ortiz, quien ocupó la maestrescuela de 1720 a 1729, el arcedianato de 1729 a 1742, y el deanato entre 1742 a 1749.⁷ Esta reseña inicial de la primera generación de la familia Arboleda muestra un acaparamiento de cargos en las corporaciones de poder local eclesiástico, asociado a la peculiar carrera del *pater familias* Jacinto de Arboleda y Ortiz.

Sobre la promoción de Pedro de Arboleda Salazar, su relación de méritos y servicios fechada el 5 de abril de 1672 menciona que, por el repentino fallecimiento de su padre, adquirió «obligaciones de muchas hermanas que piden remedio y a cuyo cargo está el sustento de ellas»,⁸ por lo que solicitaba al rey una de las prebendas que estaban vacas en la catedral de Popayán. Agregó, en 1674, en

6 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico del Perú», 1669-1708, sig.: INDIFERENTE, 2860, L.5, ff. 220-220v.

7 AGI, Indiferente General, «Registro: iglesias del Perú», sig.: INDIFERENTE, 2861, L.2, ff. 271-272v.

8 AGI, Audiencia de Quito, «Méritos de Pedro de Arboleda», Popayán, 5 de abril de 1672, sig.: QUITO, 16, R.19, N.87, f. 1.

las informaciones de oficio y parte, que «sus ilustres padres y abuelos» habían servido muy bien a la Corona tanto en la empresa de conquista «como en otras operaciones», por lo que se consideraba merecedor de una dignidad en las iglesias del Perú,⁹ lo que demuestra su apelación ya no a sus necesidades familiares ni a sus propios méritos, sino a los servicios ligados a la memoria familiar para obtener una promoción en aquellos obispados donde la congrua seguramente era más atractiva.¹⁰

Si bien uno de los argumentos que presentó Pedro de Arboleda para adquirir una promoción fue el relacionado a las obligaciones económicas que poseía, el inventario de bienes de su padre, realizado el 23 de julio de 1671, estableció la repartición de ciento treinta y tres esclavos entre las hijuelas fundadas para sus hijos e hijas,¹¹ además su propio testamento, aparte de las necesidades enunciadas, menciona el no pago de la renta de su prebenda en contraste con los bienes que poseía, varios conseguidos por herencia paterna,¹² con lo que se demuestra que la familia como red de solidaridad constituía dispositivos de pervivencia económica para sus integrantes, y que la pobreza aducida en la relación de méritos y en las informaciones era relativa, y más un mecanismo retórico de la época. Acceder a una promoción en una catedral indiana para diversos clérigos representó la posibilidad de acceder a posibles ascensos eclesiásticos, por lo que conseguir un cargo en una catedral con rentas pobres solo era el primer paso para poder circular por otras.

9 AGI, Audiencia de Santa Fe, «Informaciones: Pedro de Arboleda», 1674, sig.: SANTA_FE, 140, N.23, f. 1.

10 Uno de los problemas estructurales que presentó el obispado de Popayán en el periodo virreinal fue la pobreza de las rentas decimales, que resultaban insuficientes para mantener las prebendas catedralicias.

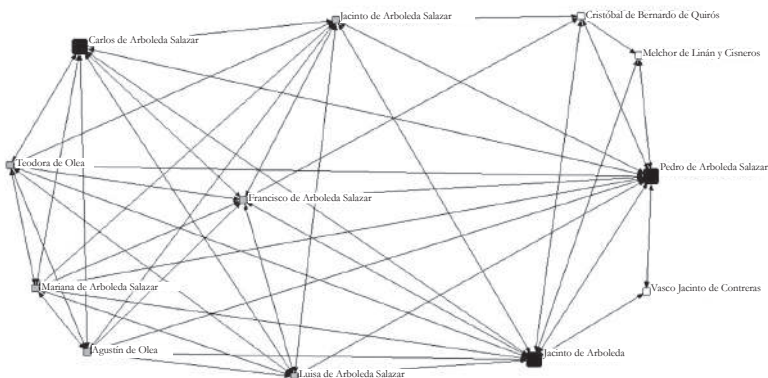
11 Archivo Central del Cauca [en adelante ACC], Notaría Primera, «Inventario de bienes», Popayán, 23 de julio de 1671, Tomo 13, 1671, ff. 34-37v.

12 ACC, Notaría Primera, «Testamento», Popayán, 28 de septiembre de 1686, Tomo 15, 1682-II, ff. 90-91v.

Partiendo de la unidad matrimonial Arboleda - Olea Salazar se identifican los vínculos intergeneracionales que los linajes familiares, fuertemente arraigados en una sociedad como la payanesa, podían gestar al interior de las corporaciones de poder eclesiástico. Ahora bien, esta primera red de vínculos se complejiza al profundizar en el proceso de promoción catedralicia tanto de Jacinto de Arboleda y Ortiz como de su hijo Pedro de Arboleda y Salazar, al descubrir en varias cartas de recomendación a familiares que integraban ambos cabildos, así como amistades episcopales que reconocieron la importancia del linaje y el merecimiento de una promoción. En el gráfico 1 se ilustra la red de recomendaciones recibidas por padre e hijo, en la que se destaca la redactada por el obispo de Popayán, Cristóbal Bernaldo de Quirós, comprobada y validada por el cabildo civil payanés conformado, entre otros, por Francisco de Arboleda y Salazar y Jacinto de Arboleda y Salazar; también es posible advertir que tanto Pedro como su padre fueron del círculo cercano del obispo Melchor de Liñán y Cisneros, quien les ocupó en varias empresas eclesiásticas como la de ser vicarios y provisoros del obispado (Evia, 1676). Cierran el círculo de influencias el obispo Vasco Jacinto de Contreras, quien nombró también como provisor del obispado a Jacinto y ordenó en el ministerio sacerdotal a Pedro.¹³

13 AGI, Audiencia de Santa Fe, «Informaciones: Pedro de Arboleda», 1674, sig: SANTA_FE, 140, N.23, f. 1.

Gráfico 1 Red de los Arboleda Salazar en el cabildo catedral de Popayán



Fuente: Gráfico elaborado por la autora con documentos del Archivo General de Indias y el Archivo Central del Cauca.

Este gráfico es expresión de una red sociocentrada de relaciones que expone los vínculos familiares de los Arboleda Salazar, resaltando como egos a los tres integrantes del cabildo catedral, así como los nexos que el linaje tuvo en asuntos de promoción eclesiástica con los obispos de la ciudad de Popayán entre 1650 y 1684. Esta cercanía entre los prebendados Arboleda y los obispos de Popayán tuvo que fortalecer la corresponsabilidad, es decir, las relaciones colegiadas del cabildo eclesiástico con su entorno (Mazín, 1996, p. 36), el poder episcopal y la sociedad local. Un ejemplo de esto se encuentra en el protagonismo de los prebendados Arboleda en la toma de decisiones en Popayán, y en la continua gestión económica que permitió que la catedral se convirtiera en un relevante agente de préstamos a nivel regional (Abadía, 2019).

La segunda red familiar a trabajar es la de los Salazar Betancur, de quienes se identificaron tres generaciones presentes en el cabildo catedral payanés, con: Fernando de Salazar Betancur, tesorero

en 1633;¹⁴ Andrés del Campo Salazar, chantre en 1654, prebenda que ocupó por poco tiempo al ser promocionado al deanato de la catedral de Huamanga;¹⁵ su hermano Lucas del Campo Salazar, chantre entre 1656 y 1665;¹⁶ Francisco Javier de Salazar y Betancur, tesorero (1692), chantre (1694), maestrescuela (1696) y arcediano (1713) de Popayán;¹⁷ y su hermano Fernando Antonio de Salazar Betancur, quien ocupó la chantría (1699) y la maestrescolía (1696).¹⁸ En términos parentales, estos dos últimos son hijos de Fernando de Salazar Betancur y sobrinos nietos de Lucas y Andrés del Campo Salazar [ver gráfico 2].

Fernando de Salazar Betancur fue nombrado tesorero del cabildo eclesiástico el 12 de marzo de 1633, cargo que ocupó por tres años,¹⁹ hasta hacer pública dejación de él en 1635, para casarse con Elena de Mosquera y Figueroa. La razón de esta decisión se fundamentó en la baja renta de su prebenda que no le permitía solventar sus obligaciones económicas, por lo que decidió dejar el estado eclesiástico y asumir «obligaciones maritales»,²⁰ vinculándose con una de las familias descendientes de conquistadores de gran prestancia en la ciudad de Popayán:²¹ los Mosquera, quienes se encontraban

14 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico General», 1585-1645, sig.: INDIFERENTE, 2859, L.3, f. 131.

15 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico del Perú», 1646-1669, sig.: INDIFERENTE, 2860, L.4, f. 211v.

16 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico del Perú», 1646-1669, sig.: INDIFERENTE, 2860, L.4, f. 212v.

17 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico del Perú», 1669-1708, sig.: INDIFERENTE, 2860, L.5, ff. 224-224v.

18 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico del Perú», 1669-1708, sig.: INDIFERENTE, 2860, L.5, ff. 220-220v.

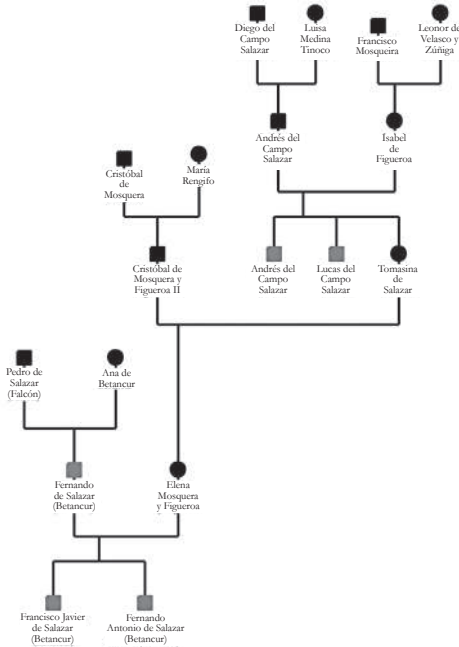
19 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico General», 10 de agosto de 1585 - 14 de mayo de 1645, sig.: INDIFERENTE, 2859, L.3, f. 131.

20 AGI, Audiencia de Quito, «Cartas y expedientes del obispo de Popayán», Popayán, sig.: QUITO, 78, N.43, 20 de mayo de 1635, f. 1.

21 La pareja fundante del linaje Mosquera en Popayán fue la conformada por el capitán Cristóbal de Mosquera, quien fue uno de los primeros conquistadores

emparentados vía matrimonial con la familia Salazar, cuyo tronco principal estaba asentado en el capitán Diego del Campo Salazar (Quintero, 2006, pp. 205-210).

Gráfico 2²²
Linaje familiar de los Salazar Betancur



Fuente: Gráfico realizado por la autora a partir de documentos del Archivo Central del Cauca, el Archivo General de Indias y de Linajes del Cauca Grande (Quintero, 2006).

de La Florida, sirvió junto al virrey Blasco Núñez de Vela, «se halló en la conquista y población de la provincia de Beraguas, en el río San Juan, provincia de Barbacoas, y en las provincias de Páez; y figuró entre los primeros pobladores de Caloto. Fue vecino de Popayán, alguacil mayor de la gobernación en 1576 y regidor en 1585»; y doña María Rengifo, «hija legítima del capitán español Francisco Lozano Bravo» (Quintero, 2006, pp. 681-682).

22 Se hace la salvedad de que el genograma presentado no considera las amplias parentelas de las familias referidas en este, tomándose solo en cuenta, por el interés que presenta este texto, los integrantes del cabildo catedral de Popayán.

Este gráfico expone el linaje familiar de los Salazar Betancur para resaltar en nodos grises a quienes hicieron parte del cabildo catedral de Popayán, demostrando con esto los vínculos intergeneracionales de esta familia con dicha corporación eclesiástica y los troncos de las siete familias que componen este linaje que corresponden a los primeros conquistadores del territorio indiano. Estos nexos le permitieron a la familia, pero a la vez a los prebendados Salazar, obtener recomendaciones continuas para ser tenidos en cuenta en posibles vacantes catedralicias, con lo que se confirma que la pertenencia a la corporación catedralicia brindaba apoyos continuos de los obispos, expresión, por demás, de cómo estas interconexiones entre estamentos proveían expresiones de apoyo y reciprocidad mutua.

La siguiente noticia de Fernando de Salazar Betancur es de un poder general fechado en 1655, con el que comisionó a Cristóbal Bernaldo de Quirós, chantre de la catedral de Quito, después obispo de Popayán, para que, junto a otras autoridades, le representaran en cualquier pleito en la capital quiteña; en dicho documento se mencionaba que Salazar se encontraba vecindado en Buga, donde era capitán de infantería. Este vínculo con Bernaldo de Quirós tuvo que motivar una relación de cercanía y amistad, pues este último en 1681, ya siendo prelado en Popayán, dirigió al Consejo de Indias y al rey una carta recomendando a los diez hijos de Salazar Betancur, muerto en 1669, por haber prestado significativos servicios a la Corona, por lo que a consideración del obispo el rey podría favorecerlos con alguna merced a la familia completa, que estaba compuesta «tanto [de] número de pobres y nobles, religiosos, sacerdotes y seculares todos descendientes de antiguos conquistadores».²³ En este caso, el vínculo de amistad y cercanía de Bernaldo de Quirós con los Salazar permite referir cómo los nexos cumplían un rol fundamental para generar procesos de colaboración, apoyo y recomendación

23 AGI, Audiencia de Quito, «Cartas y expedientes del obispo de Popayán», Popayán, 20 de septiembre de 1681, sig.: QUITO,79, N.8, f. 1.

que, en últimas, son muestra del sistema de reciprocidad estamental, cotidiano y administrativo de la época.

La carta del obispo Bernaldo de Quirós brinda también algunos datos y características de los hijos Salazar Betancur, los cuales se mencionan a continuación: Pedro de Salazar Betancur, presbítero; el maestro don Francisco Javier de Salazar Betancur, quien junto a su hermano Fernando, hicieron parte del cabildo catedral de Popayán,²⁴ este último fue destacado por el obispo porque se había ordenado sacerdote en la universidad en Santa Fe de «licenciado y maestro en la sagrada teología con lucida letra y estimación»;²⁵ fray Cristóbal, religioso agustino; Luis Antonio, regidor y procurador de la ciudad de Buga; y Jacinto, corregidor de los indios de Popayán²⁶ y, según Quintero (2006, p. 687), oficial real en Quito; Juana de San Javier y Elena de la Cruz, monjas del convento de la Concepción de Quito; María de Santa Bárbara, Josefa de Santa Elena y Tomasa de San Agustín, monjas del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán; y Gregoria, de quien no se tienen mayores datos. Esta información, a pesar de ser descriptiva, demuestra la vinculación corporativa de un linaje familiar en diversas instituciones payanesas, santafereñas y quiteñas, que es muestra de la complejidad y extensión de los nexos políticos de dichas familias, pero, a la vez, de la fortaleza de estas elites que, a pesar de ser locales, tenían representación continua en los espacios significativos del poder.

Hay que advertir que la presencia del obispo en los ejes relacionales de las dos redes familiares debe ser entendida como una

24 Francisco Javier de Salazar Betancur estuvo por siete años ocupando diversas prebendas del cabildo, puntualmente la tesorería, la chantría y el arcedianato, mientras su hermano Fernando estuvo trece años entre la tesorería, la maestrescolía y la chantría.

25 AGI, «Cartas y expedientes del obispo de Popayán», 20 de septiembre de 1681, f. 1.

26 AGI, «Cartas y expedientes», 20 de septiembre de 1681, f. 1.

expresión de las relaciones vinculantes del poder episcopal con las elites de poder payanés, situación por demás importante teniendo en cuenta que los obispos, al ser agentes de la monarquía, podían ser vistos como foráneos por las corporaciones y elites locales. Esto es importante en tanto, como menciona Artola (2017), por lo general los prelados al llegar a sus nuevas sedes enfrentaban múltiples conflictos con las familias locales, al ver desafiadas sus prácticas por el deseo continuo de los obispos de reformar las costumbres de los habitantes de sus obispados. Bernaldo de Quirós es el prelado con uno de los periodos de administración obispal más prolongados en Popayán, al ser nombrado para este cargo en 1672 y morir ejerciéndolo en 1684 (Abadía, 2018); su presencia en el ejercicio de la administración episcopal pudo beneficiar un acercamiento a las familias payanesas, y con esto obtener el conocimiento que le permitió establecer permanentes vínculos de amistad y patronazgo.

Más allá de estos procesos particulares, la promoción eclesiástica encierra una relación vinculante entre la Corona y las elites indianas, relación que Jean Pierre Dedieu identifica como existente desde la Edad Media entre los reyes, sus cortes, asambleas y patriciados (2000, pp. 20-21). Esta dinámica relacional, que también tiene presencia en el periodo virreinal indiano, no es unilateral, no beneficiaba a uno solo de estos agentes, pues a cambio de los servicios que se prestaban a la Corona, esta «premiaba» tal fidelidad y lealtad con cargos y nombramientos a las familias descendientes de conquistadores, colonizadores y oficiales reales que fueron lentamente convirtiéndose en elite y grupo de poder. Durante el reinado de la casa de los Austrias este «intercambio de servicios», que bien podían ser individuales o colectivos, determinó en buena parte los nombramientos corporativos y gestó una premisa importante para vincular circulaciones, méritos, servicios, conflictos y redes de poder: «gobernar significa administrar también relaciones privadas» (Dedieu, 2000, p. 23).

VÍNCULOS DE PATRONAZGO ENTRE ECLESIASTICOS: EL CASO DE MIGUEL DE RESSA MONTOYA

Entre los vínculos estudiados a partir de los *cursus honorum* de los capitulares del capítulo catedral payanés se identificaron relaciones de patronazgo, definidas como el amparo y apoyo que ejercían ciertas familias y corporaciones sobre sus candidatos (Aguirre, 2003, p. 19), con el fin de beneficiar las aspiraciones a un nombramiento o cargo, en este caso, en las instituciones eclesiásticas. No es gratuito que integrantes de cabildos catedrales, cabildos civiles y audiencias enviaran a la corte sendas recomendaciones de candidatos para que fueran nombrados en cargos de alto nivel en la ciudad en la que estaban asentados, asegurando con esto el control del poder local.²⁷ De hecho, el patronazgo puede entenderse a partir de diversos tipos de vínculos: 1) de los prelados, 2) de familiares y criados de obispos, 3) de prelados a capitulares, 4) de cabildos catedralicios, y 5) de familia consanguínea (Aguirre, 2003, pp. 163-213).

Estudiar estos vínculos patronales resulta fundamental para comprender las características de las carreras eclesiásticas en el escenario indiano, ya que, si bien no tienen una condición fortuita, beneficiaron por mucho la realización de estudios superiores, la constitución de una opinión relevante en escenarios como el Consejo de Indias, y las trayectorias de los candidatos a diversas mercedes y cargos que componían la institucionalidad de la Iglesia católica en el mundo hispánico. Tener un patrono —fuera este un obispo, un familiar o un prebendado— aseguraba desde diversos mecanismos contextuales tener un «apoyo, padrinazgo o recomendación» (Jaramillo, 2016, p. 253), que permitiera el ascenso en los procesos de promoción eclesiástica.

27 Hay que resaltar que no fue posible identificar relaciones de compadrazgo, que sí se evidencian en el caso de México, dado que no se encontraron fuentes históricas que pudieran identificar estas.

En la revisión prosopográfica realizada para advertir este tipo de relaciones patronales resalta el caso de Miguel Ramírez de Ressa y Montoya, quien ocupó diversas prebendas en el capítulo eclesiástico de Popayán entre 1685 y 1717, periodo en el que fue maestrescuela (1685-1689), chantre (1688-1691) y deán (1691-1717).²⁸ Su importancia en la historia del cabildo catedral payanés fue determinante, porque entre 1689 y 1695 recayeron en él «los deberes de la catedral y de su cabildo» (Abadía, 2019, p. 120), al ser el único capitular nombrado presente en Popayán. Paradójicamente no encontré relaciones de méritos y servicios, ni informaciones de oficio y parte que hicieran mención de su carrera, solo una carta fechada en 1669, escrita por el entonces obispo de Popayán, Melchor de Liñán y Cisneros al Consejo de Indias, en la que indicaba que Ressa y Montoya era natural de Popayán, licenciado, cura doctrinero del pueblo de Guambia, visitador del obispado, «y que sus antepasados han hecho también muy buenos servicios a los señores reyes antecesores».²⁹ La revisión de los protocolos notariales y una petición elevada por otro prebendado permitieron establecer en su carrera eclesiástica relaciones de patronazgo, ejemplo de cómo este tipo de relaciones clientelares beneficiaban el ascenso social de los clérigos.

Según revela el testamento de Francisco Ramírez Florián, maestrescuela (1620-1638), arcediano (1638-1640) y deán (1640-1651)³⁰ del cabildo catedral de Popayán, este fue tío de Ressa y Montoya, a quien declaró en su testamento como uno de sus herederos universales,³¹ por lo que se hizo merecedor de diversas tierras

28 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico del Perú», 1669-1718, sig.: IN-DIFERENTE, 2860, L.5, ff. 220v, 222-222v.

29 AGI, Audiencia de Quito, «Cartas y expedientes del obispo de Popayán», Popayán, 23 de enero de 1669, sig.: ES.41091.AGI/23.12.5.22.1//QUITO,8, N.58, f. 6.

30 AGI, Indiferente General, «Registro: Eclesiástico general», 1585-1645, sig.: IN-DIFERENTE, 2859, L.3, ff. 130v, 132-132v.

31 ACC, Notaría Primera, «Poder para testar», Popayán, 20 de febrero de 1651, Tomo 11, 1651, f. 21.

que fueron de su abuela, Isabel Núñez,³² y de varias propiedades ubicadas en la traza urbana de la ciudad de Popayán,³³ patrimonio en general que sirvió de apoyo económico para su carrera. Esta suficiencia económica le permitió traspasar a Luis de Ressa Montoya, su hijo natural y quien deseaba seguir la carrera eclesiástica, una capellanía impuesta por Alonso de Fuenlabrada en 1653, por un valor de 1,990 pesos de oro, que estaba a su cargo y con la que pudo ordenarse como clérigo.³⁴ Wobeser, citando a Ots Capdequí, define la capellanía como «una fundación en la cual se imponía la celebración de cierto número de misas anuales en determinada capilla, iglesia o altar, afectando para su sostenimiento las rentas de los bienes que se especificaban» (2010, p. 39), así que el capellán encargado de dichas misas quedaba encargado de realizarlas, por lo que recibía una renta, que para el caso de los clérigos, fue un estipendio fundamental para financiar diversas necesidades concernientes con el ministerio sacerdotal. Dicho traspaso debe verse como una expresión patronal-parental, por cuanto Miguel de Ressa beneficiaba con esto la carrera eclesiástica y, en un futuro, la posición social

32 ACC, Notaría Primera, «Cesión y traspaso», Popayán, 5 de mayo de 1667, Tomo 13, 1667-II, f. 33.

33 Las transacciones de esos inmuebles rentan lo siguiente: en 1667 vendió un solar cuadrado a Pedro de Espinosa en 150 patacones y otro solar a Catalina García en 100 patacones; además hizo donación en 1695 de medio solar de tierra a Bárbara de Sevilla por haberle servido y cuidado de su persona y de su casa; y en 1705, de un pedazo de tierra de 26 varas de largo y 23 de ancho y de medio solar en el barrio de la ermita de Jesús Nacienceno, a su primo, Alonso Baca de Ortega, «por el mucho amor y buena voluntad conque le ha asistido en muchas ocasiones».

34 El protocolo notarial en mención, aparte de brindar los datos de la transacción, no brinda mayores datos personales de este hijo natural, aparte de la afirmación de que Miguel de Ressa Montoya «lo había criado en casa»; sin embargo, hay que anotar como hipótesis que probablemente fue un hijo concebido antes de ingresar a la carrera sacerdotal, lo cual pudo posibilitar que lo criara y mantuviera. Ver: ACC, Notaría Primera, «Traspaso», Popayán, 18 de febrero de 1682, Tomo 15, 1682, ff. 34v-35.

de su hijo y clérigo. Se denota, entonces, cómo estas heredades y fundaciones piadosas eran formas de apoyo patronal, en este caso económico, a las carreras eclesiásticas futuras de los integrantes de un linaje familiar. Este tipo de estrategias permitían que los clérigos tuvieran seguridad para realizar sus estudios y sobrevivencia hasta que obtuvieran un beneficio eclesiástico.

Ressa Montoya también colaboró en la carrera eclesiástica de Miguel de Castillo, clérigo que fue maestrescuela (1717), chantre (1717-1729) y deán (1729-1741) del cabildo catedral payanés. Castillo fue un niño expósito, sin padres conocidos y acogido por la iglesia católica, en este caso por la catedral de Popayán, en cabeza del deán Ressa Montoya. Sobre la infancia de Castillo los documentos indican que fue abandonado en la puerta de la casa de Bernarda del Castillo, quien lo encontró enfermo y a punto de morir, encargándose de su bautizo y cuidado hasta que fue recogido por el citado deán quien lo alimentó y crió, además de hacerlo partícipe de los quehaceres catedralicios y enviarlo a «estudiar [...] a la ciudad de Quito y lo mantuvo en ella hasta que se graduó de doctor y volvió a esta ciudad [Popayán]». ³⁵ El vínculo entre Ressa Montoya y Castillo fue trascendente en la sociedad payanesa, pues se reconoció al segundo como «pupilo del señor deán [...] quien lo tenía de monigote sirviendo en la santa iglesia catedral de esta ciudad, acudiéndole con todo lo necesario». ³⁶ El apoyo de Ressa Montoya no debe ser solo interpretado desde la obligación de la iglesia para con los hijos espurios y abandonados, sino como expresión de una relación patronal en la que el deán jugó un papel fundamental para que su pupilo siguiera la senda de la carrera eclesiástica, a pesar de que su cualidad *ex defectu natiuitatis* podía obstaculizar cualquier pretensión a

35 AGI, Audiencia de Quito, «Sobre las reclamaciones de don Miguel del Castillo», 1700/1728, sig.: QUITO, 202, f. 58.

36 AGI, «Sobre las reclamaciones», 1700/1728, f. 61v.

un nombramiento, ascenso o beneficio eclesiástico,³⁷ situación que en el caso de Castillo no se presentó, dados sus nombramientos y ascenso eclesiástico en la catedral de Popayán.

CONCLUSIONES

Los *cursus honorum* de los eclesiásticos no solo deben comprender la identificación y análisis de sus méritos y servicios, sino también la de su linaje familiar, al igual que las relaciones gestadas y expresadas a lo largo de la carrera eclesiástica. Así no solo se estudia la trayectoria y carrera del individuo, sino que a la vez se resignifica su pertenencia a un colectivo a partir de una perspectiva relacional, en la que se tienen en cuenta los vínculos como elementos históricos con repercusión en los procesos de promoción eclesiástica, por lo menos para el mundo indiano.

Si bien era decisión final del rey la elección de candidatos a cargos eclesiásticos en obispados, arzobispados y cabildos eclesiásticos, los vínculos y relaciones de estos son fundamentales para conocer los tipos de clientelas y patronazgos que tuvieron y que fueron determinantes para el fortalecimiento de las carreras eclesiásticas. Con esto, fue posible advertir en este texto que la composición del cabildo catedral de Popayán contó con dos redes familiares, cuya característica principal fue la concurrencia intergeneracional de integrantes de las familias Arboleda Salazar y Salazar Betancur en las prebendas del cabildo catedral de Popayán.

Para el cabildo eclesiástico payanés se presenta, sobre todo, el patronazgo ejercido por los obispos con su clerecía, por el cabildo

37 Tales documentos fueron fundamentales para que del Castillo pudiera defender sus nombramientos frente a uno de sus opositores: el obispo Juan Gómez de Frías, quien no le consideraba apto por la condición tan poco honrosa de su nacimiento.

eclesiástico con sus capitulares, y el familiar. Si bien resultaría muy extenso hacer las menciones concretas de este tipo de vínculos, es posible encontrar el padrinazgo de familias y apoyo clientelar de corporaciones a las carreras de capitulares, e incluso de obispos del episcopado payanés. Con esto quiero confirmar la importancia del estudio de las relaciones para identificar las injerencias de estas en el panorama de la política eclesiástica indiana y en el proceso de promoción establecido desde el Regio Patronato. Así, el análisis relacional permite proponer la posibilidad de vincular episcopados, catedrales y elites en un esfuerzo por demostrar, a pesar de la distancia, las posibilidades de vinculación que existieron en el siglo XVII entre las elites indianas y el rey.

ARCHIVOS

ARCHIVO CENTRAL DEL CAUCA (Popayán, Colombia)
Notaría Primera.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilla, España)
Audiencia de Quito.
Audiencia de Santa Fe.
Indiferente General.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (Madrid, España)
Inquisición.

REFERENCIAS

ABADÍA QUINTERO, Carolina (2018). «Cristóbal Bernaldo de Quirós, “el obispo indigno”. Promoción religiosa, vida privada, méritos y servicios de un prelado en Indias, 1618-1684». En: A. Santos Delgado, R. Silva y A. J. Echeverry Pérez (eds.). *Historia, política y sociedad. Investigaciones sobre ámbitos de la realidad moderna y contemporánea del Valle del Cauca*. Cali: Universidad del Valle, pp. 243-268.

- ABADÍA QUINTERO, Carolina (2019). *La notoria virtud de un mérito. Redes complejas, poder eclesiástico y negociación política en las Indias Meridionales. El caso del obispado de Popayán, 1546-1714*. Tesis de doctorado. Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C.
- ABADÍA QUINTERO, Carolina (2020). Informe final programa Fomento a la investigación 2020: Crédito eclesiástico y sistema de empréstitos de la catedral de Popayán, 1592-1790. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, https://www.icanh.gov.co/recursos_user/editores/1539/Informes_%C3%81rea_Historia_2020/Informe_Final_-_Carolina_Abadia_Quintero.pdf. Consultado el 2 de mayo de 2021.
- AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (2003). *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. Primera edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Plaza y Valdés Editores.
- AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (ed.) (2004). *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI - XVIII)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Plaza y Valdés Editores.
- AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (2008). «De las aulas al Cabildo Eclesiástico. Familiares, amigos y patronos en el Arzobispado de México, 1680-1730». *Tzintzum: Revista de Estudios Históricos*, núm. 47, pp. 75-114.
- ARTOLA RENEDO, Andoni (2011). «El patrocinio intraclerical en el Antiguo Régimen: Curias y familias episcopales de los arzobispos de Toledo (1755-1823)». *Redes. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, núm. 21, pp. 273-300.
- ARTOLA RENEDO, Andoni (2017). «El obispo, la monarquía, los poderes locales. La política de destinos episcopales en la segunda mitad del siglo XVIII». En: Michel Bertrand, Francisco Andújar y Thomas Glesener (eds.). *Gobernar y reformar la monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América. Siglos XVI- XIX*. Valencia: Albatros Ediciones, pp. 187-200.

- AYLLÓN GUTIÉRREZ, C. (2009). «Los Soriano: Otro linaje eclesiástico en el cabildo de Cartagena». *Murgetana*, núm. 120, pp. 95-110.
- CASTILLO FLORES, J. G. (2013). *La catedral de México y su cabildo eclesiástico, 1530-1612*. Tesis de doctorado. Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C.
- DEDIEU, Jean Pierre (2000). «Procesos y redes. La historia de las instituciones administrativas de la época moderna, hoy». En: Jean Pierre Dedieu, Juan Luis Castellano y María Victoria López-Cordón (eds.). *La pluma, la mitra y la espada. Estudios de historia institucional en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, pp. 13-30.
- DEDIEU, Jean Pierre (2005). «Amistad, familia, patria... y rey. Las bases de la vida política en la Monarquía española de los siglos XVII y XVIII». *Melanges de la Casa de Velázquez*, vol. 35, núm. 1, pp. 27-50.
- ENRÍQUEZ, Lucrecia (2004). «Carrera eclesiástica, Real Patronato y redes de poder en las consultas de la Cámara de Indias del clero secular chileno en el siglo XVIII». En: Rodolfo Aguirre Salvador (ed.). *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI - XVIII)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Plaza y Valdés, pp. 121-150.
- ENRÍQUEZ, Lucrecia (2005). *De colonial a nacional: La carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- EVA, X. de (1676). *Ramillete de varias flores poéticas, recogidas y cultivadas en los primeros Abriles de sus años*. Madrid: Imprenta de Nicolás de Xamares, Mercader de Libros. Disponible en: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000078071&page=1>>. Consultado el 15 de diciembre de 2020.
- GANSTER, P. (2016). «Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la Ciudad de México en el siglo XVIII». En: Leticia Pérez Puente y Gabino Castillo Flores (eds.). *Poder y privilegio: Cabildos*

eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 175-188.

- IMÍZCOZ, José María (ed.) (2001). *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XIV-XIX)*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- IMÍZCOZ, José María (2017). «El paradigma relacional. Actores, redes, procesos para una historia global». En: Michel Bertrand, Francisco Andújar y Thomas Glesener (eds.). *Gobernar y reformar la monarquía. Los agentes políticos y administrativos en España y América. Siglos XVI-XIX*. Valencia: Albatros Ediciones, pp. 65-80.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A. (2018). «Sobre los contenidos y alcance del concepto de familia en perspectiva histórica». En: *Estructuras, coyunturas y representaciones. Perspectivas desde los estudios de las formas familiares* (pp. 21-27). Ediciones de la Universidad de Murcia.
- JARAMILLO, Juvenal (2016). «De una familia episcopal a un cabildo catedral. Aspectos sobre un mecanismo de acceso a los cabildos eclesiásticos en la Nueva España». En: Leticia Pérez Puente y G. Castillo Flores (eds.). *Poder y privilegio: Cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 253-274.
- LINDORFER, Bianca María (2009). «Las redes familiares de la aristocracia austriaca y los procesos de transferencia cultural: Entre Madrid y Viena, 1550-1700». En: Bartolomé Yun Casalilla (ed.). *Las redes del imperio. Élités sociales en la articulación de la monarquía hispánica, 1492-1714*. Madrid: Marcial Pons Historia; Universidad Pablo de Olavide, pp. 261-288.
- MACLEOD, M. J. (1998). «Self-Promotion: The Relaciones de Méritos y Servicios and Their Historical and Political Interpretation». *CLAHHR. Colonial Latin American Historical Review*, vol. 7, núm. 1, pp. 25-42.

- MARTÍNEZ MILLÁN, J. (1996). «Las investigaciones sobre patronazgo y clientelismo en la administración de la monarquía hispana durante la edad moderna». *Studia historica. Historia moderna*, 15, pp. 83-106.
- MARZAHL, P. (2013). *Una ciudad en el Imperio. El gobierno, la política y la sociedad de Popayán en el siglo XVII*. Universidad del Cauca.
- MAZÍN, Óscar (1991). «Capítulo I. La catedral de Valladolid y su cabildo eclesiástico». En: Nelly Sigaut (ed.). *La catedral de Morelia*. Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C.; Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 17-63.
- MAZÍN, Óscar (1996). *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, A.C.
- MAZÍN, Óscar (2007). *Gestores de la real justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. I. El ciclo de México, 1568-1640*. México: El Colegio de México.
- MUTO, G. (2009). «La nobleza napolitana en el contexto de la Monarquía Hispánica: Algunos planteamientos». En: Bartolomé Yun Casalilla (ed.). *Las redes del imperio. Élités sociales en la articulación de la monarquía hispánica, 1492-1714*. Madrid: Marcial Pons Historia - Universidad Pablo de Olavide, pp. 135-172.
- OLIVAL, Fernanda y Goncalo MONTEIRO (2003). «Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500 - 1820)». *Análise Social* 37, núm. 165, pp. 1213-1239.
- ORTIZ, J. B. y Manuel Antonio BUENO Y QUIJANO (1945). *Historia de la diócesis de Popayán, dos estudios*. Bogotá: Editorial ABC.
- PÉREZ PUENTE, Leticia (2005). *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; El Colegio de Michoacán, A.C.; Plaza y Valdés Editores.

QUINTERO GUZMÁN, Miguel W. (2006). *Linajes del Cauca Grande. Fuentes para la Historia*. Tomo 1. Bogotá: Universidad de los Andes; Facultad de Ciencias Sociales.

REVEL, Jacques (1995). «Micro-análisis y construcción de lo social». *Anuario IEHS*, núm. 10, pp. 125-143.

WOBESER, G. von (2010). *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción: 2 de febrero de 2021.
Fecha de evaluación: 21 de marzo de 2021.
Fecha de aceptación: 7 de junio de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



Ciencia ilustrada y el temor a lo divino.
Discursos de Antonio Caballero y Góngora
en torno a la epidemia de viruela en el
Nuevo Reino de Granada (1782-1783)

David QUINTERO O.

FLACSO-Ecuador (Quito, Ecuador)
midaquinterofl@flacso.edu.ec

Código ORCID: 0000-0002-0174-5448

RESUMEN

Este artículo busca analizar la documentación elaborada entre 1782 y 1783 por Antonio Caballero y Góngora, arzobispo- virrey del Nuevo Reino de Granada, sobre la epidemia de viruela vivida durante su regencia. A partir de su carta pastoral emitida en 1782 y sus posteriores informes al ministro de India, José de Gálvez, se puede ver la coexistencia de dos discursos; por un lado, el que promovía la inoculación para enfrentar la transmisión de la viruela, siendo el resultado de los avances de la ciencia ilustrada, y otro, dirigido a la población en general, en el que la peste se presentó como un castigo divino luego

del episodio de infidelidad que sacudió al virreinato. La unión de ambos elementos no representó una contradicción, sino al contrario, da cuenta de la mentalidad de una época en la que el peso del catolicismo y el impulso de la Ilustración convivían fácilmente en los sujetos.

PALABRAS CLAVE: *Ilustración, epidemia, viruela, inoculación, religiosidad*

Illustrated science and the fear of the divine. Speeches by Antonio Caballero y Góngora on the smallpox epidemic in the New Kingdom of Granada (1782-1783)

ABSTRACT

This article seeks to analyze the documentation produced between 1782 and 1783 by Antonio Caballero y Góngora, archbishop-vice-roy of the New Kingdom of Granada, regarding the smallpox epidemic in this territory. From his pastoral letter issued in 1782 and his subsequent reports to the Indian minister José de Gálvez, it is possible to see the coexistence of two speeches in the face of the same event; on the one hand, the one that promoted the practice of inoculation as the remedy for face the disease, being the result of the advances of enlightened science, and another, aimed at the general population, where smallpox was presented as a divine punishment sent by God after the episode of infidelity that shook the vicerealty. The union of both elements did not represent a contradiction, but on the contrary, it accounts for the mentality of a time where the weight of Catholicism and the impulse of the Enlightenment easily coexisted in the subjects.

KEYWORDS: *Illustration, epidemic, smallpox, inoculation, religiosity*

INTRODUCCIÓN

LA ENFERMEDAD COMO ELEMENTO PROPIO de la condición humana ha sido enfrentada desde distintos ámbitos; ya fuese mediante la religión, las tradiciones populares o la práctica médica se ha bus-

cado frenar sus devastadores efectos sobre las poblaciones (Alberola Romá, 2017). En este texto se busca analizar dos respuestas dadas por un mismo sujeto ante un mismo acontecimiento. La epidemia de viruela que azotaba el virreinato del Nuevo Reino de Granada durante la administración del arzobispo- virrey Antonio Caballero y Góngora (1781-1789) fue abordada desde al menos dos frentes.

Por un lado, desde su potestad como arzobispo recurrió a una rogativa como la mejor forma de aplacar la ira divina, misma que estuvo acompañada de indulgencias para todo aquel que decidiera participar con verdadero arrepentimiento de aquella solicitud de perdón, tal y como se acostumbraba en la época. Por otra parte, como virrey impulsó con gran fuerza la práctica de la inoculación de la viruela como la principal forma para contener el azote de la plaga, vinculándose así con las discusiones que se daban en distintas geografías con respecto al control de la enfermedad. Ambas facetas pueden ser abordadas a partir de la documentación producida por este hombre, quien, reconociendo la importancia tanto de una intervención divina como de la práctica científica, no escatimó recursos para impulsarlas.

Uno de los grandes retos para la monarquía hispana durante la segunda mitad del siglo XVIII fue el control de la propagación de la viruela en sus dominios. La viruela había demostrado durante siglos su letalidad, hasta llegar a convertirse en una prioridad para las distintas potencias de la época. Antes de la invención por parte de E. Jenner de la vacuna, la inoculación del virus, propuesta por el médico Emanuel Timone, pero cuyos referentes pueden ser rastreados en África y otras geografías, era la forma más efectiva para desarrollar anticuerpos y evitar que el contagio se propagara con facilidad.

La inoculación del virus, y más aún la posterior circulación de la vacuna, requirieron de gran despliegue logístico, en el cual debían considerarse los gastos económicos, así como la formación del personal encargado de llevar a cabo estas labores. La prevención

del contagio de la viruela fue uno de los grandes esfuerzos emprendidos por los Borbones en el intento por intervenir la salud de sus vasallos, en gran medida debido a los discursos de la Ilustración circulantes en la época y la necesidad de buscar nuevas medicinas y mejores tratamientos a las enfermedades (Nieto Olarte, 2019).

Lo que podría considerarse una política de Estado de los Borbones buscó controlar las epidemias que azotaban sus dominios y afectaban no solo las finanzas, sino al conjunto de la población. Expediciones naturales, la explotación de la quina, pero también la búsqueda de otros posibles tratamientos requirió de todo un despliegue logístico, en el cual se invertían recursos económicos y talento humano (Warren, 2010). El cambio en el tratamiento de las enfermedades y su propagación cada vez más desligadas del «castigo divino» estuvo apoyado en gran medida por la consolidación del pensamiento ilustrado y, con él, de un nuevo tipo de ciencia que buscaba a través del conocimiento una mayor intervención en las problemáticas sociales (García Ayluardo, 2010).

Este primer intento de inmunizar en contra de la viruela a los habitantes del Nuevo Reino de Granada tuvo que, entre otras cosas, lidiar con la falta de médicos o, en su defecto, personal capacitado para suministrarla, tal como lo informaba Caballero y Góngora en sus misivas. Sumado a ello, elementos de orden social, como la creencia extendida entre los pobladores de los efectos secundarios, y los escrúpulos frente a una infección intencional hacían más difícil la inoculación. Para resolver estos puntos, el arzobispo-*virrey* recurrió, por un lado, a los clérigos como posibles intermediarios, enviándoles a través de cartas las instrucciones para realizar correctamente la inoculación del virus, práctica que sería replicada en el resto de América con la Real Expedición Filantrópica, al igual que en otras zonas de Europa (Skold, 1999). Y, por el otro, optó por «convencer» a las élites locales para que, por medio de su ejemplo, los sectores populares se convencieran y aceptasen la vacunación.

La variolización era en apariencia sencilla, se mostraba como uno de los grandes progresos de la ciencia médica hasta el surgimiento de la vacuna a finales del siglo XVIII, resultaba bastante efectivo para evitar el impacto causado por el brote de una epidemia en las poblaciones. El procedimiento consistía en introducir extractos de las lesiones cutáneas de una persona infectada con viruela dentro de la piel de un paciente sano, la finalidad era que la infección se diera de forma mucho más leve, permitiendo la recuperación e inmunidad en la mayoría de los casos (de Micheli e Izaguirre-Ávila, 2011).

Esta práctica se difundió en Europa en la primera mitad del siglo XVIII por Giacomo Pylarino, quien conocía su efectividad para controlar los brotes de la enfermedad luego de la epidemia que azotó a Constantinopla en 1701. Para 1750, la inoculación de personas sanas a partir del material pustuloso de enfermos se consideraba como el mejor medio profiláctico para prevenir epidemias masivas de viruela, sin embargo, su efectividad continuaba poniéndose en duda por parte de algunos médicos e intelectuales (de Micheli e Izaguirre-Ávila, 2011).

Este procedimiento fue propuesto como posible solución a la epidemia vivida en la Nueva España iniciada en 1779, misma que causaría un considerable número de muertes en todos los estratos sociales. A pesar del apoyo del gobierno virreinal, la concurrencia de voluntarios para la variolización realizada en el Hospital de San Hipólito no fue masiva, siendo esta una de las principales causas de la propagación de la enfermedad (de Micheli e Izaguirre-Ávila, 2011). Este suceso era bien conocido por Antonio Caballero y Góngora, del cual se lamentaba y lo usaba como advertencia de lo que ocurriría en el Nuevo Reino de Granada, en caso de que sus habitantes continuaran resistiéndose a practicarse el procedimiento.

La inoculación, entonces, no era una práctica desconocida en América, espacios como la Ciudad de Guatemala sirvieron de ejemplo y sustento a los planes de Caballero y Góngora para el Nuevo

Reino de Granada; sumado a esto, la experiencia en Boston, Chile y Buenos Aires, permiten pensar en una circulación amplia de las ideas y prácticas médicas. Al interior del virreinato también existían referencias del éxito conseguido con la inoculación; ciudades como Popayán, Tunja y el poblado de Ibagué habían utilizado este medio, evitando así la muerte masiva de sus habitantes. La vacuna para esta enfermedad se desarrollaría varias décadas después, en 1801, permitiendo un tratamiento mucho más efectivo y menos polémico que la infección con la enfermedad para buscar la inmunidad. Para 1804, la Corona dio inicio a uno de sus proyectos más ambiciosos, la Real Expedición Filantrópica destinada a vacunar masivamente a sus súbditos (Ramírez, 2004).

Conseguir frenar los efectos de la epidemia de la viruela experimentada en el virreinato fue un tema central dentro de las preocupaciones de Caballero y Góngora. En sus cartas reservadas con José de Gálvez, Secretario del Despacho Universal de Indias, daba cuenta de los progresos de esta, las dificultades presentadas y cómo a través de esta práctica, considerada por él como «de las más saludables», se reducía drásticamente los niveles de mortalidad frente a poblaciones donde no había sido introducida. Gracias a la correspondencia es posible conocer algunos pormenores del proceso, los argumentos para no inocularse y la mejor forma de «ganarse a los pobladores».

La iglesia fue un agente central tanto en la variolización como en la posterior Expedición Filantrópica en la América Hispana, no solo por el peso del clero y su capacidad de influir en las decisiones cotidianas de los habitantes, sino también, por su activa participación en el proceso (Caffarena Barcenilla, 2016b). Si bien el arzobispo-*virrey* dio un gran impulso a la inoculación en el Nuevo Reino, los brotes de viruela ocurrieron durante una época de convulsión política, con lo cual, el «azote de la peste» se convertía también en un castigo divino por desafiar el orden establecido. El levantamiento de los comuneros y sus consecuencias fueron directamente respon-

sables del ascenso al mando del virreinato de Caballero y Góngora, y la epidemia le brindó una oportunidad perfecta para consolidar su poder y apaciguar nuevos alzamientos.

Como pacificador, una de sus principales herramientas fueron los púlpitos, desde los cuales impulsó discursos que abogaban por la fidelidad incondicional al monarca, sus representantes y política reformista. No es de extrañar entonces que, en este contexto, emitiera una pastoral destinada a circular por su arzobispado, en la cual presentaba a la viruela como un castigo divino directamente relacionado a la «infidelidad de los habitantes del reino».

Este discurso público frente a la enfermedad contrastaba claramente con el que mantenía en privado con Gálvez y, a través de él, con la corte. En sus reflexiones como hombre de ciencia y vinculado activamente con el movimiento ilustrado, siendo uno de sus grandes impulsores en el Nuevo Reino de Granada (Silva, 2002), afirmaba que el azote de la viruela podía fácilmente ser erradicado mediante el conocimiento científico, como la mayoría de los males presentes en el virreinato, entre los cuales se incluía la improductividad, la corrupción y el carácter de sus pobladores.

Lo anterior no quiere decir que ambas posturas estuvieran enfrentadas, puesto que, tanto las rogativas como la búsqueda de soluciones a través de la medicina, eran parte de un mismo grupo de prácticas. En la época no se consideraban como opuestas, por el contrario, era necesario apelar a lo divino para aplacar las pestes, pero también, la circulación del conocimiento impulsado desde las prácticas ilustradas tenía como fin mejorar las condiciones materiales de las sociedades con la finalidad de conseguir mejores condiciones económicas.

Su permanente correspondencia con el Viejo Mundo le permitía estar al tanto de los avances científicos, tal y como se refleja en la forma como recomendó la inoculación. Igualmente, conocía de primera mano asuntos relacionados con la explotación minera, como quedó plasmado en los proyectos de reforma inspirados en

los procedimientos alemanes y suecos.¹ La permanente remisión de muestras vegetales y minerales le permitieron mantener contacto no solo con la corte y el Real Gabinete, sino también con la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, con quienes mantenía correspondencia e intercambiaba diversa información.

El reformismo borbónico y la Ilustración, especialmente durante el reinado de Carlos III (1759-1788), estuvieron fuertemente ligados al control de los territorios tanto social como económico, así como al impulso del conocimiento científico como medio para garantizar el bien común. Sumado a esto, la consolidación del pensamiento ilustrado trajo consigo nuevas preocupaciones relacionadas con el conocimiento en distintas esferas.

Un aspecto central dentro del proceso reformista fue el control de plagas y enfermedades, para lo cual se recurrió a diversos elementos, entre ellos las expediciones botánicas, la introducción de prácticas médicas que se mostraban como beneficiosas. Intervenir en el campo sanitario traía consigo aumentos en la población, mayores niveles de productividad y, por tanto, una mejora en las condiciones económicas (Alzate, 2007, p. 13); por el contrario, las plagas y enfermedades no solo tenían altos costes en vidas humanas, sino también en las finanzas de la Corona.

Este texto se construye a partir de los informes con el ministro Gálvez, algunos documentos relativos a la forma como debía realizarse la inoculación y la carta pastoral emitida en 1783. Gracias a estas fuentes es posible adentrarse en la forma como se realizó la inoculación de viruela, principalmente en la capital y sus zonas aledañas, pero también tener referencias de otros espacios neogranadinos. La pastoral, por su parte, así como otras instruc-

1 Archivo General de la Nación [AGN]. Sección: Colonia, Fondo: Miscelánea:SC.39. Legajo: Causas mortuorias, testamentos, erección iglesias. Título y Signatura: Arzobispo de Santafé: pastoral sobre la epidemia de viruela Signatura: MISCELANEA:SC.39,2,D.50. Fecha: 1782.

ciones, lograron circular por las diócesis del arzobispado de Santa Fe y llegar a un amplio público, aumentando así la difusión del mensaje transmitido.

A pesar de la presencia de discursos ilustrados, la sacralidad continuaba siendo un elemento central dentro de la sociedad virreinal (Alberola Romá, 2017). Por ello, no es de extrañar que las medidas se movieran entre los procedimientos técnicos, las ordenanzas de tipo político y aquellas de orden religioso (Alberola Romá, 2003), destinadas cada una a mitigar un mismo mal.

Antonio Caballero y Góngora no puede ni debe ser visto como un simple ejecutor de las políticas de la monarquía. Como hombre de ciencia, apoyó activamente la inoculación para enfrentar la viruela, además de tomar parte activa en la elaboración de manuales y otros documentos destinados al control de la enfermedad. Inicialmente recurrió a las rogativas mediante su pastoral; unos meses más tarde y ante la gravedad de los contagios, trabajaría de la mano de Mutis para promover la inoculación, además de circular las medidas consideradas como claves para su control (Frías Núñez, 1992).

El artículo se concentra en estudiar ambos discursos contenidos en esta documentación, por un lado, aquel utilizado en los púlpitos que apelaba al temor a lo divino de la sociedad, con el fin de prevenir posibles nuevos alzamientos en contra de la Corona, mostrando a la enfermedad como una consecuencia directa de la sublevación. Y el segundo, donde con datos específicos sobre poblaciones, avances y retrocesos, daba cuenta a la corte sobre los progresos de la práctica de la inoculación en el reino y la necesidad de continuarla, así como extenderla a la mayoría de sus habitantes.

La finalidad de este texto es preguntarse por el uso político de la epidemia de viruela, vinculándola directamente a las alteraciones producidas por la revuelta de los comuneros, así como la llegada al virreinato de prácticas médicas que circulaban en diversas geografías con el fin de controlar la transmisión de la viruela. La figura de Caballero y Góngora concentró no solamente el poder civil, sino

también el eclesiástico, mismos que fueron utilizados sin mayor distinción al momento de impulsar sus proyectos personales. En este caso puntual, el impulso al conocimiento ilustrado a través de, entre otras cosas, el control de la epidemia de viruela, como también la consolidación del poder político puesto en duda por la revuelta de los comuneros.

«SALUD, PAZ Y AMOR EN NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO», LA CARTA PASTORAL DE 1782

El 20 de noviembre de 1782, Antonio Caballero y Góngora, arzobispo de Santa Fe, virrey, gobernador, capitán general del Nuevo Reino de Granada y presidente de su Real Audiencia y Chancillería emitió una carta pastoral destinada a sus diocesanos en todo el virreinato.² El motivo fue comunicar a sus feligreses las acciones tomadas y los motivos, y dar ánimo en medio de la epidemia de viruela, que empezaba a cobrar fuerza en la capital y sus alrededores. La epidemia, según Caballero y Góngora, tuvo su origen en la Nueva España, desde donde se había introducido en las provincias costeras de Santa Marta y Cartagena, mostrando la gravedad del contagio y su mortalidad. Esto lo exhortaba a emitir el documento por el temor a que ocurriera lo mismo en Santa Fe.³

El documento se encontraba dividido en, al menos, tres partes claramente diferenciadas. Iniciaba exponiendo las razones que habían causado el surgimiento de la plaga, continuaba con una exhortación a la piedad y el arrepentimiento general como medio para

2 AGN. Sección: Colonia, Fondo: Miscelánea:SC.39. Legajo: Causas mortuorias, testamentos, erección iglesias. Título y Signatura: Arzobispo de Santafé: pastoral sobre la epidemia de viruela Signatura: MISCELANEA:SC.39,2,D.50. Fecha: 1782.

3 AGN. Sección: Colonia, Fondo: Miscelánea:SC.39. Legajo: Causas mortuorias, testamentos, erección iglesias. Título y Signatura: Arzobispo de Santafé: pastoral sobre la epidemia de viruela Signatura: MISCELANEA:SC.39,2,D.50. Fecha: 1782.

aplacar la ira divina, y finalizaba con la forma como estas debían realizarse, anexando la posibilidad de una indulgencia plenaria para quienes, arrepentidos, participaran de los actos de construcción.

La pastoral tuvo como finalidad no solo movilizar públicamente la piedad de los habitantes del virreinato, sino también recordarles el motivo de la ira divina representada en la ferocidad de la plaga. Recurriendo a diversos ejemplos bíblicos, el arzobispo-virrey dejó explícita a su feligresía la relación directa que existía entre el castigo divino y los levantamientos ocurridos en contra de la Corona y sus representantes. Un acto de traición, tal como el cometido por los habitantes del Nuevo Reino, no podía quedarse sin castigo y, por tanto, era apenas previsible un castigo tal.

Si bien la viruela se presentaba como el mayor de los males, detrás de ella estaba la sombra de la guerra, la pobreza y la desolación de las poblaciones. Estos castigos serían, en caso de no aplacarse la ira divina, los próximos enviados al virreinato para mover la piedad y conseguir el verdadero arrepentimiento, tal y como lo manifestaba en la carta y normalmente ocurría.

El uso de los pulpitos con fines políticos no era una práctica nueva en este clérigo. Durante la pacificación de las provincias rebeldes, realizada un año antes de la emisión de la pastoral, había conseguido desarmar al movimiento de los comuneros e imponer la paz pública mediante sermones que recordaban el deber que estos sujetos tenían como buenos vasallos y católicos de guardarle la más absoluta sumisión a la Corona (Martínez Covalada, 2014).

Caballero y Góngora frecuentemente hizo uso de su potestad como arzobispo de Santa Fe, cuando sus fines políticos así lo demandaban. Si bien, en este caso, la acusación a la infidelidad es puesta al inicio de la misiva como la única causa del descontento divino, es necesario explorar con mayor detalle las medidas a las cuales invitaba a sus feligreses para remediar dicha situación. La posibilidad de conseguir indulgencias mediante un arrepentimiento sincero, así como la solemnidad del ritual utilizado, pero también

las posteriores medidas tomadas por este sujeto, permiten ver una verdadera preocupación por el bienestar de su «rebaño».

Por esto, no es de extrañar que el documento iniciara recordando que era propio de la Divina Providencia enviar castigos generales con la finalidad de «despertar a los mortales y sacarlos del profundo letargo en que se suele sumergirlos una continuada prosperidad». En las sagradas escrituras era posible encontrar estos recordatorios representados en hambrunas, pestes y guerras. Estos eran «los despertadores que dios se vale para los sabios designios de su altísima providencia, alternándolos o reuniéndolos al paso que se aumenta la ingrata correspondencia de los hombres».⁴

Como ya se ha mencionado, el contexto político del virreinato fue fácilmente vinculado a la molestia divina, principalmente debido a la ingratitud de sus habitantes, misma que había llevado a la Divina Providencia a valerse de «tan eficaces como dolorosos recuerdos» para restaurar el orden natural que debía imperar, pero también para evitar que en lo sucesivo se repitieran las malas acciones.

Frente a lo que evidentemente se considera como la ira divina, el arzobispo-*virrey* afirmaba que «los pecados son las verdaderas causas de nuestras calamidades, y estamos tan lejos de su remedio, cuanto lo estuviéremos de nuestra enmienda. Justo es prevenir en tiempo las posteriores amenazas del señor: pues de lo contrario vuestras casas quedarán asoladas y vuestras calles desiertas».⁵

En este sentido, resulta contrastante su discurso público como prelado, al que mantenía mediante la vía reservada con José de Gálvez. Mientras en uno la peste de viruela solo podía frenarse median-

4 AGN. Sección: Colonia, Fondo: Miscelánea:SC.39. Legajo: Causas mortuorias, testamentos, erección iglesias. Título y Signatura: Arzobispo de Santafé: pastoral sobre la epidemia de viruela Signatura: MISCELANEA:SC.39,2,D.50. Fecha: 1782.

5 AGN. Sección: Colonia, Fondo: Miscelánea:SC.39. Legajo: Causas mortuorias, testamentos, erección iglesias. Título y Signatura: Arzobispo de Santafé: pastoral sobre la epidemia de viruela Signatura: MISCELANEA:SC.39,2,D.50. Fecha: 1782.

te la expiación de los pecados y el arrepentimiento, en el otro expresaba la necesidad de tomar medidas reales para frenar el contagio, entre las cuales estaban la variolización masiva de los pobladores como medida profiláctica y, en aquellos casos donde no fuese posible, el aislamiento de los pacientes, según lo recomendado en un texto impreso remitido desde la corte.⁶

En la pastoral expresaba que el azote de la plaga y la calamidad que traería no podían ser frenadas por ningún auxilio humano, siendo el único camino solicitar la «divina clemencia» para suavizar su azote, inclinando el agrado del Señor. Por tanto, era necesario «recurrir al Sr. con una rogativa publica, mucho más poderosa que las oraciones privadas que deben multiplicarse según la piedad y devoción de las familias para implorar los auxilios del Altísimo, de cuyas omnipotentes manos están pendientes la vida y muerte de los hombres».

Las rogativas como medio para conseguir el favor divino respondían a las formas de religiosidad propias de la época. La intervención podía plasmarse en un «milagro» que les permitía a los sujetos acercarse al mundo celestial y servía como muestra de su amor (Abadía Quintero, 2018). En este caso particular, se buscaba afanosamente aplacar la ira de Dios debida a los agravios cometidos al levantarse en contra del monarca.

El milagro que se buscaba obtener por medio de las rogativas y la exhortación del arzobispo-*virrey*, a un clamor general y público de los habitantes del Nuevo Reino de Granada, no tenía otro fin que despertar la misericordia divina para que, a través del perdón, se frenara una epidemia cuya letalidad había quedado demostrada en el territorio de la Nueva España. El consuelo brindado por el Altísimo puede ser considerado como una muestra de amor y perdón capaz de aliviar la difícil existencia humana (Abadía Quintero, 2018). Sin embargo, y tal como ocurría con la piedad del monarca

6 AGN. Sección: Archivo Anexo. Fondo: Historia, Legajo: Sin título. Título y Signatura Sin título - HISTORIA:SAA-I.17,3,D.32. Fecha: 1785.

frente al mismo crimen, estaba supeditada a la no repetición de los agravios, quedando firme la amenaza de un castigo aún mayor al experimentado.

La materialización del acto de reconciliación y perdón quedó programada para realizarse el domingo 24 de noviembre de 1782. Consistió en celebrar una misa votiva con el Santísimo presente, luego «seguirán las Preces dispuestas por la iglesia para el tiempo de enfermedad y se continuarán las mismas Preces en los ocho días siguientes concluida la misa mayor y por la tarde después de Completas».⁷

Previendo que los actos de reconciliación no podían centrarse solo en la capital y sus alrededores, sino que se debían extender por todo el territorio, se dispuso que la misma rogativa con misa cantada y el Santísimo presente debía realizarse en todas las parroquias del arzobispado. Para dar más fuerza a este acto se concedió también una indulgencia plenaria y ochenta días más de indulgencia a todos aquellos que participaran en las actividades. Igualmente, se señaló uno de los dos domingos inmediatos a la llegada del edicto para dar principio a la Santa Rogativa. También se dispuso que en todas las ciudades, villas y lugares del arzobispado donde hubiese conventos se pudiese realizar la rogativa para garantizar que todos los fieles gozasen de las indulgencias concedidas.

La naturaleza de la carta pastoral permite ver la forma como eran enfrentadas las calamidades desde el ámbito religioso. Si bien es claro el mensaje político que se buscaba transmitir en la primera parte del documento, relacionando directamente los padecimientos públicos con el episodio de infidelidad, las medidas tomadas apelaban a la religiosidad masiva como único medio para resarcir los agravios cometidos.

7 AGN. Sección: Colonia, Fondo: Miscelánea:SC.39. Legajo: Causas mortuorias, testamentos, erección iglesias. Título y Signatura: Arzobispo de Santafé: pastoral sobre la epidemia de viruela Signatura: MISCELANEA:SC.39,2,D.50. Fecha: 1782.

El lenguaje utilizado en la pastoral se corresponde directamente con el tipo de público al cual iba dirigido y su finalidad. Las metáforas bíblicas, el arrepentimiento y el perdón, la amenaza de un castigo aún mayor, leídas en el púlpito, fácilmente incitarían a las expresiones piadosas de los habitantes, más aún, conociendo los impactos que la viruela podía tener en las poblaciones. Desde las iglesias su llamado era al verdadero arrepentimiento, mismo que sería recompensado mediante indulgencias y el fin de la plaga, esto siempre y cuando se reconocieran los errores cometidos y no se volviera a repetirlos.

Esto de ninguna manera indica que el contenido del documento fuese netamente político, es claro que los esfuerzos de Caballero y Góngora se movieron en ambas direcciones. Por una parte, el llamado público a los actos de contrición y piedad permitirían aplacar la ira divina, misma que estaba bien justificada por las alteraciones. Pero también, y como se verá a continuación, desplegó medidas de corte ilustrado para frenar los contagios y mitigar el impacto de la viruela mediante una de las prácticas, hasta ese momento más efectiva, como lo era la inoculación del virus.

La carta pastoral de 1782 permite conocer una de las primeras medidas tomadas por el recién nombrado arzobispo-*virrey* para contener el azote de la viruela. Un año después, y en gran medida cuando el *virreinato* había sido completamente pacificado, optó por otro camino para tratar de contener los estragos. Si bien en la correspondencia privada con la Secretaría Universal de Indias se informó principalmente de los progresos de la variolización, siempre quedó un espacio reservado para dar cuenta del profundo arrepentimiento y muestras de piedad que se daban en todo el Nuevo Reino de Granada.

LOS FUNESTOS ESTRAGOS DE LA VIRUELA, INFORMES RESERVADOS SOBRE EL AVANCE DE LA EPIDEMIA EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

El 31 de enero de 1783 Antonio Caballero y Góngora dio cuenta, mediante un informe reservado a José de Gálvez, sobre la epidemia de viruela que azotaba algunas zonas del virreinato del Nuevo Reino de Granada. Especialmente se concentraba en la situación de la capital y sus inmediaciones, en las cuales «va produciendo algunos de los funestos estragos que han padecido Santa Marta, Cartagena, Mompo y Honda»,⁸ poblaciones por donde ya se había diseminado el contagio y cuya mortalidad era elevada.

En la misiva advertía que la situación podía ser peor a la existente, de no haber sido por la introducción, unos años antes, de la práctica de la inoculación en el reino. Sin embargo, reconocía que las principales víctimas de la epidemia eran el «vulgo», en gran medida «por sus caprichos». Muchos se negaban abiertamente a inocularse, entre otras cosas por el temor que le tenían a la práctica y los escrúpulos ante una infección de esas características, o en su defecto por considerarla poco efectiva y, finalmente, debido a la presencia de «viejas y curanderos» que se mostraban como una opción más tradicional y conocida, pero poco efectiva en aliviar las molestias de la enfermedad y controlar su propagación.

Afirmaba, también, que eran muchas las familias que no habían sufrido pérdida alguna a causa de la viruela. Los «felicísimos efectos» que creaba la inoculación en Santa Fe ya habían sido experimentados en Girón, Tunja, Ibagué y Popayán, desde donde se remitían testimonios sobre su experiencia con el fin de convencer a otros de inocularse. Esto, en gran medida, se había conseguido por la «docilidad [de] las familias más distinguidas cuyo ejemplo va

8 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA: SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de enero de 1783. N° 25.

imitando el resto de la ciudad». ⁹ Por tanto, y siguiendo estos informes, consideraba que, para ganar el mayor número de adeptos en la capital, era necesario atraer a los principales de la ciudad.

La inoculación era, según Caballero y Góngora, el medio más efectivo para tratar la enfermedad en el Nuevo Reino, debido a que no solo se adaptaba a los «diversos temperamentos de este», sino también porque no requería de una gran presencia de médicos para realizarse, mismos que escaseaban en el virreinato, e incluso eran inexistentes en algunas provincias. Si bien la inoculación requería de un conocimiento para realizarse, el arzobispo-*virrey* proponía instruir a los curas de las diversas diócesis bajo su mando para que realizaran la tarea, para lo cual decidió realizar una «instrucción general» de la práctica y remitirla a las poblaciones.

Como un hombre cercano a la ciencia y, en gran medida por el impulso que dio a diversas iniciativas relacionadas con el cultivo y fomento de ella, es conocido ampliamente por la historiografía como «el arzobispo ilustrado». Su inserción dentro del pensamiento ilustrado de la época quedó demostrada, ya fuese por la Real Expedición Botánica, la reforma educativa de la capital o su cercanía con Mutis y varias sociedades científicas de la península.

En cuanto a Mutis, Caballero y Góngora se apoyó en su amplia experiencia, entre otros temas, para expedir un reglamento con el fin de controlar la expansión de la epidemia de viruela. Este texto se construyó con base en aquellos utilizados en la Nueva España y Cartagena. En términos generales, apostaba por la limpieza, dietas blandas y condiciones de salubridad, alineándose con el naturalismo terapéutico (Frías Núñez, 1992, p. 46).

Reconociendo que se trataba de uno de los grandes avances aportado por «las luces del siglo», la inoculación mereció su completa protección y fomento. Para ello, no dudaría en recurrir a su doble

9 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de enero de 1783. N° 25.

potestad, la civil representada en el título de virrey y la eclesiástica mediante el cargo de arzobispo de Santa Fe. Esto le permitía, por un lado, usar los agentes eclesiásticos para difundir sus bondades mediante los púlpitos, y por el otro, emitir las correspondientes disposiciones para regular la forma como se realizaría la inoculación, destinar recursos en caso de ser necesario y mantener informada a la corte de los progresos de esta tarea.

Reconocía la necesidad de abrir al menos dos frentes de trabajo, el primero estaba relacionado con la infraestructura necesaria para llevar a cabo la tarea, para lo cual se valdría de los recursos de la iglesia como el mejor medio; y el segundo, convencer a la población de vacunarse desmintiendo los diversos argumentos utilizados por los detractores para desestimar la utilidad de aquella práctica, de quienes decía «solo propagan insultos y calumnias infundadas aumentando el número de los preocupados».¹⁰

Confiado de que sus argumentos, apoyados en los discursos ilustrados relacionados con lo benigno de la práctica, sus implicaciones para la salud, el control de los estragos de la epidemia y su autoridad episcopal, servirían como un aliciente más que fuerte. Tras el último, existía también un discurso sobre el castigo divino, al cual se habían hecho acreedores por su infidelidad, como lo expresaba en su carta pastoral de 1782. Puesto que la fuerza no podía ser usada en este asunto, afirmaba que la mejor opción era «dejar en su entera libertad a las familias para que a su arbitrio eligiesen el partido que gustasen».¹¹

Los tratamientos y diagnóstico de la viruela fueron una preocupación común en distintas geografías. España y sus dominios se vincularon activamente a la circulación de conocimientos, deba-

10 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de enero de 1783. N° 25.

11 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de enero de 1783. N° 25.

tes y prácticas que tenían como finalidad controlar la enfermedad, cuyo impacto en las poblaciones podía llegar a ser desastroso. Estos conocimientos eran reproducidos y transmitidos a través de instituciones concretas, permitiendo así no solo la circulación de saberes, sino la creación de prácticas de prevención concretas (Santos y Thomas, 2012).

Es necesario mencionar que variolización e inoculación pueden ser consideradas dos prácticas diferenciadas. Para Santos y Thomas (2012), la inoculación consistía en la infección intencional con viruela humana, con el fin de que la infección fuese más leve obteniendo cierto grado de inmunidad; mientras la variolización fue desarrollada por Edward Jenner y su procedimiento era mucho más complejo, en el cual se utilizaba la viruela vacuna, transmitida a seres humanos, de quienes posteriormente se tomaban muestras para ser puestas en personas sanas. El segundo proceso sería el precedente para el desarrollo de la vacuna y con ella la posterior Real Expedición Filantrópica.

Desde la aparición de la enfermedad en los territorios indios, esta se vio ligada a la voluntad divina. En el siglo XVI, cuando la conquista se estaba consolidando, Bartolomé de las Casas mencionaba las consecuencias que tenía para los «naturales» el contagio. De las Casas la veía, entre otras cosas, como el castigo divino a la barbarie de los conquistadores, pero también como la redención divina ofrecida a los nativos para librarlos de la crueldad que tan insistentemente denunció (Santos y Thomas, 2012, p. 120).

En el caso de Caballero y Góngora, sus acciones frente a la epidemia muestran la pervivencia de los dos discursos propios del siglo XVIII; la consolidación de la Ilustración y la búsqueda de control frente a la naturaleza y las condiciones humanas, como aquellas pervivencias del pensamiento barroco, donde la vida cotidiana estaba completamente ligada a los designios divinos. Frente a un mismo suceso que cobraba la vida de cientos de personas, se tomó una postura que, por un lado, recordaba el pecado cometido, pero,

por el otro, se buscaba en las prácticas científicas del momento una solución efectiva para aquel mal.

Retornando a los informes, el arzobispo-*virrey* decía que en lo que a la capital se refería, había dado una expresa licencia para que se practicara en los párvulos recogidos en el Hospicio de Mujeres, de cuyos resultados existía una certificación del capellán y médico de esa casa. Iniciar por las instituciones de caridad fue una práctica común de las autoridades coloniales, lo mismo ocurriría en Chile un par de décadas después, donde la vacunación comenzó con huérfanos y presos de la ciudad (Caffarena Barcenilla, 2016b).

Sumado a esto, se acompañó a las listas con «prolijas averiguaciones acerca de las resultas de todos los inoculados». Las cuentas llegaban a las mil almas de todas edades y sexos sin los mayores inconvenientes. Unos meses después la cifra se elevaba a las nueve mil personas, «que voluntariamente aceptaron la inoculación», repartidas entre la capital y sus zonas inmediatas.¹² Si bien las fuentes no permiten corroborar estos datos, el elevado número puede dar cuenta del éxito que su campaña empezaba a tener en el territorio.

La única muerte presentada, entre los variolizados, era la de una india, a quien no debía practicársele la inoculación, debido a su condición física y salud. Su fallecimiento, en criterio del arzobispo-*virrey*, se hubiese dado igualmente presa de las «viruelas naturales», por lo cual no era un caso que mereciese trascendencia. Frente a esta única muerte, reconocía que en las otras familias donde no se realizó, eran «muchos los sufrimientos no pocos sobresaltos suspiros y lágrimas». En su segundo informe se registrarían dos decesos más, cuyas condiciones eran similares a las presentadas por la india.

Para reforzar su informe sobre los avances obtenidos en el interior del *virreinato*, contrastaba la información con la situación de las provincias de la costa del Caribe. Tanto en Santa Marta como

12 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de junio de 1783. N° 48.

en Cartagena era imposible evitar la gran mortalidad, producto del contagio y rápida propagación de la viruela. Su misiva mencionaba una afectación poblacional de tal nivel, que la comparaba con lo ocurrido en la Nueva España. La explicación, a su criterio, era la misma en ambos casos, la resistencia de los habitantes a la inoculación, por lo cual, ahora era inevitable que no tuvieran que «llorar a sus muertos por su necesidad». Por otra parte, se complacía en informar las noticias que hacía poco tiempo había recibido de la ciudad de Guatemala, en donde los efectos eran similares a los que experimentaban en Santa Fe y las otras ciudades que habían abrazado la práctica.

El impacto económico y social de una pandemia generalizada era considerable no solo para las finanzas locales, sino también para las de la monarquía. Por ello, los esfuerzos del arzobispo- virrey para generalizar en todo el virreinato la inoculación, no deben ser vistos ajenos a un proceso mucho mayor y que llegaría a tener una escala imperial con la mencionada expedición.

Si la práctica de la inoculación continuaba extendiéndose por los otros territorios del virreinato, como era la intención de Caballero y Góngora, era necesario hacer frente a un asunto que consideraba como «uno de los grandes males que azotan al reino», como lo era la falta de una instrucción adecuada de los pobladores. No solo mencionaba que se trataba de «países poco cultos», sino también «miserablemente destituidos de profesores inteligentes», por lo cual era inevitable que se cometieran «muchísimos errores y desaciertos propios a desacreditar la inoculación y muy parecidos a los que han obligado en algunos reinos ilustrados a tomar providencias que solo miran directamente a contener los abusos sin oponerse en el fondo de ellas a la práctica de la inoculación en efecto».¹³

13 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de enero de 1783. N° 25.

Esta visión del Nuevo Reino como un espacio atrasado por la escasa formación de sus élites, pero también del resto de la población, fue un asunto central durante la regencia del arzobispo- virrey. Uno de sus grandes frentes de trabajo fue impulsar el movimiento ilustrado en el virreinato, para ello recurrió a reformas universitarias, la creación de una biblioteca del reino y situar en un lugar central a la expedición botánica adelantada por Mutis, dando con ello un gran espaldarazo a la consolidación de una comunidad de intelectuales (Silva, 2002).

Entre las medidas concretas estuvo la implementación de una reforma educativa en los centros de enseñanza de la capital, en la cual se buscaba la inclusión de otras áreas además de la teología, con el fin de dejar esta rama exclusivamente en manos del clero y permitir el surgimiento de otros sujetos con conocimientos prácticos en las materias que se requerían. Se incluyó al pensamiento naturalista, la astronomía, matemáticas y otros, considerados como indispensables para garantizar el progreso material del virreinato (Martínez Covaleda, 2014).

Como virrey, Caballero y Góngora mostró un gran interés por fomentar la intervención activa de la monarquía en la sociedad (Phelan, 1980). Siguiendo esta línea, le mencionaba a Gálvez que, en su criterio, era «muy propio del gobierno impedir y precaver la muerte o peligro de ella a muchos de los habitantes erradicando el contagio y haciendo las debidas preparaciones para impedirlo».¹⁴ Como ya se ha mencionado, para conseguirlo recurriría al consenso por sobre la imposición de las medidas, y para evitar malos manejos se dispuso a formar una Instrucción General,¹⁵ para que bajo su guía se realizara en los que voluntariamente se presentasen.

14 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de enero de 1783. N° 25.

15 AGN. Título: Terapeuta contra la viruela: impreso sobre la que debía aplicarse. Signatura: Milicias y Marina:SC.37. Folios: 697-698. Fecha: 1782.

Sin embargo, las medidas no solo podían circunscribirse al aspecto científico de la inoculación y su propagación por el reino. Como ya se ha visto, la carta pastoral de 1782 exhortaba a los feligreses para que rogaran por el perdón divino, para lo cual eran indispensables muestras de arrepentimiento, primero con el monarca al ser la víctima directa de los desagravios, pero también con Dios, quien enviaba la plaga como muestra de su disgusto ante lo obrado en el Nuevo Reino.

Por tanto, no bastaba con jurar no volver a participar en conjuras en contra de la Corona, y someterse a las condiciones impuestas por el indulto general promulgado luego de las revueltas, sino también realizar muestras públicas de fe para congraciarse con lo divino. Para ello emitió la carta pastoral, a la cual se sumaron muestras que describía como espontáneas, todas destinadas a aplacar la ira divina y el castigo que amenaza con llevar hambre y miseria al Nuevo Reino de Granada.

Transcurridos seis meses de esta misiva, escribía nuevamente por la vía reservada otro informe sobre los avances y otros pormenores de la inoculación en el altiplano neogranadino. En ella daba cuenta del éxito conseguido mediante la persuasión de las «principales familias» de la capital, quienes «ciegamente se volcaron al abrazo de la inoculación».¹⁶

En aquella ocasión su interés se concentró en realizar una descripción general del estado en que se encontraba la capital y sus provincias adyacentes, así como las aparentes causas del rechazo a la inoculación, circulantes principalmente entre el «pueblo más bajo» así como en los indios y uno que otro noble.

La carta comunicaba, entre otras cosas, que luego de vencer a muchos opositores y lograr convencer a los pobladores, podía informar del «agradecimiento y gozo generalizado» con la Coro-

16 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 31 de junio de 1783. N° 48.

na por facilitar las condiciones para la inoculación. Este «singular beneficio» no solo se experimentaba en Santa Fe, sino también en sus parroquias inmediatas, así como en Tunja y poblados distantes como Ibagué, lugares de donde remitía la información que le habían suministrado sus cabildos.

En 1785 circuló un impreso remitido desde la corte, en el cual le informaban sobre los procedimientos que debían seguirse una vez aparecían los primeros casos de viruela en una población. Tal vez la medida más importante era el aislamiento inmediato de los contagiados en lugares apartados de los centros urbanos, mismo que se realizaría en una ermita o casa de campo, situada a una distancia adecuada de la población y en un paraje saludable, preferiblemente situado «contra los aires» para evitar el contagio a los lugares inmediatos.¹⁷

La ubicación de estas casas de confinamiento era central, pues «según el dictamen general de los profesores y las experiencias que se han repetido, esta enfermedad pestilente solo se propaga por el contacto con los enfermos o cosas que les sirven». Lo anterior traía consigo el problema de la aprobación de las familias en el traslado de sus enfermos, para lo cual se ordenaba remitir y circular el impreso en toda la jurisdicción, con el fin de disipar cualquier duda entre los pobladores. Para ello, se remitieron cien copias del impreso y se ordenaba realizar las copias necesarias para su amplia circulación.¹⁸

Como una orden directa del rey, se debía ejecutar con la mayor «ternura», buscando convencer antes que imponerse sobre los vecinos y pobladores. Prevenir el contagio mediante la transmisión de la enfermedad requería entonces no solo de la inoculación, sino también, en criterio de los conocedores del tema, del aislamiento

17 AGN. Sección: Archivo Anexo. Fondo: Historia. Legajo: Sin título. Título y Signatura: Sin título - HISTORIA:SAA-I.17,3,D.32. Fecha: 1785.

18 AGN. Sección: Archivo Anexo. Fondo: Historia. Legajo: Sin título. Título y Signatura: Sin título - HISTORIA:SAA-I.17,3,D.32. Fecha: 1785.

de los contagiados. Ese mismo año, don Ramón García de León y Pizarro, gobernador de la provincia de Guayaquil, daba cuenta de la recepción del documento y la ejecución de todo lo que en él se mandaba.¹⁹

Finalmente, impulsar la inoculación en las poblaciones garantizaría mejores condiciones de salud, además de reforzar la imagen del rey como el gran protector de todos sus vasallos sin importar su «calidad». Al respecto, Caballero y Góngora mencionaba que de tener éxito: «tendrá S. M: el consuelo de ver conservadas por esta saludable práctica innumerables vasallos que infaliblemente hubieran de perecer en esta general epidemia».²⁰ Su finalidad, tanto con el impulso de la vacuna como con los llamados al arrepentimiento público, no era otro, según él, que el resultado de su amor y deseos para conseguir el «bien público».

En la postura del arzobispo-*virrey* frente a la epidemia que vivía el Nuevo Reino es posible encontrar la implementación de prácticas antiguas junto a otras más recientes. La procesión sumada a rogativas, misas y promesas de indulgencias plenarias para aplacar el castigo divino por el pecado cometido, el aislamiento de los infectados en lugares lejanos, el aislamiento en lugares lejanos de los centros urbanos de aquellas personas contagiadas, sumadas a cuarentenas, habían sido utilizadas desde la llegada de la viruela a tierras americanas como medio de contención (Santos y Thomas, 2012, p. 121). Sumado a esto, su campaña para promover la inoculación como el remedio preventivo más efectivo no escatimó recursos. De esta manera, la tradición y la práctica científica encontraron en él un gran difusor.

19 AGN. Sección: Sección Colonia, Fondo: Miscelánea:SC.39, Legajo: Asuntos militares, informes, reales cédulas, tierras. Título y Signatura: Medidas preventivas contagio viruela. - MISCELANEA:SC.39,138,D.83. Fecha: 1785.

20 AGN. Título: Correspondencia del Arzobispo Góngora. Signatura: CORRESPOLITICA:SR.8,V.1,R.13. Fecha: 15 de junio de 1783. N° 25.

Un caso similar es presentado por Paula Caffarena (2016) para el caso de Chile, donde los discursos religiosos no necesariamente fueron los principales causantes de la reticencia de los pobladores a inocularse. Elementos como el temor a los efectos secundarios del tratamiento, su efectividad, el posterior contagio o las secuelas, estaban presentes dentro de las poblaciones. Otra similitud entre las características presentadas por la autora y el caso neogranadino fue la buena aceptación que tuvo la práctica al interior de las élites urbanas, quienes acudieron al llamado buscando inmunizarse.

Es necesario mencionar también que esta práctica respondió más al momento coyuntural que representaba la epidemia, más que a un método preventivo. Los estragos que se habían vivido en la costa norte del virreinato, pero también en otros espacios, pusieron en alerta al arzobispo-*virrey*, quien, seguramente enterado de los avances del procedimiento, lo impulsó de varias formas. Este carácter coyuntural también estuvo presente en el caso de la Capitanía de Chile, en donde se recurrió a ella como medio para frenar los contagios, más que para prevenirlos (Caffarena Barcenilla, 2016a).

Este esfuerzo se enmarca dentro de las políticas fisiocráticas de la Corona española. Durante todo el siglo XVIII y desde distintos frentes se buscó racionalizar la vida en los territorios que componían el conjunto de la monarquía. La razón, el orden y el bien común permitirían intervenir activamente sobre aquellos elementos que amenazaban el orden social y el desarrollo económico (Alberola Romá, 2017).

El control de las epidemias, desastres naturales, la productividad de los territorios y explotación de los recursos naturales garantizaban el tan buscado bien común. Por tanto, no es de extrañar todo el despliegue realizado por el arzobispo-*virrey* para poner fin a las viruelas en el Nuevo Reino de Granada. Unir medidas terrenales con la intervención divina podía garantizar el final de un azote letal para la economía y el conjunto de la sociedad.

CONCLUSIONES

Como hombre vinculado activamente con la Ilustración, Antonio Caballero y Góngora jugó un papel central en la difusión científica en el Nuevo Reino de Granada. Desde un lugar de poder privilegiado y sin parangón durante el periodo virreinal en ese territorio, pudo hacer uso no solo de los recursos seculares, sino también de los eclesiásticos, según lo requirieran sus fines. El impulso dado a la inoculación como medio profiláctico para mitigar el impacto de la viruela es solo uno de los ejemplos que se pueden encontrar a lo largo de su regencia, caracterizada por una administración donde ambas potestades eran puestas al servicio de los fines de la monarquía.

Detrás de ambos cargos existía todo un universo simbólico, al cual puede accederse mediante la documentación trabajada a lo largo de este texto. Por un lado, su papel como cabeza de la administración virreinal y miembro activo de la corriente ilustrada, lo impulsaba a buscar soluciones efectivas a los problemas que se le presentaban, haciendo uso de los avances y conocimientos que circulaban en la época y a los cuales fácilmente accedía gracias a sus conexiones con distintos sujetos y geografías, manteniéndolo al tanto de los avances y progresos científicos del viejo continente.

Por el otro, al mantener en sus manos el gobierno espiritual del virreinato, era su deber buscar el bienestar de su «rebaño». En este caso, la plaga era presentada a los feligreses como un castigo divino por las revueltas en contra de la Corona. La ira divina, tantas veces mostrada en los textos bíblicos, solo podía ser aplacada mediante el arrepentimiento y corrección de la falta que la había despertado. Por ello, no dudó en extender indulgencias plenas y llamar a actos de fe colectivos a todos los habitantes del virreinato para aplacar el castigo de la Divina Providencia.

Frente a esta primera acción, posteriormente inició el entusiasmo por la variolización. Este procedimiento era, por aquel entonces,

el mejor método para contener la propagación de la viruela, si bien no estaba exenta de críticas en los círculos europeos, su efectividad había quedado demostrada en múltiples espacios, evitando los grandes impactos que estas pestes traían consigo. No es de extrañar que destinara tanta energía a su fomento y extensión en la geografía virreinal, pues de alcanzarse su objetivo, el reino podría librarse de un mal cuyas repercusiones afectaban todas las esferas de la vida social.

Administrar el virreinato no solo se restringía al campo fiscal y a su defensa, ramos en los cuales mostró excelentes resultados durante su regencia, sino también conseguir impulsar el «bien común» mediante, entre otras cosas, la prevención de enfermedades. La preocupación por los habitantes del Nuevo Reino es clara en la regencia del arzobispo- virrey, quien buscó desde todos los frentes «poner en orden» para conseguir el mayor progreso posible, mismo que se expresaría en beneficios tanto para la monarquía como para sus vasallos.

Por otro lado, y a pesar de tratarse de un hombre vinculado activamente con el pensamiento ilustrado, su papel como clérigo también tenía un gran peso en su accionar, y no debe ser considerado como una simple anexión de poder y recursos. La carta pastoral, pero también sus informes, dan cuenta de la coexistencia de una mentalidad donde lo divino aún regía el destino de los hombres. Por ello, y a pesar de reconocer los grandes progresos que la ciencia podía llevar a la vida de las personas, elementos como la búsqueda del milagro y la clemencia del Todopoderoso, no podían ser simplemente descartados.

La plaga enviada sirvió en su discurso como escarmiento y castigo a la «infidelidad» cometida en el virreinato. Por tanto, solo podía ser frenada a través de los actos públicos de contrición y arrepentimiento. Aplacar la ira divina era un deber de aquellos que habían cometido la falta, pero también de todos los que de alguna manera estuvieron involucrados. Por ello, la viruela no perdonaba calidades ni castas al momento de azotar poblaciones, haciendo necesario un arrepentimiento general.

Sin embargo, reconocía también la necesidad de intervenir el curso de los acontecimientos recurriendo a las innovaciones aportadas por las «luces del siglo»; inoculación y arrepentimiento formaron parte de una misma moneda, la eficacia de una se vería reducida sin la segunda, así como las rogativas y plegarias por sí solas no evitarían los estragos de la peste.

Finalmente, es posible afirmar que ambos mundos, el religioso y el ilustrado, convivieron en la figura de Caballero y Góngora sin mayores conflictos. Por el contrario, el conocimiento era visto como el medio ideal para alcanzar el bien común, mismo que se reflejaría en el progreso del conjunto de la monarquía y, por tanto, alegraría a Dios al seguirse sus designios.

REFERENCIAS

- ABADÍA QUINTERO, C. (2018). *De cómo salvar el alma: Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali (1700-1750)*. Segunda edición. Cali: Universidad del Valle.
- ALBEROLA ROMÁ, A. (2003). «Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: El campo valenciano ante la plaga de langostas». *Revista de Historia Moderna Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 21, pp. 383-410.
- ALBEROLA ROMÁ, A. (2017). «Entre el resplandor de las luces y el ocaso de los insectos». En: Armando Alberola Romá (ed.). *Riesgo, desastre y miedo en la Península Ibérica y México durante la Edad Moderna*. Alicante: Universidad de Alicante; El Colegio de Michoacán, pp. 255-302.
- ALZATE, A. M. (2007). *Suciedad y orden: Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada, 1760-1810*. Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad de Antioquia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- CAFFARENA BARCENILLA, P. (2016a). «Inmunizar contagiando. La práctica de la inoculación como tratamiento preventivo frente a la viruela en

la Capitanía General de Chile a fines del siglo XVIII». *Asclepio*, núm. 68, pp. 151-161.

- CAFFARENA BARCENILLA, P. (2016b). «Salud pública, vacuna y prevención. La difusión de la vacuna antivariólica en Chile, 1805-1830». *Historia*, Santiago de Chile, vol. 49, núm. 2, pp. 347-370.
- DE MICHELI, A. y R. IZAGUIRRE-ÁVILA (2011). «La vacunación antivariólica antes y después de Jenner». *Revista de Investigación Clínica*, México, vol. 63, pp. 84-89.
- FRÍAS NÚÑEZ, M. (1992). *Enfermedad y sociedad en la crisis colonial del antiguo régimen: Nueva Granada en el tránsito del siglo XVIII al XIX, las epidemias de viruelas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GARCÍA AYLUARDO, C. (ed.) (2010). *Las reformas borbónicas, 1750-1808*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ COVALEDA, H. (2014). *La Revolución de 1781. Campesinos, tejedores y la rent seeking en la Nueva Granada (Colombia)*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- NIETO OLARTE, M. (2019). *Remedios para el imperio: Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- PHELAN, J. L. (1980). *El Pueblo y el rey: La revolución comunera en Colombia 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- RAMÍREZ, S. (2004). «El legado de la real expedición filantrópica de la vacuna (1803-1810): Las juntas de vacuna». *Asclepio*, vol. 56, núm. 1, pp. 33-61.
- SANTOS, G. y H. THOMAS (2012). «Inoculaciones y procesiones y cuarentenas. Configuraciones sociotécnicas de las viruelas en América Latina: Funcionamiento y circulación de saberes entre Europa, África y América en el siglo XVIII». *Redes*, vol. 18, núm. 34, pp. 113-142.

SILVA, Renán (2002). *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Banco de la República; Fondo Editorial Universidad EAFIT.

SKOLD, P. (1999). «Historia de la viruela en Suecia y su prevención». *Boletín de la asociación de demografía histórica*, vol. 17, núm. 2, pp. 141-169.

WARREN, Adam (2010). *Medicine and politics in colonial Peru: Population growth and the Bourbon reforms*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Fecha de recepción: 20 de enero de 2021.
Fecha de evaluación: 28 de mayo de 2021.
Fecha de aceptación: 13 de julio de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



Iglesia, guerra y política: el Cabildo Catedral de Puebla ante la intervención francesa (México, 1861-1864)

Sergio ROSAS

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Puebla, México)
sergiofrosas@yahoo.com.mx

Código ORCID: 0000-0002-8092-8006

RESUMEN

Este capítulo tiene como objetivo analizar la composición del Cabildo Catedral de Puebla (México), así como su posición política ante la intervención francesa en aquel país entre 1861 y 1864. A partir de la documentación del mismo cuerpo capitular, el trabajo argumenta que, si bien los canónigos estuvieron abiertos a la negociación con las autoridades civiles en el poder, fueran liberales o extranjeras, mantuvieron dos aspectos como la base irrenunciable de su posición pública: la defensa de la posición central del cabildo como autoridad de la ciudad episcopal y la defensa férrea de los bienes eclesiásticos.

PALABRAS CLAVE: *Cabildo Catedral, diócesis de Puebla, México, intervención francesa, clero*

Church, War and Politics: The Cathedral Chapter of Puebla during the French intervention (Mexico, 1861-1864)

ABSTRACT

This chapter analyzes the composition of the Cathedral Chapter of Puebla (Mexico), as well as its political position during the French intervention in that country between 1861 and 1864. Based on the documentation of the Cathedral Chapter itself, this work argues that even when the canons were open to negotiate with the civil authorities, whether liberal or French, they maintained two aspects as the inalienable basis of their public position: the defense of the central position of the Church as the authority of the clergy and the defense of ecclesiastical properties.

Keywords: *Cathedral Chapter, Puebla diocese, Mexico, French intervention, clergy*

INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO DE ESTE CAPÍTULO ES analizar la composición y la posición política del Cabildo Catedral de Puebla ante la intervención francesa entre 1861 y 1864, un periodo fundamental para (re)definir el papel de la jerarquía eclesíástica ante el poder civil y para que el clero diocesano, encabezado por el cabildo, adecuara su papel social ante la pérdida de espacios políticos y sociales que les produjo la Reforma liberal (Pani, 2013). Así, a partir del caso poblano, quiero contribuir a la historia de las corporaciones catedralicias en el México de la Reforma liberal, analizando la trayectoria, los argumentos y las prácticas políticas de la jerarquía ante la intervención francesa (Thomson, 1999, pp. 239-264). Desde la perspectiva regional, el tema cobra pertinencia a la luz de la historiografía reciente: en un artículo pionero,

Guy Thomson mostró la preeminencia política del clero en Puebla, así como los vínculos sociales que consiguió tender con los habitantes de la Sierra Norte, una perspectiva reafirmada más tarde desde la óptica diocesana y el ejemplo de Puebla capital (García Ugarte, 2007, pp. 140-168; Tecuanhúey Sandoval, 2011, pp. 199-244). Así pues, este trabajo busca comprender, desde la perspectiva diocesana y regional, el papel de los cabildos en la Reforma liberal.

En esta línea, mi investigación muestra que durante la intervención francesa fue evidente que los canónigos poblanos debieron buscar consensos —no siempre fáciles— para presentar una postura común hacia el exterior, además de mostrar una posición unificada en torno a la posición de la Iglesia en la sociedad. En este artículo me interesa abordar tres elementos: la composición del cuerpo, señalando quiénes eran los canónigos de Puebla durante el periodo; mostrar la posición capitular en torno a los bienes eclesiásticos —una de las principales problemáticas del periodo— y comprender los mecanismos de presencia pública del capítulo en la ciudad. La importancia de tomar Puebla como ejemplo de estudio para entender los cabildos mexicanos es importante, pues se trató de la segunda catedral en importancia de la Nueva España, y mantuvo una gran preeminencia durante la primera mitad del siglo XIX, al ritmo que sus recursos disminuían drásticamente: si en 1795 se habían recaudado 326,937 pesos, en 1810 apenas habían alcanzado 254,357 pesos; en 1833, cuando se canceló la coacción civil del diezmo, se reunieron 102,115 pesos y, finalmente, en 1845 apenas se reunieron 41,995 pesos (Medina Rubio, 1983, p. 196; Cervantes Bello, 1993, p. 194).

Los cabildos catedralicios eran las corporaciones eclesiásticas dedicadas a cuidar el culto en cada catedral, a administrar el diezmo en cada diócesis y a gobernar el obispado en sede vacante. Una característica importante de los cabildos es su permanencia en el tiempo: los canónigos solían permanecer más años que el obispo en una catedral y establecían una tradición diocesana debido al contac-

to entre los capitulares más antiguos y los recién llegados. En términos canónicos, el cabildo era un cuerpo formado por los clérigos que poseían un oficio dotado con recursos catedralicios obtenidos a través del diezmo, que debían reunirse periódicamente para el gobierno de la catedral y en su caso, de la diócesis; en estas reuniones los capitulares tenían voz y voto. Los cabildos tenían una presencia concentrada en la ciudad episcopal, pues de hecho se trataba de corporaciones eminentemente urbanas y ligadas a su propia catedral (Mazín Gómez, 1996; Pérez Puente, 2005, pp. 363-387). El estudio de los cabildos en la historia de Nueva España (México) no es una temática desconocida. A partir del trabajo pionero de Óscar Mazín, los historiadores han explorado la riqueza de los archivos catedralicios para rescatar la importancia de estas antiguas corporaciones. Durante las dos últimas décadas, las investigaciones han explorado la importancia de los cuerpos capitulares para la conformación de la ciudad episcopal, la relación del cabildo con el obispo a través de aspectos como el diezmo o las estructuras parroquiales, la carrera eclesiástica o la tradición capitular para desarrollar un proyecto diocesano de Iglesia y sociedad que hiciera de los canónigos actores fundamentales de las relaciones religiosas, políticas, sociales y económicas del obispado (Mazín Gómez, 1996; Castillo Flores, 2013). A pesar de esta riqueza temática, los estudios se han concentrado en el periodo virreinal y aún son necesarios estudios más amplios para los siglos XIX y XX. Este capítulo contribuye a subsanar este vacío.

Una perspectiva historiográfica muy sugerente, que se adentra en los primeros años del siglo XIX, es el estudio de la relación entre los cabildos, las estructuras diocesanas y la política. Ana Carolina Ibarra exploró el papel de los canónigos oaxaqueños durante la independencia mexicana. Al hacerlo demostró la importancia de la corporación en el proceso de insurgencia novohispana, gracias a que los canónigos otorgaron un apoyo ambivalente a insurgentes y realistas (Ibarra, 2000). A partir de Ibarra, los historiadores han sido conscientes de que el estudio de los cabildos catedralicios per-

mite comprender los procesos de cambio político en las sociedades (Jaramillo Magaña, 2014; Pérez Iturbe y Bravo Rubio, 2016). Otras aportaciones han mostrado que los capitulares diseñaron medidas moderadas para conciliar las posturas políticas durante la transición, buscando defender la posición de la Iglesia en la sociedad y buscando mecanismos de administración de la diócesis en los años en que la jerarquía eclesiástica mexicana prácticamente desapareció, en las décadas de 1820 y 1830 (Olveda, 2006, pp. 115-141; Ornelas, 2008, pp. 403-425). Este capítulo no solo avanza hacia un periodo posterior no estudiado en los cabildos, sino que revela la continua preeminencia de las corporaciones catedralicias durante los años de la Reforma liberal (Rosas Salas, 2012, pp. 15-39).

Así, este trabajo demuestra que entre 1856 y 1863 el Cabildo Catedral de Puebla asumió un papel central en la diócesis como la máxima autoridad eclesiástica presente en el obispado. En mayo de 1856, el obispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos fue exiliado en Roma por órdenes del presidente Ignacio Comonfort, donde permanecería hasta su regreso en 1863, preconizado ya arzobispo de México. Su estancia en Europa le permitió establecer una relación directa con Pío IX, consolidando no solo su liderazgo en el episcopado sino una férrea posición de defensa de los bienes eclesiásticos. Si bien las consultas entre el mitrado y su cabildo fueron frecuentes, los canónigos asumieron un papel central en el gobierno diocesano, viviendo este periodo como una inédita ausencia episcopal que no era, empero, una sede vacante (García Ugarte, 2010).

Como se demuestra en las líneas siguientes, el periodo que corre de 1861 a 1864 está marcado en el Cabildo de Puebla por el exilio de Pelagio Antonio de Labastida y la llegada a Puebla de su sucesor, Carlos María Colina y Rubio (1863-1878). Este trabajo argumenta que, si bien el obispo Labastida fue, hasta 1864, uno de los principales impulsores de la presencia gala en el país, los canónigos y el obispo Colina pasaron de aceptar la situación como algo dado a ofrecer una discreta resistencia a las medidas impulsadas por la

Regencia francesa y, más tarde, por la primera etapa del Segundo Imperio. A partir de 1862, incluso, realizaron actos simbólicos en contra del ejército francés —como negar el canto del *Te Deum* o entierros públicos de las tropas extranjeras—.

Del mismo modo, muestra que, si bien los canónigos estuvieron abiertos a la negociación con las autoridades civiles en el poder, fueran liberales o extranjeras, mantuvieron dos aspectos como la base irrenunciable de su posición pública: la defensa de la posición central del cabildo como autoridad de la ciudad episcopal y la defensa férrea de los bienes eclesiásticos —aspecto, este último, en el que ciertamente coincidieron con el obispo Labastida—. En suma, este capítulo subraya que los canónigos poblanos —como el resto de los actores políticos— mantuvieron una posición pragmática ante el poder civil en aras de defender la posición de la Iglesia en la sociedad. El tercer elemento que se destaca es que los capitulares fomentaron las devociones y la práctica del culto como presencia pública de la corporación. Al hacerlo, subrayaron la religiosidad de la urbe y buscaron mecanismos espirituales para mantener vigente su presencia pública en el contexto de guerra e inestabilidad política que se vivía. De esa manera, este artículo subraya la importancia política, social y religiosa de la corporación eclesiástica durante la intervención francesa en una ciudad episcopal mexicana. En ese sentido, el caso poblano ilustra los debates políticos de la jerarquía eclesiástica mexicana en la época en que esta transitó de la aceptación y aún el apoyo a la presencia extranjera al rechazo a la experiencia imperial, al constatar los afanes liberales de Maximiliano.

LOS CANÓNICOS DE PUEBLA EN LA INTERVENCIÓN FRANCESA

El 19 de abril de 1853, los canónigos de Puebla decidieron reducir los miembros del cabildo de veintisiete a dieciséis miembros, en buena medida debido a la caída en la recaudación decimal

desde la década de 1830 (Rosas Salas, 2012).¹ A partir de entonces, el cuerpo estuvo conformado por cinco dignidades —deán, arcediano, chantre, maestrescuelas y tesorero—, un canónigo de oficio —el doctoral—, cuatro canónigos de gracia, tres racioneros y tres medioracioneros. En 1860, sin embargo, se eligió otro canónigo de gracia.² A pesar de que no se desatendieron las cuestiones urgentes del gobierno capitular y aún las reuniones fueron constantes, los años de la Reforma liberal están marcados por la muerte de varios capitulares, la mayor parte de los cuales tenía más de veinte años de servicio. La pérdida más importante fue la de Ángel Alonso y Pantiga, fallecido el 12 de febrero de 1859, y quien había ejercido un importante liderazgo desde su nombramiento en 1814 como canónigo de gracia, llegando incluso a gobernar dos veces el obispado.³ Ante su fallecimiento, el cabildo quedó conformado por apenas once miembros (véase el cuadro 1). Del mismo modo, entre 1859 y 1860, murieron otros dos capitulares: el maestrescuela José Antonio de Haro y Tamariz y el chantre José Camilo Jiménez. En consecuencia, el cabildo quedó presidido, al iniciar la década de 1860, por el arcediano José Pedro de Echávarri, quien poseía la dignidad más alta de la corporación. Ante esta renovación generacional, el doctoral Francisco Suárez Peredo, uno de los recién llegados, empezó a construir un nuevo liderazgo, que se consolidó cuando fue elegido gobernador de la mitra en 1864.

-
- 1 Como parte de la primera reforma liberal, en 1833, el vicepresidente Valentín Gómez Farías decretó el fin de la coacción civil en el pago de diezmos, que nunca volvió a restituirse.
 - 2 Archivo del Cabildo Catedral de Puebla (en adelante, ACCP), Actas de Cabildo, libro 66, f. 335; ACCP, Borradores de Actas Capitulares, legado del 9 de enero de 1852 al 19 de abril de 1853, f. s.n. Cabildo del 19 de abril de 1853.
 - 3 Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Audiencia de México, 2655.

Cuadro 1. Miembros del Cabildo Catedral en 1860

Posición	Nombre
Arcediano	José Pedro de Echávarri
Tesorero	José Francisco Yrigoyen
Doctoral	Francisco Suárez Peredo
Canónigo	Miguel María de Iturriaga
Canónigo	José Antonio Reyero
Canónigo	José Francisco Serrano
Canónigo	Miguel María de Iturriaga
Canónigo	Manuel Ladrón de Guevara
Canónigo	Ambrosio López del Castillo
Canónigo	Eusebio Espetillo
Racionero	José Simón Quiróz

Fuente: ACCP, Actas de Cabildo, libros 68 y 69, 1859-1860.

¿Cuál era el perfil de las dos generaciones de canónigos que convivían en la catedral de Puebla al iniciar la década de 1860? La primera estaba conformada por los capitulares más antiguos, quienes habían llegado al cabildo hacia 1831. Se trataba de clérigos formados en la última década de 1790, estudiantes en los años de la insurgencia novohispana y párrocos en los primeros años de la independencia. Formaron parte de la generación de canónigos llegados a las catedrales durante la primera república federal. Los representantes más importantes de esta generación fueron José Pedro de Echávarri, José Francisco Yrigoyen y Manuel Ladrón de Guevara. La trayectoria del primero de ellos es el ejemplo clásico de las carreras capitulares de la primera mitad del siglo XIX: Echávarri nació en la Angelópolis el 29 de abril de 1787 y cursó sus estudios en el Seminario Palafoxiano, doctorándose en teología en la Universidad

de México. En el Colegio de San Juan —uno de los integrantes del Palafoxiano— dictó las cátedras de Filosofía y Lugares Teológicos, antes de obtener en 1809 una beca en el Colegio de San Pablo, el mayor de la diócesis y semillero de la alta jerarquía poblana. Después de su ordenación, en 1818, se dedicó a servir como director espiritual en Puebla, encargado de múltiples novenarios y sermones, pero sobre todo dedicado a encabezar las conferencias morales del clero en la Mansión Clerical de San Juan Nepomuceno (Echávarri, 1831, pp. 1-3). Si bien no atendió alguna parroquia —como ocurría con varios de sus contemporáneos—, su trayectoria como estudiante, colegial de San Pablo, catedrático, director espiritual y orador le daba cartas sólidas para aspirar a una silla capitular. En consecuencia, Echávarri tomó un asiento en el cabildo el 29 de octubre de 1831, y llegó a ser arcediano siguiendo un riguroso escalafón.

Lo mismo ocurría con José Francisco Yrigoyen, quien dictó la cátedra de Filosofía en el Colegio de San Juan en 1829, y con Ladrón de Guevara, quien en 1831 dictó Sagrados Cánones, después de haber obtenido el bachillerato por la Universidad de México y ser colegial de San Pablo desde 1829.⁴ Los últimos miembros de esta generación morirían durante la intervención francesa: el 25 de abril de 1861 murió Miguel María de Yturriaga, y el 27 de enero de 1862 falleció el arcediano José Pedro de Echávarri. Desde 1860 habían expirado José Antonio Reyero y José Francisco Serrano. Por último, en 1864 fenecieron Eusebio Espetillo, Juan Nepomuceno Ortega y José Simón Quiróz, este último ascendido el 17 de agosto de 1863.⁵ Ello llevó a que en 1864 el cabildo tuviera apenas cinco miembros.

4 La misma trayectoria siguió José Antonio de Haro, hermano del ministro santanista y general conservador Antonio de Haro y Tamariz, quien, como hemos visto, murió en 1859. Biblioteca Palafoxiana (en adelante, BP), R-493. Expedientes de oposición de méritos, ff. 34, 163.

5 ACCP, Actas de Cabildo, libros 67-69, *passim*.

Estas muertes obligaron a los capitulares a iniciar una lenta renovación generacional, que no se había concretado la década anterior debido a los escasos ingresos. El primer paso fue ascender a los miembros existentes en 1860. El 16 de julio se eligieron tres canónigos de gracia y un racionero; también se ascendió a Eusebio Espetillo, Mariano Ladrón de Guevara y Antonio López de Castillo a canónigos, y a José Simón Quiróz a racionero. Así, el cabildo quedó integrado por once miembros: dos dignidades, siete canónigos y un racionero. Quedaron vacantes cinco posiciones, que no se cubrieron por la escasez de rentas eclesiásticas.⁶ Así, pues, la problemática decimal de la diócesis —agravada por la guerra de los Tres Años, recién concluida— había reducido el cabildo a once miembros, el número acordado en 1853. Pero no habían tocado fondo. Como ya hemos dicho, a fines de 1864 el capítulo poblano tenía apenas cinco canónigos: José Francisco Yrigoyen, Francisco Suárez Peredo, Manuel Ladrón de Guevara, Ambrosio López del Castillo y José Simón Quiróz, quien se encontraba gravemente enfermo. Ello obligó a una nueva renovación aquel año. Entonces, los cambios se dieron en dos sentidos: se ascendió en el escalafón capitular a los miembros, y se admitió al interior del cuerpo a los sacerdotes diocesanos de carrera más destacada. Ya bajo el obispado de Carlos María Colina y Rubio —quien llegó a Puebla el 7 de febrero de 1864—, el 16 de abril se eligieron deán, arcediano y chantre, así como tres canonjías de gracia, tres raciones y tres medias raciones.⁷ El 22 de abril de 1864, por fin, se reorganizó el cabildo, conformado con doce miembros (véase el cuadro 2).⁸

6 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, ff. 81v-82. Sesión del 18 de agosto de 1863.

7 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 113. Acta del 5 de febrero de 1864.

8 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 121v. Acta del 22 de abril de 1864.

Cuadro 2. Miembros del Cabildo Catedral en 1864

Posición	Nombre
Deán	José Francisco Yrigoyen
Arcediano	Ambrosio López del Castillo
Chantre	José Simón Quiróz
Doctoral	Francisco Suárez Peredo
Canónigo	Manuel Ladrón de Guevara
Canónigo	Felipe de Jesús Rodríguez
Canónigo	Mateo Rebolledo
Racionero	Francisco Javier Miranda
Racionero	Juan Francisco Cabañas
Medio racionero	Ramón Vargas
Medio racionero	Juan José Otero
Medio racionero	José María Mora

Fuente: ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 121.

Si bien con estos cambios el liderazgo seguía ejercido por José Francisco Yrigoyen, el miembro más antiguo, ya para 1864 los canónigos poblanos no formaban parte de la primera generación de capitulares mexicanos. A pesar de que compartían algunos rasgos con ellos —como la trayectoria escolar y sacerdotal—, habían vivido otro periodo en la historia del país, marcado por un creciente conflicto entre Iglesia y Estado. A ello hay que sumar que estos nuevos capitulares dirigirían una corporación en crisis, con recursos prácticamente inexistentes: en 1864, por ejemplo, las dignidades ganaban setenta pesos anuales, los canónigos recibían cincuenta y los racioneros y medioracioneros treinta.⁹ Esta generación de cabildantes daría un perfil especial al cabildo en los años de la intervención

9 ACCP, Actas de Cabildo, libro 68, f. 121.

francesa, y aún en el Segundo Imperio y la República Restaurada, periodo aún por explorar. Los casos de Ambrosio López del Castillo, Francisco Suárez Peredo y Ramón Vargas son los más interesantes.

Suárez Peredo, el doctoral, era miembro de una familia notable de Orizaba. Llegó a Puebla en 1835 para estudiar en el Seminario Palafoxiano; en 1837 obtuvo el bachillerato en Filosofía por la Universidad de México y, a partir de entonces, se dedicó al estudio del derecho. En 1839 enseñaba Derecho Natural en la diócesis de Puebla, y dos años después alcanzó el bachillerato en Cánones, con base en el cual pudo ser admitido como colegial de Derecho en el Eximio Colegio de San Pablo. Enseñó mínimos en San Juan y, en 1843, fue nombrado miembro del Colegio de Abogados de la ciudad de Puebla. En 1849 se tituló de abogado y, a partir de entonces, sirvió como párroco interino de Orizaba, después de haber sido promotor fiscal cinco años. Ingresó al cabildo en 1852, siendo uno de los pocos ingresos de aquella década.¹⁰ Como se ve, era un experto en ambos derechos y, desde los últimos meses del gobierno de Francisco Pablo Vázquez, había defendido desde los Cánones y el Derecho la posición de la Iglesia en momentos tan álgidos como 1847.

Otros dos capitulares venían de la Sierra Norte de Puebla, semillero de varios capitulares y aún de un obispo —Ambrosio María Serrano, primer mitrado de Chilapa— en los años de la Reforma. El arcedaán Ambrosio López del Castillo fue cura de Tlatlauquitepec desde 1831 hasta 1853, cuando fue nombrado racionero de la catedral. Como las trayectorias de Antiguo Régimen, destacó por haber mejorado el templo, los caminos y el abasto del agua y, en fin, por servir espiritualmente en momentos difíciles como la epidemia de cólera de 1833 (Torre Villar, 2006, pp. 125-131). Esta labor era especialmente importante en la Sierra, uno de los centros de liberalis-

10 BP, R-532. «Méritos y ejercicios literarios de Don Francisco Suárez Peredo», ff. 298-300v.

mo popular más radicales desde la década de 1840; gracias a él, Tlatlauqui fue un centro de apoyo a la Iglesia en la región (Thomson, 2010). Una trayectoria similar siguió su discípulo Ramón Vargas, uno de los llegados al cabildo en 1864. Contemporáneo de Suárez Peredo, estudió en el Seminario Palafoxiano a partir de 1833, y en 1841 entró al servicio de sus cátedras.¹¹ Entre 1849 y 1854 fue párroco de Coscomatepec y Acatzingo, y el último año fue nombrado sucesor de López del Castillo como cura de Tlatlauquitepec. Ocupaba esta posición cuando fue nombrado medioracionero.

Como se ve, las dignidades y los recién llegados al cabildo tenían amplia trayectoria educativa y pastoral. Mientras los primeros coronaban una trayectoria iniciada en la década de 1840, los nuevos miembros tenían una sólida formación en el Seminario Palafoxiano, grados académicos y servicio como curas en parroquias importantes de la ciudad. ¿En dónde radicaba entonces lo novedoso? En los años de su formación y servicio. Suárez Peredo y Vargas López, por señalar los casos más destacados, se formaron en la década de 1830, marcada por la primera reforma liberal del vicepresidente Valentín Gómez Farías, y sirvieron en las parroquias después de la guerra con los Estados Unidos, en un periodo que sirvió como fermento ideológico de los radicalismos políticos que, finalmente, se enfrentarían en la Reforma liberal (Fowler, 2016, pp. 15-36). Así, pues, la intervención francesa encontró en Puebla un cabildo mermado, con apenas once miembros, pero integrado por canónigos que destacaban por su perfil regional, por su trabajo pastoral previo y, lo más importante, por haberse formado y servido en un periodo marcado por crecientes conflictos entre ambas potestades y el fortalecimiento del liberalismo en el país. Sus antecedentes en la defensa de la posición de la Iglesia, pues, marcarían el derrotero de la corporación en los años por venir, y los prepararían para el liderazgo diocesano

11 BP, R-532. «Méritos y ejercicios literarios del Presbítero Don Ramón Vargas López, como consta de los documentos que obran en esta Secretaría», ff. 265-267.

que debieron enfrentar ante la falta del obispo en los días en que llegaron las primeras tropas francesas a México.

ENTRE LA SUPERVIVENCIA Y LOS BIENES ECLESIASTICOS

Hay dos elementos que marcaron la relación del Cabildo de Puebla con el gobierno civil, primero con el régimen de Benito Juárez y, más tarde, con el ejército galo: la amenaza de la extinción legal del cuerpo según la legislación liberal y la defensa de los bienes eclesiásticos. Los canónigos dejaron claro que, más allá de los cambios de gobierno, la jerarquía poblana defendía la exclusiva jurisdicción del clero sobre los asuntos de potestad eclesiástica —como eran, desde la óptica capitular, el gobierno de la diócesis y la propiedad de los bienes espiritualizados—.

En el marco de las Leyes de Reforma, expedidas por el gobierno liberal el 12 y 13 de julio de 1859 y que declararon la independencia entre Iglesia y Estado, una primera preocupación del cabildo era la extinción legal de la corporación. Impulsado a una posición radical por la guerra, el gobierno de Benito Juárez —recién victorioso en la Guerra de los Tres Años— amenazó a los cabildos catedralicios con su supresión, una medida complementaria a la expulsión de la mayor parte de los obispos del país, cuyo objetivo era desplazar del gobierno de la Iglesia a una jerarquía eclesiástica acusada de haber apoyado al régimen de Tacubaya. El 15 de enero de 1861, el tesorero poblano José Francisco Yrigoyen informó a sus colegas que el «decreto de extinción de cabildos» estaba en prensa, por lo que debía prepararse un plan de acción en caso de su promulgación.¹² La base sería la misma que se había expresado ya desde 1859: que la potestad eclesiástica era independiente del poder civil. Los canónigos creían que, a pesar de enunciarlo así, el gobierno de

12 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, ff. 4-5v. Sesión del 17 de enero de 1861.

Juárez no cumplía con este objetivo, pues invadía la jurisdicción exclusiva de la Iglesia. Esta tesis fue expuesta por José Francisco Yrigoyen en su protesta contra las Leyes de Reforma en julio de 1859. En aquel documento sostuvo que la Iglesia era una «sociedad santa que Jesucristo estableció en el mundo, como sociedad perfectamente constituida, y a la cual, por lo mismo, dio el poder, el imperio sobre todos sus súbditos, aunque sean Soberanos» en cualquier aspecto espiritual (*Protesta*, 1859, p. 4).

Con base en esta posición, expresada ya en 1859, el doctoral Francisco Suárez Peredo preparó la representación del cabildo en caso de su extinción. Sus propuestas muestran una continuidad en la postura capitular ante la Reforma, e ilustran cuáles eran las ideas que los canónigos tenían de su propia labor. Los primeros puntos del dictamen de Suárez Peredo establecían que, además de protestar contra la decisión del gobierno, se evitaría el rezo de las horas canónicas fuera de la catedral y el cese de las misas rezadas.¹³ Los siguientes tres apartados se referían a la situación económica: el gasto de los instrumentos para el culto se haría con las reservas de la catedral —que en 1861 ascendieron a 97 pesos, pues se recibieron 28,212 pesos y se erogaron 28,115— y los últimos cinco puntos se refirieron al manejo de los bienes a cargo del cabildo, desde la mesa capitular hasta el hospital de San Pedro y el Seminario Palafoxiano.¹⁴ Desde la perspectiva del doctoral, la corporación debía hacer público su rechazo a la legislación liberal, pero su principal preocupación debía ser mantener vigentes el culto y el gobierno capitular sobre los elementos de la jurisdicción eclesiástica. En conjunto, pues, los canónigos asumieron tres tareas básicas: el cuidado del culto divino —que era, según el derecho eclesiástico, su principal tarea—, la administración de los diezmos y la defensa de los bienes eclesiásticos.

13 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 4v. Sesión del 17 de enero de 1861.

14 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, ff. 4v-5v. El cálculo de los recursos catedralicios se encuentra en f. 43.

El elemento fundamental del quehacer del cuerpo durante este periodo fue la defensa de los bienes eclesiásticos. Como en el caso anterior, la base inmediata de su postura era la representación de 1859, aunque su defensa tenía una ya amplia tradición a lo largo del siglo XIX. En palabras de José Francisco Yrigoyen, los bienes de la Iglesia eran defendidos no solo por interés, sino porque a través de ellos se guardaba «la sagrada independencia y soberanía de la Iglesia». Si el régimen de Juárez y el cabildo coincidían en la búsqueda de independencia entre ambas potestades, ¿en qué radicaba el conflicto? En que desde la perspectiva del tesorero no se le reconocía independencia a la Iglesia «en lo puramente eclesiástico», como las propiedades y los registros vitales (*Protesta*, 1859, pp. 12-13). Esta fue la premisa de la posición capitular: que los bienes eclesiásticos eran propiedad y jurisdicción exclusiva de la potestad de la Iglesia, y esta autoridad estaba respaldada por las propias Leyes de Reforma y protegidas, por tanto, por el propio régimen liberal.

En este aspecto, el cabildo siguió la misma línea que el obispo Labastida: defendió los bienes de la Iglesia como elementos sujetos solo a la jurisdicción de la jerarquía eclesiástica y sometidos, por tanto, tan solo a las decisiones de los obispos y/o cabildos. Ya el general Bazaine informó a Napoleón III en París que, al volver al país, el recién preconizado arzobispo Labastida, en octubre de 1863, defendía las «ideas... del clero romano, que son casi las del clero español del tiempo de Felipe IV, excepción hecha de la Inquisición» y, por lo tanto, no sería posible encontrar una conciliación en el tema de las propiedades eclesiásticas, a pesar de las (falsas) esperanzas de Almonte.¹⁵ A fines de aquel octubre, incluso, el general francés informó a Labastida que no podría establecer ninguna ne-

15 «Mínuta de carta del General Bazaine al Ministro de la Guerra francés, en que le informó del Estado de defensa de México y le transmitió las noticias recibidas acerca del Ejército republicano» y «Copia de carta del General Bazaine al Emperador Napoleón III, sobre la conducta de la Regencia, del Señor de Saligny y del Mariscal Bazaine», en García (2012, pp. 119, 145).

gociación con él, pues no estaba autorizado para ello.¹⁶ La postura de Labastida ciertamente se había visto fortalecida al volver como arzobispo, pero no era nueva. La ratificó en varias ocasiones ante los capitulares poblanos y, de hecho, el cabildo emprendió algunas acciones para defender y aún recuperar bienes de la iglesia de Puebla. El 29 de enero de 1861, por ejemplo, Suárez Peredo se entrevistó con el gobernador liberal Juan Bautista Traconis para solicitar la devolución del Palacio Episcopal y, a pesar de que se enteró en la misma reunión de que el gobierno tomaría control del seminario, consiguió que el 22 de abril el inmueble le fuera devuelto por órdenes del presidente Juárez, con la garantía de que no sería afectado el inmueble educativo. Aún más: en un intento por acercarse a la jerarquía eclesiástica, el presidente Juárez ordenó el 22 de abril que el Palacio Episcopal fuera devuelto al cabildo, y le garantizó que podría mantener el edificio del seminario.¹⁷ Hechos como estos muestran la política pragmática de Juárez, fundamental para evitar mayores confrontaciones en vísperas de la intervención (Hamnett, 2006).

El cabildo mantuvo la misma posición frente a las autoridades francesas. A pesar de que no hubo un enfrentamiento directo por los bienes, sí hubo expresiones evidentes de la postura capitular. Así, por ejemplo, el 21 de agosto de 1863, Suárez Peredo informó a sus compañeros que Juan N. Almonte, líder de la Regencia tras la renuncia de Labastida, estaba molesto con los canónigos poblanos porque tenía noticias de que «por parte del clero se están recogiendo firmas para una representación que se quería hacer para que se devolviesen los bienes eclesiásticos».¹⁸ Así, pues,

16 «Copia de comunicación del General Bazaine al Ministro de Negocios Extranjeros francés, con informes sobre los puertos de Tampico y Matamoros, sobre la ayuda que él prestaba a los americanos del sur y sobre las ideas del Arzobispo Labastida», en García (2012, pp. 164-165).

17 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, ff. 13-20.

18 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 82.

es evidente que el cabildo mantuvo la defensa de los bienes y, por tanto, defendió la jurisdicción eclesiástica a pesar de las variaciones en el régimen político.

Lo mismo ocurrió en los primeros años del Segundo Imperio, si bien entonces los capitulares no tuvieron el mismo éxito que al negociar con Juárez respecto al Palacio Episcopal. El 29 de julio de 1864, el cabildo fue demandado por José María Luna por la deuda de pan del hospital de San Pedro, bajo cuidado capitular desde su fundación en el siglo XVI. A pesar de la insistencia de los capitulares de que el pago se hacía por años vencidos, Luna amenazó con recurrir al gobierno imperial.¹⁹ Los meses siguientes mostraron que aquel no era sino el principio de un embate gubernamental por hacerse de la administración del inmueble y, más, de la institución hospitalaria. Si bien esto se concretó hasta la República Restaurada, entre 1864 y 1865 la defensa de San Pedro ocupó buena parte del tiempo del Cabildo. El 18 de noviembre de 1864, el Comisario Imperial informó a Juan Francisco Cabañas que el emperador no quería hacerse del hospital, sino supervisar su correcto funcionamiento, pero al mismo tiempo estipuló que el cabildo debía estar presto para rendir cualquier información al régimen.²⁰ Preocupados más por negociar que por abrir un enfrentamiento que debió parecerles estéril en vista de la postura liberal del gobierno de Maximiliano, el 25 de enero de 1865 el cabildo acordó suspender cualquier inversión en el hospital, que por lo demás estaba desde la década de 1850 en manos de las Hermanas de la Caridad.²¹ Asimismo, se suspendieron las plazas de contador y administrador de San Pedro, pues consideraban que era mejor alejarse de la administración del

19 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 137.

20 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 163v.

21 Hay varios trabajos sobre la posición liberal del II Imperio a partir del problema eclesiástico, como Galeana de Valadés (1991), Pani (2001) y Ratz (2008, pp. 141-157).

hospital, ya que el estar en manos de religiosas —sin que por ello renunciaran a su titularidad y patrocinio— lo haría menos vulnerable a la intervención estatal.²²

Estos ejemplos muestran que además de su propia supervivencia, la principal preocupación del Cabildo Catedral fue la defensa de los bienes eclesiásticos. Como en el caso de las previsiones a tomar ante la posible extinción del cuerpo, el doctoral Francisco Suárez Peredo tuvo un papel importante en las negociaciones con el poder civil.²³ Al repasar la actuación de 1861 y 1864 en defensa del Palacio Episcopal y del hospital de San Pedro, los miembros del cabildo se revelaron como actores dispuestos a dialogar con cualquier gobierno constituido, pero con base en una premisa básica: que los bienes eclesiásticos eran propiedad y jurisdicción exclusiva de las autoridades de la Iglesia. Si para los canónigos la desamortización era una medida casi natural de Juárez, que el Segundo Imperio mantuviera la misma posición les fue más difícil de entender. Como ocurrió con el caso del obispo de Michoacán Clemente de Jesús Munguía, en Roma, la posición liberal de Maximiliano —visible en su posición ante los bienes— estuvo en la base de la ruptura de la jerarquía eclesiástica con el gobierno imperial (Mijangos y González, 2015). En Puebla, el cabildo había dejado claro, desde su protesta de 1859, que defenderían a los que juzgaban la jurisdicción exclusiva de la Iglesia, como la posesión y administración de bienes, y de hecho esta fue su posición invariable durante la intervención francesa. Estos debates, empero, no eran tan visibles como los que se vivieron en torno a la presencia del ejército francés en Puebla.

22 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 175.

23 No hay que perder de vista que el doctoral era el encargado de la defensa legal del cabildo, por lo que su papel también está determinado por su propia posición capitular.

LOS FRANCESES EN LA CATEDRAL: CULTO DIVINO Y PRESENCIA PÚBLICA

El 8 de enero de 1861, el Cabildo de Puebla salió de la ciudad a recibir a Juárez; dos años después, en 1863, recibió en la catedral al triunfante general Forey, «de ofreció agua bendita y lo condujo al lugar que se le había reservado en el coro», a pesar de que en torno al recinto se había instalado «un vasto reducto protegido por una doble hilera de barricadas», que dificultaban el culto público y hacían evidente la presencia de la guerra en la ciudad (Ollivier, 2012, pp. 86-111). Ambas ceremonias muestran la postura capitular de reconocer a cualquier gobierno, así como la importancia que los actores políticos otorgaban a ser reconocidos y recibidos por el cabildo catedralicio; finalmente, subrayan la importancia de las ceremonias públicas en la ciudad episcopal. En ese sentido, el otro elemento que interesa subrayar en estas líneas es la presencia pública de los capitulares en los años de la intervención.

El primer aspecto público del cabildo era la administración del culto. Sin duda, fue uno de los aspectos más afectados por el contexto bélico; al tiempo que los canónigos evitaban salir de la ciudad episcopal, ocupaban el espacio público para impetrar la paz. Unos días antes de la batalla de Puebla, el 29 de abril de 1862, el cabildo acordó cantar misa en la catedral por la festividad de San Miguel del Milagro, toda vez que era imposible viajar hasta su santuario en el valle de Nativitas, como se hacía usualmente. El 12 de mayo se acordó festejar a San Juan Nepomuceno, pidiendo por las necesidades de Puebla, en una ceremonia catedralicia pública. El 17 de junio se insistió en «que aumentándose cada día más las necesidades, y temiéndose que la ciudad, sufra un ataque en el que los males serían incalculables, pedía se mandasen decir al Señor San Juan N. nueve Misas rezadas, para que como Patrono del Cabildo y el Clero nos

libre de los males de que estamos amenazados». ²⁴ A instancias del canónigo Juan Nepomuceno Ortega, el 12 de agosto se acordó celebrar veinticinco misas rezadas por «los peligros que nos amenaza la guerra... para que Dios Nuestro Señor nos libre de esos males». Aún el 30 de mayo de 1863, el doctoral Suárez Peredo insistió al cabildo que debían mantenerse «la salve y letanía que se cantaba diariamente por las necesidades, [dado] que estas no habían terminado, y podían considerarse mayores hasta el término de la revolución». El 1 de marzo de 1864, en fin, el cabildo acordó celebrar una misa a la Divina Misericordia «para que cese la calamidad de los enfermos de tifo, que es ya epidemia aunque no se haya declarado». ²⁵ En conjunto, estos ejemplos muestran que los canónigos respondieron a la situación de guerra con lo que consideraban su mayor obligación canónica: la promoción y el mantenimiento del culto divino en la ciudad episcopal. De nueva cuenta, estos ejemplos muestran una posición pragmática del cabildo ante los gobiernos civiles en aras de mantener un bien mayor: la permanencia del culto divino en la medida de lo posible, y la impetración por las necesidades de la Iglesia y de la ciudad. Para los canónigos, la vida devocional era una labor fundamental en la difícil situación que enfrentaba la ciudad, máxime en un contexto de guerra que, como bien ha mostrado Francisco Javier Cervantes Bello (2005, pp. 287-306), devastó no solo los templos, sino al conjunto de la urbe. Era la mejor manera que tenían los canónigos para defender a la ciudad de los avatares de las acciones bélicas.

Si la relación del Cabildo Catedral de Puebla con los actores políticos fue pragmática en virtud de la defensa de los bienes eclesiásticos y la vida devocional, el trato con las tropas francesas entre 1861 y 1864 y el Segundo Imperio durante 1864, y aún en 1865, muestra, en la misma lógica, una paulatina separación de intereses

24 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 56v.

25 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, ff. 59, 65, 116.

entre el poder extranjero y los canónigos, que va de la aceptación de la presencia gala como algo dado hasta el rechazo simbólico de la presencia del emperador, producto final de la presencia francesa en la ciudad y el país. En ese sentido, a través del cuerpo capitular angelopolitano, se hace evidente la separación entre las fuerzas extranjeras y la Iglesia católica mexicana por su desacuerdo en torno a la posesión de bienes eclesiásticos, lo que a la postre privó al Imperio de uno de sus apoyos más importantes.

En el seno del Cabildo Catedral de Puebla, las relaciones con el poder civil fueron dirigidas primordialmente por el doctoral Francisco Suárez Peredo, quien ya entonces era el primer obispo electo de Veracruz. Frente a la historiografía oficial que ha señalado a Francisco Javier Miranda como la pieza clave de enlace entre el alto clero poblano y el ejército francés o el Imperio en Puebla, las actas muestran que el doctoral fue el interlocutor del cuerpo capitular con el poder civil, gracias al respaldo que el obispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos le otorgó, al grado de nombrarlo gobernador de la mitra. Ello, por supuesto, no niega que desde 1860 y hasta su muerte en 1863, Miranda hizo presentes las peticiones del ejército francés e, incluso, del emperador ante el alto clero poblano. Sin embargo, si bien Miranda fue elegido como canónigo, no tomó posesión de su prebenda por morir a los pocos meses. Ajeno así al cabildo, su papel en él fue más bien marginal; era ante todo un portavoz. Empero, alejado del trajín político secular, Suárez Peredo fomentó una relación cordial con el ejército francés, asumiendo que, desde mayo de 1863, era dueño de la plaza y como debía ser reconocido por el cabildo. Sin embargo, los cabildantes evitaron hacer un reconocimiento oficial de la Intervención, incluso si el ya arzobispo Labastida y Dávalos fue en 1863, por algunos meses, el presidente de la Regencia gubernativa. En este punto sí hubo posturas divergentes entre el cabildo y el obispo, a diferencia de lo ocurrido con los bienes eclesiásticos.

El primer encuentro directo de los capitulares con el ejército

francés fue el 25 de mayo de 1863. Suárez Peredo informó al cuerpo que esa mañana se había presentado «un capellán del General Forey» para «decir Misa en esta Santa Yglesia». Según dijo, se le pidió ajustar la celebración a la hora de los oficios, «aún con algún descomedimiento». Rechazado por el doctoral, más tarde volvió otro eclesiástico francés, «con más moderación». A solicitud del obispo electo de Veracruz, el cuerpo eclesiástico decidió «en atención a las circunstancias... se adelanten las horas y Misa Conventual a las siete para que quede espedita la Yglesia para la hora en que concurran [los militares franceses]». ²⁶ Unos días más tarde, el 13 de junio, los canónigos se negaron a firmar el acta de adhesión al Imperio que preparaba el Ayuntamiento. Para evitar un desaguisado, aceptaron cantar un *Te Deum* a petición de los regidores, siempre y cuando ellos mismos pagaran la función, como de hecho hicieron. ²⁷

El 16 de junio de 1863, los canónigos celebraron una función a San Juan Nepomuceno por el término de la guerra, trayendo a la catedral la imagen de Nuestra Señora de la Soledad. Asumida la victoria gala, el 3 de julio Suárez Peredo firmó un acta de reconocimiento al Imperio y, al día siguiente, se entonó un *Te Deum* por la nueva monarquía mexicana, a petición expresa y con el patrocinio del Ayuntamiento. Aún el 17 y el 22 de julio se cantaron un par de *Te Deum* por la proclamación del emperador Maximiliano. El 10 de agosto de 1863 se cantó uno más, esta vez por el ejército francés. ²⁸ Esta conducta muestra que el Cabildo Catedral de Puebla no otorgó apoyo directo al ejército francés a pesar de su presencia militar, sino que lo aceptó como autoridad legítima una vez tomada la ciudad. Del mismo modo, los capitulares solo reconocieron al Imperio cuando había llegado el emperador, manteniendo la posición de reconocer solo a las autoridades constituidas. Así, se puede

26 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 64v.

27 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 67.

28 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, ff. 67v-79.

aseverar que, en sus relaciones con el poder civil, aleccionado ya por la experiencia de más de cuarenta años de vida independiente e inestabilidad política, el cabildo catedralicio no militó activamente con ningún bando político, sino que reconoció a quien detentaba el poder en la ciudad. Al hacerlo, ciertamente, le otorgó legitimidad ante el resto de la población al hacer visible su adhesión. Pragmático, el cabildo aceptó a tirios y troyanos como había aceptado a la república en 1861, «en atención a las circunstancias». Por ello, por ejemplo, aceptó cantar un *Te Deum* para Forey y más tarde para Maximiliano. De hecho, el cuerpo capitular es más pragmático que partidario de la intervención, como sostuvo Emilio Ollivier y repitió la historiografía liberal casi desde el momento mismo de los acontecimientos. Por otra parte, los ejemplos muestran el liderazgo que Francisco Suárez Peredo había alcanzado en las relaciones del cabildo poblano con el poder civil, una constante hasta su partida a Veracruz en mayo de 1864.

Pero la avenencia con el nuevo régimen tenía sus límites. Así como el reconocimiento público era evidente con las ceremonias públicas, los *Te Deum* y aún las procesiones, el rechazo a las decisiones de gobierno también fue evidente a través de gestos simbólicos que, al hacerse públicos, enviaban muestras inequívocas de la posición de los capitulares, amén de expresarse como un debate directo con las autoridades. El 21 de agosto de 1863, por ejemplo, el doctoral informó al cabildo que Juan N. Almonte disputaba la posición capitular sobre sus propiedades, y estaba molesto con los canónigos porque «no se había iluminado la catedral la noche del día 15 ni adornado el Palacio Episcopal», cuando Maximiliano entró a México.²⁹ El hecho de no haber festejado la llegada del nuevo soberano era una muestra inequívoca de rechazo, que incomodó al regente en tanto hacía pública la imposibilidad de alcanzar apoyos en torno al Imperio. El rechazo a la presencia francesa e imperial

29 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 82.

—en buena medida como resultado de la postura liberal de Maximiliano— siguió haciéndose evidente en pequeños actos simbólicos. El 13 de octubre, el cabildo aceptó celebrar en la catedral un funeral a «un general francés», cuyo nombre no se especifica, pero con la condición de hacerlo «en lo privado» y sin llamar la atención del público. Como en pocas ocasiones, fue evidente a los miembros de la milicia francesa que, detrás de esta simbólica hostilidad, estaba la molestia capitular a las disposiciones del recién llegado Aquiles Bazaine, quien tenía órdenes de Napoleón III para reconocer la venta de bienes eclesiásticos (Dabbs, 2012).

El rechazo a la política liberal de los franceses se hizo extensivo a Maximiliano y, en general, al Segundo Imperio. El 22 de enero de 1864, el canónigo Juan Francisco Cabañas informó que el gobierno del Estado había solicitado el Palacio Episcopal para que ahí descansara el emperador. Cabañas respondió que no podía prestarlo, pues estaba próximo a llegar el obispo Carlos María Colina y Rubio. En el cabildo de aquel día, «el Señor Doctoral dijo que aprobaba la resolución. Y el señor Ortega dijo que no sólo aprobaba la resolución, sino que a nombre del Cabildo daba las gracias».³⁰ Dos semanas después llegó el obispo Colina y, el 7 de mayo de aquel 1864, murió Francisco Javier Miranda. Perdido el principal contacto de Francia y el Imperio con el alto clero poblano, y teniendo un obispo con quien dialogar —que, sin embargo, tampoco apoyó la intervención—, el cabildo perdió protagonismo en la relación con el poder civil. Cuando el nuevo obispo escribió por primera vez a los capitulares desde Guatemala, les reconoció haber defendido a la Iglesia poblana en medio de «las muchas dificultades de que hoy la considero rodeada», por «el desquiciamiento más completo y universal que la Religión y la Yglesia han sufrido dolorosísimamente en México, junto con la persecución más deshecha que ha habido contra Dios y su culto, contra las cosas santas y sus Ministros, y por

30 ACCP, Actas de Cabildo, libro 69, f. 87v.

añadidura también la más tiránica explotación de todos sus bienes, recursos y emolumentos». Les agradeció, finalmente, haber llevado a lo largo de estos años un «buen gobierno espiritual, y exacta dirección en el orden religioso y canónico».³¹

Como puede colegirse, sin renunciar a una postura pragmática que garantizara la defensa de sus posturas más preciadas, el cabildo aceptó en un primer momento la intervención extranjera como un hecho dado, como había hecho con el resto de los gobiernos que habían podido dominar la ciudad. Sin embargo, la aquiescencia de los capitulares poblanos con el régimen no era absoluta: estaba marcada por el respeto que debía el gobierno civil a los bienes de la Iglesia católica. Cuando Bazaine, y más tarde el emperador Maximiliano, suscribieron la política liberal en torno a los bienes eclesiásticos iniciada por el gobierno de Ignacio Comonfort en 1856, la aceptación del cabildo al nuevo régimen dio paso a un rechazo a la intervención extranjera que fue suscrita por el obispo Carlos María Colina.

CONCLUSIONES

Entre 1861 y 1864, el Cabildo Catedral de Puebla vio morir a varios de sus miembros, lo que lo llevó a un relevo generacional que permitió su renovación durante la intervención francesa, y que permitió que convivieran en la catedral dos generaciones de capitulares que compartían su origen diocesano, su formación en el Seminario Palafoxiano y, en menor medida, su servicio pastoral. Los capitulares más antiguos, quienes habían ingresado en las décadas de 1840 y 1850, enfrentaron entonces una situación inédita en el país debido a la expulsión de México de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos

31 ACCP, Correspondencia del Obispo Carlos María Colina con este Cabildo, f. s/n. De Carlos María Obispo de Puebla al Presidente y Cabildo de la Diócesis de Puebla, Guatemala, 18 de mayo de 1863, f. 3v.

en 1856: la necesidad de gobernar a la diócesis de Puebla sin el obispo, sin que la ausencia episcopal significara que había sede vacante. Ello produjo que el cabildo tomara el mando del obispado, y dio a los canónigos y, aún más, al doctoral Francisco Suárez Peredo, un protagonismo que le permitió no solo gobernar la diócesis, sino negociar la posición de la Iglesia de Puebla con el gobierno juarista, el ejército francés y el emperador Maximiliano, las autoridades constituidas que fueron reconocidas por el cabildo una vez que se habían hecho del poder —como solían hacer con cualquier autoridad desde la independencia—.

El Cabildo Catedral de Puebla concentró su actividad pública y política en torno a tres problemáticas: la amenaza de extinción legal del cuerpo por parte del gobierno liberal, la defensa de los bienes eclesiásticos y la conformación de una presencia pública que, centrada en la vida devocional, respondiera a la continua situación de guerra. En el primer rubro, la propuesta de Suárez Peredo, compartida por el resto de los canónigos, subrayó que el cabildo asumía como sus tareas principales el cuidado y conservación del culto divino, la administración de los bienes eclesiásticos y, más aún, su defensa. Así, la premisa básica de los capitulares respecto a este tenor fue que los bienes eclesiásticos eran de exclusiva competencia eclesiástica. Al sostener este argumento, los clérigos retomaron la postura expresada por el tesorero Yrigoyen en 1859: que la defensa de sus bienes era, en realidad, una defensa de la independencia de la Iglesia frente al poder civil, tal como habían planteado las Leyes de Reforma. Esta convergencia con Juárez tenía como objetivo defender la posición de la Iglesia en la sociedad, lo cual impelía a los capitulares a defender los bienes diocesanos.

En suma, vale la pena insistir, la defensa de sus bienes es el elemento fundamental para comprender la posición política del Cabildo Catedral de Puebla. El hecho de que para Maximiliano fuera una concesión real y para los canónigos un derecho inherente a la soberanía de la Iglesia católica condenó a ambos actores a un divor-

cio que, a la postre, haría infructuosa la estancia del ejército francés en México y condenaría al joven emperador a vivir una tragedia de sobra conocida. Al defender los bienes eclesiásticos, el Cabildo de Puebla aparece como un actor pragmático —como el resto de los actores políticos de los años de la Reforma— que aceptó al gobierno dominante en aras de defender un elemento que no estaba dispuesto a negociar. Cuando el régimen extranjero no garantizó su devolución o al menos su no injerencia —algo que el mismo régimen de Juárez sí había hecho, al devolver en 1861 el Palacio Episcopal—, los canónigos pasaron de la aceptación al rechazo. Este se expresó, sobre todo, a través de prácticas devocionales que mostraron a la ciudad el cuidado del cabildo sobre su ciudad episcopal, y su interés en fomentar el culto divino a pesar de las circunstancias bélicas. El culto era una necesidad y una muestra de la presencia del cabildo en la ciudad. Había, por supuesto, otros elementos simbólicos. De hecho, que Maximiliano no pudiera dormir en el palacio que esperaba al obispo Carlos María Colina fue la muestra simbólica de un rompimiento que empezó antes que el mismo Imperio, en los años de la intervención francesa aquí analizada, en actos como negar a «un general francés», sin nombre conocido, un entierro público en la catedral de Puebla.

REFERENCIAS

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DE FONDO ANTIGUO

ARCHIVO DEL CABILDO CATEDRAL DE PUEBLA [ACCP]

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS [AGI]

BIBLIOTECA PALAFOXIANA [BP]

FUENTES IMPRESAS

ECHÁVARRI, José Pedro de (1831). [Relación de Méritos]. Puebla, Imprenta del hospital de San Pedro.

GARCÍA, Genaro (compilador y traductor) (2012). *La intervención francesa en*

México según el archivo del Mariscal Bazaine, tomo I, Puebla, Secretaría de Educación Pública del Estado de Puebla, El Colegio de Puebla.

Protesta del Ilustrísimo y Venerable Señor Presidente y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de la Puebla, contra el manifiesto y decretos publicados en Veracruz en julio del presente año (1859). Puebla, Imprenta de Rivera.

BIBLIOGRAFÍA

CASTILLO FLORES, José Gabino (2013). «La Catedral de México y su Cabildo eclesiástico, 1530-1612». Tesis de doctorado. Zamora: El Colegio de Michoacán.

CERVANTES BELLO, Francisco Javier (1993). «De la impiedad y la usura. Los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla (1825-1863)». Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.

CERVANTES BELLO, Francisco Javier (2005). «Guerra e Iglesia en Puebla, 1780-1863». En: Anne Staples (coord.). *Bienes y vivencias. El siglo XIX*, volumen IV, en: Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.). *Historia de la vida cotidiana en México*. México: El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica, pp. 287-306.

DABBS, Jack Autrey (2012). *El ejército francés en México, 1861-1867. Estudio del gobierno militar*. Puebla: Secretaría de Educación Pública del Estado de Puebla; El Colegio de Puebla.

FOWLER, Will (2016). «El México de los años de la intervención estadounidense y la posguerra (1846-1856)». En: Raymond Buve y Romana Falcón (coords.). *El México profundo en la gran década de desesperanza (1846-1856)*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego»; Ediciones de Educación y Cultura, pp. 15-36.

GALEANA DE VALADÉS, Patricia (1991). *Las relaciones iglesia-estado durante el Segundo Imperio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia (2007). «Church and State in Conflict: Bishop Labastida in Puebla, 1855-1856». En: Susan Dean-Smith y

- Eric Van Young (eds.). *Mexican soundings. Essays in honour of David A. Brading*. Londres: Institute for the Study of the Americas, University of London, pp. 140-168.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia (2010). *Poder político y religioso en México. Siglo XIX*. México: Miguel Ángel Porrúa; Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Sociales; Cámara de Diputados.
- HAMNETT, Brian (2006). *Juárez: El benemérito de las Américas*. México: Colofón.
- IBARRA, Ana Carolina (2000). *El Cabildo Catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- JARAMILLO MAGAÑA, Juvenal (2014). *Una elite eclesiástica en tiempos de crisis. Los capitulares y el Cabildo Catedral de Valladolid-Morelia (1790-1833)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MAZÍN GÓMEZ, Óscar (1996). *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- MEDINA RUBIO, Arístides (1983). *La Iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1540-1795*. México: El Colegio de México.
- MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo (2015). *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reform*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- OLLIVIER, Emile (2012). *La Intervención Francesa y el Imperio de Maximiliano en México*. Puebla: Secretaría de Educación Pública del Estado de Puebla, El Colegio de Puebla.
- OLVEDA, Jaime (2006). «El Cabildo eclesiástico y los liberales: élites en conflicto, 1821-1831». En: Jaime Olveda, *Guadalajara. Abasto, religión y empresarios*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, Instituto Cultural Ignacio Dávila Garibi, pp. 115-141.

- ORNELAS, Moisés (2008). «El Cabildo eclesiástico en sede vacante y los conflictos locales con el poder civil: el obispado de Michoacán, 1821-1831». En: Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey y María del Pilar Martínez López Cano (coords.). *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XX*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego»; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 403-425.
- PANI, Erika (2001). *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México; Instituto Mora.
- PANI, Erika (2013). *Una serie de admirables acontecimientos. México y el mundo en la época de la Reforma, 1848-1867*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Ediciones de Educación y Cultura.
- PÉREZ ITURBE, Marco Antonio y Berenise BRAVO RUBIO (2016). «Patronato y redes imperiales: el cabildo eclesiástico de México, 1803-1821». En: Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores (coords.). *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación; Universidad Nacional Autónoma de México; pp. 303-323.
- PÉREZ PUENTE, Leticia (2005). «El poder de la norma. Los cabildos catedralicios en la legislación conciliar». En: Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España: reflexiones e influencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego», pp. 363-387.
- RATZ, Konrad (2008). *Tras las buellas de un desconocido: nuevos datos y aspectos de Maximiliano de Habsburgo*. México: Siglo XXI editores.
- ROSAS SALAS, Sergio (2012). «La provisión del Cabildo Catedral de Puebla, 1831-1835». *Secuencia*, núm. 84, pp. 15-39.

- TECUANHUEY SANDOVAL, Alicia (2011). «Antes del conflicto general: Puebla, 1855-1860». En: Brian Connaughton (coord.). *México durante la Guerra de Reforma*, tomo 1: *Iglesia, religión y leyes de reforma*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 199-244.
- THOMSON, Guy P. C. (1999). «La contrarreforma en Puebla, 1854-1867». En: Will Fowler y Humberto Morales Moreno (coords.). *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Saint-Andrews University; Gobierno del Estado de Puebla, pp. 239-264.
- THOMSON, Guy P. C. (2010). *La Sierra de Puebla en la política mexicana del siglo XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones de Educación y Cultura.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la (2006). *Diario de un cura de pueblo y relación de los señores curas que han servido la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Tlatlanqui, escrita por el Señor Cura Don Ramón Vargas López*. México: Secretaría de Cultura de Puebla, Universidad de las Américas de Puebla, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Nacional Autónoma de México.



Fecha de recepción: 23 de noviembre de 2020.
Fecha de evaluación: 12 de febrero de 2021.
Fecha de aceptación: 6 de abril de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.

El clero católico y la construcción nacional argentina (1862-1916)

Roberto DI STEFANO

Universidad Nacional de La Pampa (La Pampa, Argentina)
distefanoster@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-9594-405X

RESUMEN

A diferencia del resto de los países latinoamericanos —con la sola excepción de Costa Rica—, la Argentina nunca separó jurídicamente la Iglesia y el Estado. Los gobiernos «liberales» del período conocido como «organización nacional» (1862-1880) y del llamado «orden conservador» (1880-1916), incluidos los que condujeron el país durante los ásperos debates públicos que acompañaron la sanción de las «leyes laicas» de la década de 1880, vieron en el cristianismo un elemento fundamental de la «civilización» y en la Iglesia católica una aliada necesaria para la construcción de la nación, del Estado y del «progreso». El artículo, sobre la base de fuentes ministeriales y parlamenta-

rias, analiza los consensos y disensos en el modo en que la élite dirigente concibió la agencia del clero católico en el proceso de construcción nacional.

PALABRAS CLAVE: *Argentina, siglo XIX, nación, catolicismo, clero*

The Catholic clergy and the Argentine national construction (1862-1916)

ABSTRACT

Unlike the rest of the Latin American countries —with the sole exception of Costa Rica— Argentina never legally separated the Church and the State. The «liberal» governments of the period known as the «national organization» (1862-1880) and of the so-called «conservative order» (1880-1916), including those that led the country during the bitter public debates that accompanied the enactment of the «secular laws» of the 1880s, saw in Christianity a fundamental element of «civilization» and in the Catholic Church a necessary ally for the construction of the nation, the state and the «progress». The article, based on ministerial and parliamentary sources, analyzes the consensus and dissent in the way in which the ruling elite conceived the agency of the Catholic clergy in the process of nation-building.

KEYWORDS: *Argentina, 19th century, nation, Catholicism, clergy*

INTRODUCCIÓN

EN 1863 EL GOBIERNO ARGENTINO, por intermedio de su ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, comunicó al Congreso que juzgaba «de suma importancia la formación de un clero nacional digno é ilustrado, que, difundiendo en el pueblo, con su palabra y con su ejemplo, la práctica de la virtud y la moralidad de las costumbres, base de toda sociedad, coopere con la Autoridad

Civil al afianzamiento de la paz y de las instituciones». ¹ La cita refleja las expectativas de las elites dirigentes en relación con el rol que debía desempeñar el clero católico en el proceso de construcción de la nación y en el afianzamiento del control del Estado sobre el territorio y sus habitantes.

El país se había unificado un año antes, con la elección de Bartolomé Mitre como presidente de la República, tras medio siglo de turbulencias políticas y de guerras internacionales y civiles. Enfrentadas a un territorio inabarcable y escasamente poblado, a sociedades dispersas a las que juzgaban sumidas en la «barbarie», esas elites esperaban contar con la agencia del clero para «civilizar» a las masas «con su palabra y con su ejemplo», mediante la difusión «de la práctica de la virtud y la moralidad de las costumbres» que constituían la «base de toda sociedad». Es significativo que, a diferencia de lo ocurrido en otros países, la mayor parte de los liberales argentinos no vieran al catolicismo como un obstáculo a remover para la formación de la nación, del Estado y de la economía capitalista, sino más bien al contrario: al asociar la «civilización» al cristianismo, conceptualizado como religión de las «naciones cultas», la difusión de la fe y de la moral cristianas contribuiría a lograr el triunfo sobre la «barbarie» (Halperin Donghi, 1998; Di Stefano y Zanatta, 2000, p. 332). El clero católico tendría la doble misión de inocular el germen de la «civilización» en los argentinos —especialmente en las poblaciones rurales— y de asegurar la presencia del Estado en áreas en que su jurisdicción era frágil, como las vastas fronteras o las infinitas estepas patagónicas. El templo, el municipio y la escuela permitían congregar, en torno a incipientes núcleos urbanos, a la población dispersa en el «desierto»: los pobladores rurales, atraídos por la facilidad de acceso a los sacramentos y a los servicios administrativos

1 «Memoria presentada por el Ministro de Estado en el Departamento de Justicia, Culto é Instrucción Pública al Congreso Nacional de 1863-Buenos Aires» (1863, p. 8).

que brindaban los párrocos —que conservaron el registro de las personas hasta 1884—, adoptarían al fin formas de sociabilidad «civilizadas». Se explica así por qué, en la Argentina decimonónica, los conflictos relacionados con la religión fueron más bien coyunturales y no constituyeron un importante clivaje político, así como el hecho de que el proceso de construcción del Estado haya comportado no el desmantelamiento, sino el fortalecimiento de las raquícticas instituciones eclesiásticas heredadas de la colonia. En cierto sentido, la construcción de la Iglesia católica argentina tal como la conocemos.

No por ello, sin embargo, la colaboración entre las jerarquías eclesiásticas y las elites dirigentes estuvo libre de tensiones y conflictos: la construcción nacional implicaba la imposición de una soberanía estatal excluyente, lo que complicaba las relaciones con una Iglesia que, en plena reforma ultramontana, afirmaba crecientemente su propia soberanía en el terreno espiritual, su carácter de «sociedad perfecta» y, por ende, su condición de institución independiente del Estado. Una Iglesia que, además, cuestionaba algunos de los principios basilares del Estado liberal-conservador, como lo eran la inherencia del patronato a la soberanía, el carácter meramente secular del poder político y la libertad de cultos. Así, por ejemplo, como tendremos ocasión de ver, la formación del «clero nacional» chocaría con el problema de que, en los seminarios, fundados en casi todos los casos por el Estado y financiados por el erario, se impartiesen «doctrinas subversivas» como las que contenían el *Syllabus* y otros documentos pontificios o conciliares de la época. Así, también, la implementación de leyes que esas elites juzgaban necesarias para el gobierno de una sociedad crecientemente plural en términos culturales y religiosos debería sortear la obcecada oposición de algunos dignatarios eclesiásticos —oposición considerada tanto más grave desde que el Estado veía en esos eclesiásticos a «funcionarios públicos»—.

El presente artículo analiza los consensos y los disensos que generó en las elites dirigentes argentinas la idea de que el clero católico estaba llamado a ocupar un rol relevante en el proceso de

construcción nacional. El período estudiado transcurre entre 1862 y 1916, es decir, durante el período de la «organización nacional» (1862-1880) y bajo el llamado «régimen oligárquico» (1880-1916), cuando se sentaron las bases de la Argentina moderna y se debatieron los rasgos fundamentales de la laicidad del país. El marco teórico del trabajo considera a la Iglesia y al Estado no como entidades atemporales, sino como instituciones que adquirieron los rasgos esenciales de su fisonomía actual en el siglo XIX, producto de un doble proceso de construcción institucional que en la Argentina se dio de manera paralela y entrelazada (Di Stefano, 2011).

Por supuesto, claves son los conceptos de secularización, laicización y laicidad. Con respecto a ellos, dado que la bibliografía es infinita, me limitaré a señalar al lector un breve artículo en el que Jean Baubérot (2013) expone de manera concisa su significado. Agregaré solo que, en línea con contribuciones recientes de la sociología religiosa, se entiende aquí por secularización el pasaje de un régimen de unanimidad, en el que la religión impregnaba todos los órdenes de la vida, a un orden en el que lo religioso constituye una esfera propia y la creencia deviene objeto de elección libre. Es decir, no la desaparición o la marginalización de la religión, sino su recomposición en un diferente contexto. El concepto de laicización refiere al proceso por el cual el Estado logra autonomía política y administrativa respecto de la Iglesia, lo que conlleva la absorción estatal de funciones e instituciones hasta entonces controladas por las autoridades religiosas, como por ejemplo la educación, el registro de las personas, el matrimonio o la gestión de los cementerios. Puesto que en diferentes contextos nacionales encontramos diferentes tipos de laicidad, podemos decir que es esta una realidad múltiple, cambiante e inestable, resultado de las relaciones de fuerza entre los actores involucrados. Es decir, la laicidad no es una realidad siempre igual a sí misma, ni cristaliza de una vez y para siempre. Por último, es importante en este trabajo el concepto de «pacto laico» desarrollado por el mismo Baubérot (2001). Se trata de un acuerdo

tácito que regula los conflictos que pudieran emerger entre los actores involucrados en la definición —y redefinición— de la laicidad, de modo de evitar que el enfrentamiento devenga frontal y tal vez violento (Baubérot, 2001). El texto se divide en tres párrafos ordenados cronológicamente: el primero abarca el período de la organización nacional (1862-1880), el segundo se centra en la conflictiva década de 1880 y el tercero en el cambio de siglo.

LA ORGANIZACIÓN NACIONAL

Las presidencias de Bartolomé Mitre (1862-1868), Domingo F. Sarmiento (1868-1874) y Nicolás Avellaneda (1874-1880) se conocen en la historiografía argentina como «período de la organización nacional». La base jurídica de la unificación fue la Constitución de 1853, que en el plano religioso había establecido un régimen que combinaba la libertad de cultos con la desigualdad religiosa. Evitando declarar al catolicismo religión oficial, la Carta Magna le había concedido un estatus privilegiado a la Iglesia católica y había afirmado a la vez el derecho al ejercicio del patronato por parte del Estado nacional. Al mismo tiempo, había prescripto amplia libertad para el ejercicio de los cultos «disidentes», que por aquellos años se asociaban de manera automática a la condición de extranjería.

Durante esas tres gestiones gubernativas el consenso en torno a la necesidad de la agencia del clero en la construcción de la nación fue objeto de escasas y débiles impugnaciones. Pero ese consenso implicaba hacer frente a una realidad problemática en varios aspectos. Desde comienzos del siglo, el reclutamiento del clero secular había caído a niveles muy bajos y el del clero regular a niveles más bajos aún, problema que la Revolución y sus secuelas no habían hecho más que agravar. En Buenos Aires la escasez del clero nativo se había compensado, a partir de las décadas de 1830 y 1840, con la incardinación de eclesiásticos extranjeros, mayormente españoles, italianos e

irlandeses. Pero ese clero extranjero, por el hecho mismo de serlo, no podía suplir al «clero nacional». Esa situación ponía sobre el tapete la cuestión de los seminarios, que en 1862 existían —quizás sería más apropiado decir que sobrevivían— solo en los obispados de Buenos Aires y de Córdoba, mientras las otras dos diócesis que había por entonces —las de Salta y Cuyo— carecían de ellos. Para revertir esa situación, el Congreso había sancionado en 1858 una ley, propuesta por el Poder Ejecutivo, que obligaba al gobierno nacional a crear seminarios en todos los obispados existentes y futuros. Ello pondría el problema, como veremos, del doble control, estatal y eclesiástico, que regía en los institutos que se crearon o se reorganizaron a partir de esa ley y de otras complementarias que fueron promulgadas durante las presidencias de Mitre y de Sarmiento.

Por otro lado, la Constitución obligaba al Estado a promover la conversión de los indígenas al catolicismo. Una de las razones de esa prescripción era la necesidad de legitimar el ejercicio del patronato nacional, dando continuidad a la tarea evangelizadora que había justificado el patronato regio. Pero fundamentalmente se buscaba la incorporación a la nación de los indígenas rebeldes del Chaco y de las vastedades pampeanas y patagónicas, lo que se lograría, en lo inmediato, convirtiéndolos al catolicismo, y en el largo plazo en ciudadanos y productores. Además, mientras duró la guerra, los misioneros cumplieron un papel importante en la redención de cautivos. En 1875 el Poder Ejecutivo Nacional creó el cargo de «inspector de misiones», considerando que «una larga experiencia» demostraba «que las reducciones de indios salvajes pueden convertirse, mediante una protección especial, en colonias agrícolas», y que «bajo la influencia de la educación religiosa y moral, los salvajes llegan a aceptar la ley del trabajo y los hábitos de la vida regular, cultivando la tierra y prestando servicios de orden, en la defensa de

las fronteras».² Las misiones debían convertir a los indígenas en ciudadanos argentinos y asegurar la soberanía nacional en las fronteras.

Los gobiernos chocaron aquí con otra dificultad: la evangelización de los indígenas era una tarea para la cual era casi imposible contar con el clero secular, por lo que debieron recurrir necesariamente al regular. Ello contradecía un aspecto de las políticas eclesíásticas de esos gobiernos, que, en línea de continuidad con una tradición antigua, que hundía sus raíces en la era borbónica, tendían a favorecer al primero en detrimento del segundo, que presentaba mayores obstáculos al ejercicio de la soberanía y a la formación de la ciudadanía. Por otro lado, esas mismas políticas buscaban, como hemos visto, sustituir al clero extranjero por sacerdotes argentinos, escasos en el seno de las órdenes religiosas en la segunda mitad del siglo XIX. En consecuencia, esa doble preferencia por un clero secular y a la vez argentino fue imposible de sostener en el caso de las misiones, que las elites gobernantes debieron resignarse a confiar, por regla general, a órdenes y congregaciones integradas mayormente por sacerdotes europeos. Los franciscanos de *Propaganda Fide* que trabajaron en el Chaco y en la frontera sur de Córdoba y los salesianos —que a partir de 1879 se abocaron a la evangelización de la Patagonia— eran mayoritariamente italianos. Los redentoristas que se instalaron en Salta en 1883 provenían de Alemania; los lazaristas que misionaron entre los indígenas de Buenos Aires eran franceses. Se daba así la paradoja de que la tarea de incorporar a los indígenas a la «civilización argentina», su transformación en ciudadanos del nuevo país, recayera en las manos de eclesiásticos europeos.

La alternativa al clero extranjero era la formación de un «clero nacional». La voluntad de que ese clero fuese, en lo posible, secular, queda clara en la decisión de financiar con fondos del tesoro los seminarios y no las casas de formación de los religiosos, que

2 El texto del decreto en *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1876 por el ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Doctor Onésimo Leguizamón* (1876, pp. 54-55).

carecieron de contribuciones regulares del presupuesto. Pero el carácter mixto —estatal y eclesiástico— de los seminarios generó problemas también. Fuente de reiterados conflictos fue el control de los contenidos de la enseñanza, que por una parte el Estado pretendía supervisar, en su calidad de fundador de la mayoría de los seminarios y en virtud de la financiación que les asignaba, y, por otra, se encontraban bajo jurisdicción del obispo por su carácter de «seminarios conciliares». En 1875, por ejemplo, el ministro de Culto consideró que «[e]l gobierno que costea esa enseñanza, en el interés de la ilustración del clero nacional, tiene derecho á saber lo que se enseña y cómo se enseña en los referidos establecimientos».³ Dos años más tarde insistía sobre ese derecho: «Los Seminarios deben ser [...] establecimientos nacionales, sujetos á la inspección y vijilancia del Gobierno, como todos sus demás Colegios», porque «el verdadero *fundador* de estos establecimientos es el Estado y no la Iglesia».⁴ Las manifestaciones de los ministros en el mismo sentido fueron habituales hasta los años del «pacto laico» de fines de siglo, cuando significativamente comenzaron a desaparecer.

Se trataba, por un lado, de que la formación clerical respondiese a los parámetros de calidad de la época, comprendidas las materias que los pondrían al corriente de los «progresos científicos». En 1874, el ministro decía que los seminarios «se destinan á velar porque la instrucción del clero no se separe de los progresos modernos, para que estando en contacto con todas las corrientes de la vida, se inicie en los trabajos científicos y en los problemas principales que se tratan en ellos».⁵ Cuatro años más tarde su sucesor pedía al Congreso incrementar «las partidas destinadas al fo-

3 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1875 por el ministro de Justicia, Culto é Instrucción pública* Dr. D. Onésimo Leguizamón (1875, p. XXVIII).

4 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1877 por el ministro de Justicia, Culto é Instrucción pública* Dr. D. Onésimo Leguizamón (1877, p. XVI). Cursivas en el original.

5 *Memoria presentada al Congreso de 1874 por el ministro de Justicia, Culto é Instrucción pública* Dr. D. Juan C. Albarracín (1874, p. 26).

mento de los Gabinetes de Física y Laboratorios de Química», al tiempo que subrayaba la importancia de dar, en el currículum de estudios, «la mayor estension á las ciencias naturales, sin descuidar, como es propio, las enseñanzas especiales, que caracteriza[n] á esas Instituciones». ⁶ Los pedidos de partidas presupuestarias y de útiles para los gabinetes y laboratorios, que los rectores de los seminarios y los obispos dirigían al ministerio, muestran que las autoridades eclesiásticas compartían esa preocupación por dar al clero una formación «moderna». En 1877 el ministro destacó esa coincidencia, que demostraba «el interés científico desarrollado en el seno del clero mismo». ⁷

Por otra parte, no faltaban las denuncias de que en los seminarios se impartían enseñanzas «subversivas». Interesante al respecto es la discusión que tuvo lugar en 1875 en la Cámara de Diputados en referencia al seminario de la diócesis del Litoral, que funcionaba en el Colegio de la Inmaculada Concepción de los jesuitas en la ciudad de Santa Fe. Quienes objetaron ese año la partida presupuestaria argumentaron que el ministro ignoraba el modo en que se invertían los fondos del tesoro, que el erario destinaba una partida a un seminario inexistente y que se financiaba con ella un colegio jesuita. Los ignacianos eran considerados —con excelentes razones— los más decididos defensores de las tendencias ultramontanas que ganaban creciente espacio en el clero católico y que muchos juzgaban —también con excelentes razones— incompatibles con los principios basilares del Estado moderno. Tengamos en cuenta el contexto en que se entabló el debate: el 28 de febrero de ese año había tenido lugar el estallido anticlerical que concluyó con el incendio del colegio jesuita de Buenos Aires (Di Stefano, 2020). No estaba muy errado el diputado Milcíades Echagüe cuando sugirió

6 *Memoria del Departamento de Justicia, Culto é Instruccion pública correspondiente al año de 1878 presentada al Honorable Congreso Nacional en sus sesiones de 1879* (1879, p. VII).

7 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1877* (1877, p. XIX).

que el verdadero problema era que el establecimiento pertenecía a la Compañía de Jesús: «y como estos habitantes [los jesuitas] está declarado que no tienen derecho de ciudadanía y que deben ser quemados, quizá esta es la razón que hay para que se crea que este seminario no debe subsistir».⁸ Al año siguiente, el diputado Miguel Cané (hijo) expresó lo que otros callaban: «Yo creo [...], respetando la religión y respetando á sus ministros, que la educación que se recibe en los Colegios de Jesuitas, es la educación mas nociva que puede recibir un niño destinado á ser ciudadano de un país libre. Yo creo que todo Colegio de Jesuitas solo tiene un objeto: hacer jesuitas».⁹

Hemos visto en este apartado que, desde los comienzos de la organización nacional, existió un amplio consenso, en el seno de las elites gobernantes, en relación con la necesidad de contar con un «clero nacional» que coadyuvara a construir el nuevo país. La escasez de eclesiásticos «idóneos» —es decir, idealmente argentinos, «patriotas» y del clero secular— o la escasa disposición de muchos de ellos a hacerse cargo de ciertos destinos —como las misiones indígenas— obligó, sin embargo, a tolerar la presencia de sacerdotes que no gozaban de la mejor fama —extranjeros, muchos de ellos regulares, a menudo de dudosa moral—. La necesidad de formar ese clero nativo modélico que sustituyera gradualmente al extranjero indujo a los gobiernos «liberales» de Mitre y Sarmiento a fundar seminarios y a reorganizar los dos existentes. Pero allí las autoridades civiles encontrarían un nuevo escollo: el giro ultramontano de la Iglesia católica, que conllevaba la asunción de posturas críticas respecto de los fundamentos ideológicos de la modernidad, chocó con las ideas galicanas que predominaban en el elenco go-

8 *Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1875* (1876, pp. 870-874: sesión del 25 de agosto de 1875, 879-890: sesión del 26 de agosto de 1875. La intervención de Echagüe en p. 883.

9 *Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1876* (1877, p. 537, sesión del 5 de julio de 1876).

bernante y que constituían el fundamento de la doble jurisdicción —estatal y eclesiástica— a la que estaban sujetos los seminarios. Las tensiones que generaron esas contradicciones, según veremos en el párrafo que sigue, devinieron conflictos durante los debates de las «leyes laicas».

LA DÉCADA «LAICISTA» DE 1880

La década de 1880 asistió al momento de mayor conflictividad en las relaciones entre la Iglesia y el Estado en construcción. Los conflictos estallaron entre un sector mayoritario del Congreso, decidido a avalar el moderado programa de laicización del gobierno, y otro minoritario, identificado con las posiciones ultramontanas de las jerarquías eclesiásticas, que intentó frenarlo o al menos morigerarlo. Sin embargo, como veremos, aunque la cuerda se tensó, nunca llegó a cortarse.

El primer gran enfrentamiento se refirió a la cuestión educativa y tuvo lugar durante las deliberaciones del Congreso Pedagógico de 1882. En los años siguientes se debatieron y promulgaron tres leyes que son conocidas en la historiografía argentina como «leyes laicas»: la de educación común de 1884, la de creación del registro civil de ese mismo año y la de matrimonio civil de 1888. La primera prescribía que las clases de religión debían tener lugar fuera del horario escolar y ser impartidas no por los mismos maestros, sino por los ministros de los respectivos cultos, católico o protestantes. La ley tenía validez solo en las áreas de jurisdicción federal: la ciudad de Buenos Aires, capital del país, y los territorios nacionales. Es decir, no en las provincias, que conservaron la potestad de definir sus propios sistemas educativos. Mucho ruido provocó también la ley de matrimonio civil, porque imponía su obligatoriedad como requisito previo a cualquier matrimonio religioso. Los enfrentamientos tuvieron lugar en distintos ámbitos, desde la calle y la prensa hasta el ámbito

parlamentario y las relaciones diplomáticas (el nuncio fue expulsado del país en 1884). En algunas provincias hubo actitudes de rebeldía por parte de feligreses, de párrocos o de la alta jerarquía eclesiástica (Auza, 1981; Cuccorese, 1981, 1982; Di Stefano y Zanatta, 2000).

En ese contexto, el rol del clero en la construcción nacional fue puesto en entredicho como nunca antes. Si la Iglesia resistía leyes votadas por el Congreso, estaba obstaculizando la construcción de la nación y del Estado. Para el gobierno, fiel en este punto a una antigua tradición galicana de raíces coloniales, los obispos, vicarios capitulares y hasta los curas eran «funcionarios públicos», lo cual volvía inadmisibles sus gestos de rebelión a las decisiones del poder federal. Fue sobre la base de esas consideraciones que el Poder Ejecutivo ordenó la destitución del vicario capitular del obispado de Córdoba y su reemplazo por otro eclesiástico.

El problema era la difusión del ultramontanismo en el seno del clero. Según el ministro de Culto Eduardo Wilde, la Argentina comenzaba «á sentir la inmigracion de hombres y de ideas incompatibles con los altos propósitos que persigue en su calidad de Estado moderno y civilizado». Ello se debía, al menos en parte, a que «los gremios eclesiásticos y las comunidades religiosas» europeas buscaban nuevos horizontes a causa de las restricciones que imponían a su labor «las naciones mas cultas». ¹⁰ Es decir, el avance ultramontano guardaba cierta relación con la inmigración de clero regular extranjero. El colmo era que esas ideas nocivas se enseñasen en los seminarios creados y financiados parcialmente por el Estado nacional, varios de los cuales eran regenteados por los detestados jesuitas, extranjeros en su mayor parte. Como el Estado los había fundado y los financiaba, el gobierno se consideraba patrono de los seminarios, con todas las prerrogativas que el derecho concedía a quienes detentaban ese título. Por lo tanto, el Estado podía y debía

10 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884 por el ministro de Justicia, Culto e Instrucción pública Doctor Don Eduardo Wilde* (1884, pp. 110-111).

intervenir en la definición de los planes de estudio, o por lo menos impedir que en esos institutos se enseñasen doctrinas «subversivas».

Ese reclamo, que como vimos había comenzado a formularse hacia 1875, cobró inusitado vigor en 1884. En su informe al Congreso de ese año, el ministro, tras asegurar que durante el período que fenecía el gobierno había atendido adecuadamente las necesidades materiales de los seminarios, manifestó el disgusto oficial ante la negativa del rector de uno de ellos a elevar el informe anual sin previa autorización del obispo, «única autoridad que, según él, tenía el derecho de enterarse de la marcha del Seminario». Reiteró que esos colegios eran de fundación estatal y que el gobierno, como fundador, tenía «todos los derechos inherentes al que *fund*a una institución». El gobierno no podía permitir que, en establecimientos auspiciados por el Estado, el clero se formase «bajo la impresión de ciertas teorías é incitaciones preconizadas en la Cátedra y que el Estado no podría menos que considerar subversivas, pues en algunos casos ellas contradicen las leyes del país o dificultan su rápida ejecución».¹¹

La cuestión se debatió en el Congreso en octubre. Durante la discusión de las partidas del presupuesto de culto para el año siguiente, el diputado Emilio Civit propuso suprimir todas las destinadas a los seminarios. Para fundamentar su postura argumentó que «la educación que se da en esos establecimientos no es científica, desde que se sabe [...] que la ciencia está en pugna con muchos de los dogmas y creencias que tiene la Iglesia». En su opinión, la educación que se impartía a los seminaristas era «también anti-religiosa, anti-cristiana» e incluso «anti-moral». La actitud reaccionaria que habían asumido el vicario capitular de Córdoba y el obispo de Salta al poner el *Syllabus* y las orientaciones pontificias por encima de la Constitución, la libertad, la conciencia y la razón, era un indicio

11 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884* (1884, pp. 151-157).

de la enseñanza que se impartía en esos colegios.¹² La discusión que desató su propuesta, acalorada y extensa, muestra que entre los mismos legisladores oficialistas no había consenso en la decisión de eliminar las partidas. A título de ejemplo podemos citar la intervención de Delfín Gallo, uno de los más decididos defensores de las «leyes laicas», quien se opuso con denuedo a la propuesta de Civit. Aunque Gallo coincidió en que se hallaba en sus inicios una larga lucha de la libertad contra las doctrinas «funestas» de los ultramontanos, se opuso a la supresión de las partidas argumentando su carácter anticonstitucional (por la prescripción de la Carta Magna de sostener el culto católico) y su inconveniencia política: justamente a causa de esa larga lucha de la libertad contra el ultramontanismo, el control estatal de los seminarios era preferible a su abandono en manos de los obispos. Por otra parte, dado que el Estado se había comprometido a ayudar a formar a los sacerdotes, debía bregar por que se educasen como patriotas. Repitiendo el antiguo estribillo, afirmó que sin clero nacional el país contaría solo con el denostado clero extranjero.¹³

Finalmente, las partidas para los seminarios fueron eliminadas del presupuesto de 1885. Sin embargo, al año siguiente, en un clima político parejamente tenso, fueron repuestas sobre la base de las mismas consideraciones de siempre: la necesidad de un clero nacional idóneo y patriota para la construcción de la nación. A partir de entonces, además, se las siguió votando cada año, y a pesar de que las leyes de registro civil y matrimonio civil recortaron los efectos civiles de la acción de los curas, su influencia en la formación de la sociedad argentina siguió considerándose relevante y la calidad de su formación moral e intelectual siguió reputándose una cuestión

12 *Congreso Nacional, Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1884, tomo segundo* (1885, pp. 226-227, sesión del 7 de octubre de 1884).

13 *Congreso Nacional, Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1884, tomo segundo* (1885, pp. 231-233).

de Estado. Así, en la *Memoria* presentada al Congreso de 1885 el mismo ministro Wilde diagnosticó que:

[...] el mal proviene de la manera cómo se forma el Clero Argentino, del sistema implantado en los Seminarios, que dá por resultado la singularidad de que ese Clero, educado é instruido á expensas del erario Nacional, posea un conocimiento tan incompleto de las instituciones y de sus deberes para con el país de su nacimiento, como el que adquiere la mayor parte del Clero extranjero que solo sabe que el Gobierno sostiene su culto y que *la patria* quedó en el otro lado del Océano.¹⁴

Al año siguiente Wilde volvió a lamentar que, a pesar de contar el país con cinco seminarios, los curas fuesen «casi todos extranjeros, muchos de ellos ineptos, algunos completamente ignorantes y no pocos grotescos y ridículos que convierten la cátedra sagrada en un objeto de mofa. El que quiera convencerse de esto, no tiene mas que recorrer algunos pueblos de campaña y oír los sermones que el clero cosmopolita predica en un idioma que no existe». Así las cosas, el ministro dudaba de que el beneficio que habían reportado al país los seminarios, justificase su fundación y financiación estatal. Sin embargo, admitía que la República Argentina necesitaba a los sacerdotes, y por ende el gobierno debía ocuparse del buen funcionamiento de esos institutos.¹⁵ De hecho, los discursos respecto de la contribución del clero a la construcción de la nación continuaron repitiéndose año a año, en cada memoria del Departamento de Culto y en todos los debates parlamentarios. Aunque en 1887 el nuevo ministro, Filemón Posse, en línea con el discurso de su predecesor, afirmó que el clero argentino, salvo excepciones, no estaba a la altura de su misión —si lo estuviera, dijo, no reinaría en las masas «un

14 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Eduardo Wilde* (1885, pp. XXXII-XXXIII). Cursivas en el original.

15 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1886 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Eduardo Wilde* (1886, pp. XXVIII-XXX).

rudo fanatismo»—, subrayó una vez más la influencia «omnímoda» que el clero ejercía «en la clase poco ilustrada del pueblo» y la consecuente necesidad de lograr que esa influencia «en vez de perniciosa sea benéfica», lo que solo podía lograrse mediante la indispensable formación de «un clero ilustrado». ¹⁶

Lo curioso es que, a esa altura, contra lo que habría cabido esperar, el clero misionero, casi por definición europeo, a los ojos del gobierno presentaba menos problemas y prestaba mayores servicios que el clero nativo secular. El expresidente Roca había «conquistado para la civilización el inmenso y feraz territorio ocupado antes por los salvajes», y ahora el Estado tenía el deber de «conquistar esos salvajes para la vida civilizada, promoviendo su conversión al catolicismo, como lo ordena la Constitución». Contrariamente a cuanto ocurría con los seminarios, que contra las expectativas oficiales no formaban un clero secular suficiente e idóneo para atender las necesidades del país, las misiones entre los indígenas, que percibían del Estado «una suma demasiado pequeña», ofrecían resultados «relativamente grandes». Los misioneros de la Patagonia, salesianos italianos, habían catequizado a dos mil indios, habían fundado un colegio de niños y otro de niñas con doscientos alumnos cada uno y hasta habían erigido una escuela de artes y oficios. El éxito de esas misiones, según el ministro, no podía ser «mas halagador»: «Allí donde solo reinaba la barbarie —dijo— se están levantando poblaciones civilizadas». ¹⁷ El gobierno de Juárez Celman (1886-1890), que promovió la ley de matrimonio civil, incrementó la asistencia estatal a esas misiones de sacerdotes regulares casi unánimemente extranjeros, celebró sus logros y lamentó no poder asignarles mayores recursos financieros. ¹⁸

16 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1887 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Filemón Posse* (1887, pp. XXV-XXVI).

17 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1887* (1887, p. XXVII).

18 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1889 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Filemon Posse* (1889, pp. XXVII-XXVIII).

Las misiones eran importantes, como hemos visto, para afirmar la soberanía y la presencia del Estado nacional en áreas en que eran poco más que nominales. Con ese mismo objetivo, en diciembre de 1883 el gobierno «laicista» de Roca había creado la parroquia del Territorio Nacional de Misiones, siguiendo las recomendaciones del procurador general de la nación, el célebre anticlerical Eduardo Costa: se trataba de evitar que sus habitantes, «próximos [...] á las fronteras del Brasil [se vieran] en la necesidad de solicitarlo [el servicio pastoral] de los curatos de este».¹⁹ Por otro lado, en definitiva, los redentoristas, los franciscanos de *Propaganda Fide* o los salesianos que regenteaban las misiones resultaban, en esa coyuntura signada por las controversias en torno a la laicidad, menos problemáticos que los obispos y vicarios capitulares que oponían resistencia al moderado empuje laicista.

Podríamos multiplicar los testimonios, pero todos nos llevarían al mismo punto: ni siquiera durante los años más álgidos del enfrentamiento entre los sectores ultramontanos y los más decididamente laicistas de las elites gobernantes fue puesta en entredicho la relevancia de la acción del clero en el proceso de la construcción de la nación. Lo que se puso en cuestión fue la calidad de la formación del clero secular, pero la solución que hallaron gobiernos y legisladores no fue dejar los seminarios a merced de los obispos, sino seguir financiándolos con la esperanza de que se elevasen a la altura de esa misión. Si en 1884 el Congreso eliminó las partidas presupuestarias para los seminarios por las ideas «subversivas» que en ellos se inoculaban en los seminaristas, al año siguiente los subsidios se repusieron y se conservan hasta la actualidad. Por otro lado, aunque el clero regular y el clero extranjero solían ser mirados con suspicacia e incluso estigmatizados, en la coyuntura de la finaliza-

19 «Decreto erigiendo en Parroquia Eclesiástica, interinamente, el Territorio de Misiones é incorporada á la Diócesis del Litoral», 6 de diciembre de 1883, en *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884* (1884, pp. 390-391).

ción de la guerra de conquista del «desierto» el trabajo de los misioneros europeos fue valorado como una contribución importante a la construcción de la nación. La elite gobernante, aun en esos años en que predominaron en su seno las voces más críticas de la Iglesia, siguió asociando la nacionalización de los indígenas con su conversión al cristianismo.

EL «PACTO LAICO»

Las turbulencias de la década de 1880 se apaciguaron en la siguiente. En 1892 el católico Juan Balestra, ministro de Culto del presidente Carlos Pellegrini (1890-1892), no se limitaba a reconocer la necesidad de contar con un clero nacional idóneo, sino que subrayaba la importancia intrínseca de la religión, especialmente «en momentos de transformación social» como los que atravesaba el país. Por eso, según informaba a los parlamentarios, deseaba evitar toda controversia que pudiese alterar «el *statu quo* que los hechos han impuesto en las relaciones de la autoridad civil y la eclesiástica» y acordar toda la asistencia pecuniaria posible a «templos, obras pías, asociaciones caritativas, misiones civilizadoras, etc.». Con respecto a la formación del clero nacional, el ministro hacía suyos los lugares comunes que ni siquiera sus antecesores anticlericales habían abandonado: los sacerdotes que se formasen en los seminarios argentinos, por deficiente que fuera la instrucción que se impartía en ellos, siempre serían mejores que «los que pululan [por] nuestras campañas, sacerdotes venidos de otras naciones que, si bien profesan el culto de Dios, no conocen ni profesan el culto y el amor á la patria argentina, del que no pueden prescindir nuestros Seminaristas».²⁰

20 *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1892 por el ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Juan Balestra* (1892, pp. CXXX-CXXXII).

En el cambio de siglo, durante la segunda presidencia de Julio A. Roca (1898-1904), se restablecieron las relaciones con la Santa Sede que el mismo Roca había interrumpido durante la primera (1880-1886). En esos años, a las condiciones que desde siempre habían aconsejado contar con el clero católico para la «civilización del país» y construir la nación, se sumó la preocupación de las elites dirigentes en relación con dos problemas inquietantes: la identidad nacional, amenazada —según creían— por la inmigración de masas, y la emergente «cuestión social», consecuencia de las míseras condiciones de vida de muchos habitantes, de la creciente organización sindical y de la acción de los «maximalistas». Ya Balestra, como acabamos de ver, destacaba en 1892 la relevancia de la religión en momentos de fuerte «transformación social». Frente a esas realidades, y frente a un pontificado que con el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia ofrecía posibles soluciones a los conflictos sociales —como la mediación del Estado y la organización obrera libre de influencias «subversivas», por ejemplo—, las elites gobernantes y las jerarquías eclesiásticas suscribieron un tácito «pacto laico», en cuya virtud las primeras renunciaron a avanzar de manera sensible en el camino de la laicización —ante todo desoyendo las recurrentes propuestas de separación jurídica de la Iglesia y el Estado— y las segundas aceptaron adaptarse, en la medida de lo posible, al estado de cosas vigente (Di Stefano, 2012).

En ese contexto, los discursos referidos a la necesidad del «clero nacional» cobraron renovados impulsos. Es significativa, por ejemplo, la insistencia en proporcionarle modelos a imitar tomados del pasado, preocupación compartida entre la jerarquía eclesiástica y numerosos legisladores y hombres de gobierno: los sacerdotes argentinos, para cumplir con su misión a la vez pastoral y patriótica, debían mirarse en el espejo de los que habían tomado parte en la Revolución de independencia —aquellos «curas de aldea» que en el Congreso de Tucumán habían suscripto la independencia en 1816—. Comenzó así a cobrar cuerpo una especie de panteón de

«sacerdotes ejemplares» que hasta algunos anticlericales admitieron venerar. El punto culminante de ese proceso de construcción discursiva se verificó en los años que corrieron entre el Centenario de la Revolución (1910) y el de la declaración de la independencia (1916), durante los cuales los católicos intentaron, con bastante éxito, reescribir la historia de los orígenes de la nación en clave confesional (Di Stefano, 2003). A las figuras ejemplares del clero revolucionario se sumó la de fray Mamerto Esquiú (1826-1883), un obispo considerado digno de ser admitido en ese panteón por haber exhortado a los católicos a obedecer la Constitución de 1853, a pesar de las cláusulas —en especial la libertad de cultos— que atentaban contra los «derechos de la Iglesia». Lo que se pedía al «clero nacional» era que, a imitación de los curas revolucionarios y de Esquiú, sirvieran a la patria y a la Iglesia con parejo fervor.

Los ejemplos son numerosos. El diputado anticlerical Andrés Castro, que no se cansaba de proclamar a los cuatro vientos que el clero era un hatajo de parásitos que vivía del sudor de los pobres, dijo en 1887 que el país necesitaba «sacerdotes virtuosos y modestos como Esquiú».²¹ Años más tarde su colega cordobés Eleazar Garzón pidió un clero nacional como el que, desde 1810, contrariando la postura reaccionaria de Roma, había luchado por la Revolución.²² En vísperas del cambio de siglo, el sacerdote y diputado Gregorio Romero reivindicó a los eclesiásticos argentinos del pasado, que de Pedro Ignacio de Castro Barros (1777-1849) a fray Mamerto Esquiú podían considerarse, según creía, verdaderos precursores de la «democracia cristiana» que promovía el papa León XIII.²³ En 1909 el senador Francisco Figueroa, en un enésimo dis-

21 *Congreso Nacional, Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1887* (1888, p. 722, sesión del 3 de noviembre de 1887).

22 *Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, 1894* (1894, p. 1160, sesión del 19 de diciembre de 1894).

23 *Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1898, sesiones de prórroga* (1899, p. 760, sesión del 4 de enero de 1899).

curso dirigido a subrayar la importancia de la formación del «clero nacional», evocó a los sacerdotes de la Revolución de independencia y a fray Mamerto Esquiú.²⁴

Sin embargo, desde el crepúsculo de la centuria, y con particular estridencia durante las primeras décadas del siglo XX, se multiplicaron también, en las cámaras como en la prensa, las voces críticas del clero y de su supuesta influencia benéfica para el país. Los cuestionamientos se dirigieron especialmente, como antaño, hacia el clero regular y hacia los extranjeros. Es que, como efecto inesperado —y para muchos indeseado— de la inmigración europea que afluyó masivamente a la Argentina en esos años, se radicaron en el país numerosas congregaciones y órdenes oriundas de diversos países del Viejo Mundo. Dedicadas a la consecución de diferentes fines, como la educación y la asistencia pastoral de determinadas comunidades de inmigrantes, muchos de esos institutos buscaron refugio en la Argentina ante las restricciones que se les imponían en sus países de origen. Esa afluencia de regulares encendió la alarma de algunos medios anticlericales, que vieron en ella una suerte de invasión de funestas consecuencias: la «escoria» descartada por las naciones adelantadas de Europa buscaba establecerse en el país para beneficiarse de su opulencia.

Así, las primeras dos décadas del siglo XX asistieron a un recrudescimiento de las invectivas contra el clero regular europeo. En 1901 el diputado Emilio Gouchon presentó un proyecto de ley que preveía inspecciones semestrales de las órdenes religiosas por parte de funcionarios del Estado. El clero regular, dijo, era por sus características nefasto para la Argentina: «el primer voto que formula el monje, señor presidente, es contrario á las necesidades de nuestra nación. La pobreza, como fin de la existencia, como condición de ella misma, perjudica notablemente la economía de una nación».

24 *Congreso Nacional, Diario de sesiones de la Cámara de Senadores, año 1909, sesiones ordinarias* (1909, p. 870, sesión del 22 de septiembre de 1909).

Parte del dinero que ingresaba en los conventos, agregó, salía del país para engrosar las arcas de las casas superiores de los institutos en Europa. Cuando Gouchon dijo que el segundo voto era la castidad, provocó en la cámara un estallido de risas irreverentes. El tercer voto, el de obediencia, según el legislador implicaba «la renuncia a la propia voluntad, la obediencia ciega. Esto importa la negación de la personalidad humana. [...] La obediencia ciega, señor presidente, es la reducción del hombre á la condición de la cosa, á la condición de esclavo». La conclusión de todo ello se caía de madura: mientras antiguamente «se explicaba que entre el mal de una sociedad corrompida, ociosa y sin medios de vida, el hombre buscaba la soledad del convento [...] hoy los términos han cambiado completamente: si antes la sociedad podía escandalizar al convento y hacerle huir de ella, hoy, por el contrario, es la sociedad la que se escandaliza del convento». Y dado que «no hay interés ninguno para el estado en conservar esas órdenes, sino que, por el contrario, el estado se encuentra perjudicado por ellas, deben desaparecer todas las regalías que las leyes actuales les conceden».²⁵ En ocasiones esas voces de alarma adquirieron tonalidades delirantes, como cuando en 1910 el diputado anticlerical Carlos Conforti habló de «la posibilidad de que emigren en masa congregacionistas, órdenes ó instituciones de religiosos de distintos puntos de Europa á la República Argentina, y se ha anunciado una invasión de dos mil sacerdotes regulares que por lo pronto están listos para embarcarse en Portugal».²⁶

Esos nuevos críticos de los «frailes», al igual que sus adversarios «clericales», hurgaron en el pasado en busca de ejemplos que ofrecieran sustento a sus posturas. Varios opúsculos de carácter histórico fueron publicados en esos años para denostar la vida conven-

25 Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1901* (1901, pp. 467-468, sesión del 14 de agosto de 1901, pp. 467-468).

26 Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1910* (1910, p. 784, sesión del 14 de agosto de 1910, p. 784).

tual, que fue condenada también en algunas piezas literarias: en su poema «La leyenda argentina» Joaquín Castellanos, en polémica con el hispanismo que ganaba espacios en la cultura argentina, recordó a las «turbas de aventureros» que durante la conquista se habían lanzado en busca de riquezas «[c]on la cruz en el puño de la espada,/ Y la espada homicida/ Por el fraile canalla bendecida» (Castellanos, 1910, p. 322).

Algunos parlamentarios extremaron sus críticas hasta descalificar no solo al clero, sino al propio catolicismo. Para algunos socialistas la acción de la Iglesia, lejos de coadyuvar a la construcción de la nación, deformaba intelectual y moralmente a sus ciudadanos. En 1912, el diputado socialista Juan B. Justo dijo que:

Los judíos, a los niños recién nacidos que incorporan a su iglesia, les cortan cierta parte de la piel, en un rito sangriento y bárbaro, y creen cumplir así una ley religiosa. La iglesia católica los somete a una mutilación más grave: les mutila a los niños el alma, engendra en ellos la hipocresía, porque desde el momento en que al niño se le ejercita en el mero cumplimiento de formas externas, se le desarrolla el hábito de la simulación. Esas son escuelas de malos patriotas, de ciudadanos que han de jurar por la bandera y han de engañar al pueblo, y han de corromperlo siempre que les convenga. El patriotismo de esas escuelas ha de ser como la caridad de una hermana que vi en el hospital negar el agua a un moribundo porque no se confesaba.²⁷

Con todo, la mayoría de los legisladores y el Poder Ejecutivo, representado desde 1899 por el ministro de Relaciones Exteriores y Culto, siguieron exaltando la función «civilizadora» del clero y votando subvenciones para congregaciones y órdenes que no gozaban de partidas fijas en el presupuesto. Los argumentos que esgrimían para ello se resumen en dos: por un lado, la Constitución nacional prescribía el «sostén del culto católico», por lo que los reclamos contrarios a la financiación estatal contradecían los mandatos de la

27 De Madrid (1914).

Carta Magna. Por otro, el aumento de la población y la formación de nuevos pueblos, que en esos años surgían como hongos por todo el país, generaba necesidades que el Estado no estaba en condiciones de satisfacer. Por ejemplo, en 1910, el diputado mendocino Pedro Guevara de Mendoza pidió un subsidio para las hermanas mercedarias de caridad, que en su provincia habían creado una escuela para niños pobres, alegando que «los colegios fiscales no bastan á contener todos los niños que se hallan en estado de recibir educación en Mendoza».²⁸ Ese mismo año el diputado salteño Felipe Guasch Leguizamón, masón y miembro de la Liga Argentina de Librepensamiento, reconocía que la escuela pública no podía proporcionar educación a todos los niños, ni siquiera en la Capital Federal.²⁹ Esa falencia era, desde luego, mucho más acentuada en los territorios de reciente colonización, como muestra paradigmáticamente el caso pampeano-patagónico.

CONCLUSIONES

Por los motivos que fueran —convicción religiosa o cálculo político, según los casos—, entre 1862 y 1916 hubo un sustancial consenso, en el seno de las élites dirigentes argentinas, en torno a la necesidad de contar con el clero católico para la construcción de la nación. Para el liberalismo argentino del siglo XIX, esa misión histórica se identificaba con la derrota de la «barbarie» y la victoria de la «civilización», concebida como un conjunto de valores morales, hábitos de laboriosidad y formas de sociabilidad que se identificaban con la cultura europea —especialmente la de las «naciones del

28 Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1910* (1910, p. 784).

29 Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1910* (1910, p. 521).

norte de la Europa»— y con el cristianismo. Este era, más que una fe religiosa, el basamento moral de las naciones que se encontraban a la vanguardia del progreso humano. De hecho, para algunos legisladores era relativamente indiferente que los indios fueguinos fueran convertidos al catolicismo por los salesianos italianos o al anglicanismo por los misioneros de la Iglesia de Inglaterra, y no pocos preferían la influencia protestante a la católica (Seiguer, 2017, p. 49).

La realidad, sin embargo, era que la mayoría de los habitantes del país profesaba el catolicismo o era nominalmente católica, rasgo que, lejos de verse desdibujado, se vio reforzado por la inmigración masiva de origen europeo, proveniente, en su abrumadora mayoría, de países latinos. Además, más allá de la prescripción constitucional del «sostén del culto católico», la expansión demográfica, crecientemente acelerada a lo largo y ancho de un territorio siempre inabarcable, creaba necesidades que el Estado en construcción no podía satisfacer por sí mismo, como muestran los ejemplos de la educación, del registro civil y de las misiones.

Así, el interés por la formación del «clero nacional» y los recursos destinados a los seminarios no mermaron ni siquiera durante la década de 1880, el período de mayor empuje laicista y de mayor optimismo en relación con el futuro «laico» de la «república verdadera», con el triunfo de la ciencia y con el avance inexorable de un progreso que supuestamente opacaría la fe religiosa. Es significativo que, en esos mismos años, los clásicos discursos adversos a los «frailes» —como se llamaba despectivamente a los religiosos— cedieran espacio a una valoración positiva de los servicios que órdenes y congregaciones ofrecían en el terreno misional, ámbito al que el sometimiento de los grupos indígenas del Chaco y de la Pampa-Patagonia confería entonces particular relevancia. Es decir, ni siquiera durante el ápice de las polémicas en torno al proceso de laicización desapareció el interés de las elites dirigentes en la agencia del clero católico, e incluso, a la luz de su desempeño en las vastas regiones recientemente conquistadas, se debilitaron los motivos para denostar a los

religiosos extranjeros. Más allá de las convicciones personales de ministros y legisladores —Eduardo Wilde, Onésimo Leguizamón, Delfín Gallo, Felipe Guasch Leguizamón y otros protagonistas de esta historia eran anticlericales y masones—, la política de Estado fue apostar a la colaboración del clero católico en la tarea de construir la nación.

El ejemplo de la implementación del matrimonio civil es sumamente elocuente: a partir de la promulgación en 1888 de la ley que lo creó, le otorgó carácter obligatorio y despojó al matrimonio religioso de efectos civiles, el elenco gobernante empezó a descubrir que en algunas zonas las oficinas del registro civil distaban tanto entre sí que las parejas debían viajar varios días para poder casarse. Los obispos, por su parte, no se cansaban de denunciar que desde la entrada en vigor de la ley los amancebamientos se habían multiplicado, sobre todo en el campo. Esa cruda realidad obligó al Estado a permitir que los curas y misioneros pudiesen actuar como agentes del registro civil allí donde hiciera falta, al tiempo que otras crudas realidades incidían en otros aspectos que hacían a la labor del clero en vastas áreas del territorio: los salesianos, que por su carácter de congregación italiana, eran objeto por partida doble de las diatribas que tradicionalmente se dirigían a los regulares y a los sacerdotes extranjeros, se revelaron indispensables como misioneros y como educadores en la Pampa Central y en la Patagonia (Rodríguez, 2009, 2014, 2016). Los redentoristas y franciscanos de *Propaganda Fide*, que reunían las mismas características, eran indispensables como misioneros entre los indios del Chaco, a los que el «clero nacional» no se habría acercado ni a punta de pistola.

A partir del cambio de siglo se incrementaron, por cierto, las voces críticas de la Iglesia. Senadores y sobre todo diputados que se autoproclamaban «librepensadores» —o pertenecían a la bancada socialista— cuestionaron el tradicional consenso en torno a la necesidad del clero para la construcción de la nación y hasta llegaron a denostar la influencia católica. Pero la cruda realidad, nuevamente, se

encargó de esterilizar muchas de sus iniciativas legislativas y confinó al cajón de los imposibles «la campaña que ha de cortar todo vínculo entre el Estado argentino y todas las iglesias y sectas, la campaña que ha de realizar definitivamente entre nosotros la igualdad de las creencias ante la ley».³⁰ Por entonces, los temores de las elites frente a la inmigración de masas y la acción de partidos y grupos de izquierda, especialmente anarquistas, agregaban ulteriores motivos para la búsqueda de la colaboración eclesiástica y para abandonar el proceso de laicización de la década de 1880. Una postura que la crisis del liberalismo del período de entreguerras se encargará de fortalecer.

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

CASTELLANOS, Joaquín (1910). «La leyenda argentina». En: *Antología de poetas argentinos por Juan de la C. Puig*, Tomo X: «Auroras y ocasos». Buenos Aires: Martín Biedma.

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1875 (1876). Tomo primero. Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni.

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1876 (1877). Tomo primero. Buenos Aires: Imprenta de Mayo.

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1884, tomo segundo (1885). Sesión del 7 de octubre de 1884. Buenos Aires: Imp. y Encuad. de Stiller & Laass.

Congreso Nacional, Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1887 (1888). Tomo segundo. Buenos Aires: Imprenta La Universidad.

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, 1894 (1894). Tomo II. Buenos Aires: Imprenta del Congreso.

30 Juan B. Justo en la Cámara de Diputados, 27 de septiembre de 1912 (De Madrid, 1914, p. 200).

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1898, sesiones de prórroga (1899). Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1901 (1901). Tomo I. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico «El Comercio».

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1910 (1910). Tomo II. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico «El Comercio».

Congreso Nacional. Diario de sesiones de la Cámara de Senadores, año 1909, sesiones ordinarias (1909). Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico «El Comercio».

DE MADRID, Samuel (1914). *El gobierno enfermo*, Buenos Aires: Talleres Gráficos de Selín Suarez.

Memoria del Departamento de Justicia, Culto é Instruccion pública correspondiente al año de 1878 presentada al Honorable Congreso Nacional en sus sesiones de 1879 (1879). Buenos Aires: Imprenta de «El Nacional».

Memoria presentada al Congreso de 1874 por el ministro de Justicia, Culto é Instruccion pública Dr. D. Juan C. Albarracin (1874). Buenos Aires: Imprenta de la Sociedad Anónima.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1875 por el ministro de Justicia, Culto é Instruccion pública Dr. D. Onésimo Leguizamón (1875). Buenos Aires: Imprenta Americana.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1876 por el ministro de Justicia, Culto é Instruccion Pública Doctor Onésimo Leguizamón (1876). Buenos Aires: Imprenta de «El Tribuno».

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1877 por el ministro de Justicia, Culto é Instruccion pública Dr. D. Onésimo Leguizamón (1877). Buenos Aires: Imprenta y Litografía del «Courier de La Plata» [sic].

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884 por el ministro de Justicia, Culto e Instrucción pública Doctor Don Eduardo Wilde (1884). Tomo I-Texto. Buenos Aires: Imprenta de «La Tribuna Nacional».

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Eduardo Wilde (1885). Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1886 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Eduardo Wilde (1886). Tomo I. Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1887 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Filemón Posse (1887). Tomo I-Texto. Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1889 por el Ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Filemon Posse (1889). Tomo I. Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1892 por el ministro de Justicia, Culto é Instrucción Pública Dr. D. Juan Balestra (1892). Tomo I. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.

«Memoria presentada por el Ministro de Estado en el Departamento de Justicia, Culto é Instrucción Pública al Congreso Nacional de 1863-Buenos Aires» (1863). En: *Mensaje del Poder Ejecutivo Nacional y Memorias respectivas de los Departamentos de Relaciones Exteriores-Interior-Hacienda-Culto, Justicia é Instrucción Pública-Guerra y Marina presentadas al Congreso Nacional de 1863*. Buenos Aires: Imp. del «Comercio del Plata», p. 8.

FUENTES SECUNDARIAS

AUZA, Néstor T. (1981). *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

BAUBÉROT, Jean (2001). «La laïcité comme pacte laïque». En: Jean Baudouin y Phillipe Portier (eds.). *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui?* Rennes: Presses universitaires de Rennes, pp. 39-50.

- BAUBÉROT, Jean (2013). «Sécularisation, laïcité, laïcisation». *Empan*, 2013/2, núm. 90, pp. 1-38. Disponible en <https://www.cairn.info/revue-empan-2013-2-page-31.htm>. Fecha de acceso: 6 de abril de 2020.
- CUCCORESE, Horacio J. (1981). «Historia de las Ideas. La cuestión religiosa a través de los debates del Congreso Pedagógico de 1882». *Investigaciones y Ensayos*, núm. 30, pp. 105-160.
- CUCCORESE, Horacio J. (1982). «Polémicas de campanillas: la “cuestión religiosa” a principios de 1883. Historia de las ideas en la Argentina». *Investigaciones y Ensayos*, núm. 32, pp. 105-157.
- DI STEFANO, Roberto (2003). «De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino». *Prohistoria*, núm. 6, pp. 173-201.
- DI STEFANO, Roberto (2011). «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina». *Quinto Sol*, vol. 15, núm. 1, pp. 1-32. Disponible en: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/distefano_cyp.pdf. Fecha de acceso: 18 de noviembre de 2019.
- DI STEFANO, Roberto (2012). «El pacto laico argentino» [en línea]. *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 8, pp. 80-89. Disponible en: <http://historiapolitica.com/boletin8/>. Fecha de acceso: 18 de noviembre de 2019.
- DI STEFANO, Roberto (2020). «La ciudad tomada. Ideología y espacialidad de un motín anticlerical (Buenos Aires, 1875)». En: Roberto Di Stefano (comp.). *La ciudad secular. Religión y esfera pública urbana en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, Colección «Las ciudades y las ideas», pp. 22-51.
- DI STEFANO, Roberto y Loris ZANATTA (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- HALPERIN DONGHI, Tulio (1998). «Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes». En: Tulio Halperin Donghi. *El*

espejo de la Historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 141-165.

- RODRÍGUEZ, Ana M. T. (2009). «Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934)». En: Miranda Lida y Diego Mauro (comps.). *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*. Rosario: Prohistoria.
- RODRÍGUEZ, Ana M. T. (2014). «Las leyes laicas y la Iglesia Católica en los territorios del interior argentino (1884-1920)». *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 7(19), pp. 71-90.
- RODRÍGUEZ, Ana M. T. (2016). «Las batallas por la laicidad en los territorios del sur argentino. Una disputa en torno a los colegios religiosos en la primera década del siglo XX». *Andes. Antropología e Historia*, vol. 27, sin números de página.
- SEIGUER, Paula (2017) «*Jamás he estado en casa*». *La Iglesia anglicana y los ingleses en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Fecha de recepción: 19 de noviembre de 2020.
Fecha de evaluación: 6 de abril de 2021.
Fecha de aceptación: 7 de junio de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



«Profeta de plaza» y reformador clerical. El peregrino portugués Juan Gómez en defensa del franciscanismo (ca. 1605-1659)¹

Natalia SILVA PRADA

National Coalition of Independent Scholars
(Vermont, Estados Unidos de América)
natalia.silva@ncis.org

Código ORCID: 0000-0002-6483-6195

RESUMEN

Este artículo reconstruye la historia de un hombre común europeo convertido en «profeta de plaza». Durante veinticinco años, Juan Gómez deambuló por numerosas poblaciones americanas haciendo denuncias incómodas, en particular contra el clero masculino y femenino. La autora explora los significados de una peculiar postura mística y la contextualiza a partir de la

1 Una primera versión de este artículo se publicó en la desaparecida revista digital *Probal Monográfico* del Instituto Ravignani de Buenos Aires. Agradezco al comité de la revista *Allpanchis* la oportunidad que me brinda de presentar esta actualización.

vida de un laico que nunca se convirtió en religioso, pero que fue un defensor a ultranza del franciscanismo. La investigación está basada en el proceso judicial seguido al portugués Juan Gómez, entre los años de 1657 y 1659, en el Tribunal de la Inquisición de México.

PALABRAS CLAVE: *profeta de plaza, franciscanos, profecías, donado portugués, corrupción clerical*

«Street Prophet» and Clerical Reformer. The Portuguese pilgrim Juan Gómez in defense of Franciscanism (ca. 1605-1659)

ABSTRACT

This article retraces the story of an ordinary European man converted in a «street prophet». For twenty-five years, Juan Gómez roamed numerous Hispanic American towns making embarrassing accusations, particularly against clergymen and clergywomen. The author explores the meanings of a peculiar mystical position and contextualizes it based on the life of a secular person who has never become a religious, but was a staunch defender of the Franciscanism. This research is based on the legal action taken by the Tribunal of the Inquisition in Mexico against the Portuguese Juan Gómez, between 1657 and 1659.

KEYWORDS: *street prophet, Franciscans, prophecies, Portuguese man, clerical corruption*

INTRODUCCIÓN

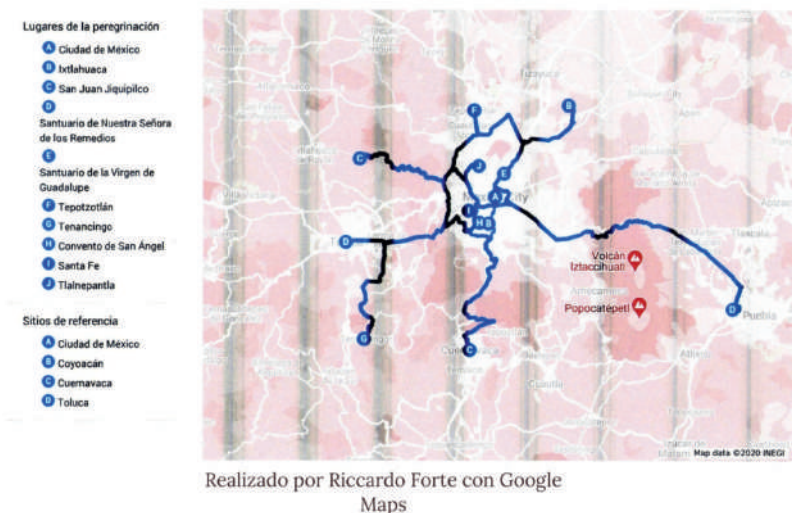
JUAN GÓMEZ FUE UNO DE LOS MILLARES de hombres sencillos de la edad moderna europea. Su vida nos servirá para ilustrar una de las formas en las que el alumbradismo y el profetismo fueron trasplantados en América y cobraron un singular arraigo. Sus comportamientos nos permiten pensar en él como en un típico profeta de plaza o de calle (Niccoli, 1987; Kagan, 1995). En este artículo

reconstruiremos su historia para intentar entender los motivos que pudieron llevar a un hombre común a una conversión tan radical, que finalizó con su quema en la hoguera. De la misma manera, profundizaremos en los significados que cobra una específica postura mística y en las expresiones de un profetismo poco ortodoxo, así como en la recepción, por parte de sus coetáneos, de sus discursos, y en las relaciones que sostuvo con otros profetas que circulaban por el valle central mexicano a mediados del siglo XVII. Paralelamente, haremos un recorrido por los mundos cotidianos que lo condujeron hacia un numeroso grupo de poblaciones hispanoamericanas, de Cartagena hacia Trujillo en los andes neogranadinos y, de allí, hacia el virreinato novohispano por azares del destino. Su anhelado retorno a España se vio truncado debido a la coyuntura de la rebelión de Portugal en 1640.

Para ese momento, Juan tenía cerca de treinta y cinco años y comenzaría una vida seminómada en los alrededores de México, Toluca y Cuernavaca, intercalada con visitas a desiertos, cuevas y santuarios. Los pequeños poblados que recorrió, entre 1640 y 1659, formaban parte del arzobispado de México. Según la visita de Juan de Mañozca y Zamora de 1646, este territorio era administrado por franciscanos, agustinos, dominicos, hipólitos y el clero secular. En dicha visita menciona algunos de los lugares en los que vivió Juan Gómez. Se refiere al valle de Tenancingo como a tierra caliente, con pueblos de doctrina administrados por agustinos y habitada por indios mexicanos y ocuiltecos. El pueblo de Tenancingo, donde bautizó a 527 personas, era un beneficio de curas seculares donde habitaban algunos españoles e indios mexicanos y matlatzincas, al igual que el valle de Toluca. Del pueblo de Ixtlahuaca, dice que era poblado por indios mexicanos administrados por clérigos seculares y que su cura beneficiado era el licenciado Andrés de Reza Braojos, uno de los personajes con los que tendrá contacto Juan Gómez. Además de mencionar que confirmó a 398 personas, refiere la presencia de «un religioso portugués del orden de Nuestra Señora

del Carmen calzado, que según su relación era de los desterrados y echados del Brasil por los portugueses y por tener falseadas las licencias y recaudos que exhibió ante mí» (Lundberg, 2008, p. 885). Por los testimonios que veremos más adelante, es muy probable que se tratara de Juan Gómez. Al avanzar al pueblo de Jocotitlán, a tres leguas de Ixtlahuaca, menciona al beneficiado Hernando de Olmo,² quien administraba a indios de lengua mazahua y donde confirmó a 395 personas. Las informaciones de nombres y tipo de población coinciden con las que dará Juan durante las declaraciones de su proceso. Sobre el pueblo de Jiquipilco, dijo que era habitado por mexicanos y otomíes, doctrina secular en donde confirmó a 105 individuos. Describió la llegada a la ermita y santuario de Nuestra Señora de los Remedios, a las afueras de la ciudad de México, como un «riguroso y áspero» (Lundberg, 2008, p. 888) camino.

Peregrinación de Juan Gómez (1640 - 1659)



2 Juan Gómez dice que se llamaba Andrés del Olmo Jijón.

La reconstrucción de la vida del portugués Juan Gómez se basa en el expediente inquisitorial que reposa en el Archivo Histórico Nacional de Madrid formado por 696 folios. En el proceso los inquisidores examinaron a treinta y cinco testigos y calificaron treinta y seis de sus proposiciones, entre las que abundaron los adjetivos de heréticas, malsonantes, presuntuosas, injuriosas, contumeliosas, temerarias, soberbias, sediciosas y cismáticas. Fue acusado de hereje sacramentario y alumbrado.

La historización de un personaje completamente anónimo es un ejercicio que sirve para poner a prueba el método microhistórico que una vez emplearon Carlo Ginzburg, Giovanni Levi o Richard Kagan para conocer en profundidad al molinero friulano Domenico Scandella, conocido como Menocchio, al exorcista piamontés Giovan Battista Chiesa y a la profetisa madrileña Lucrecia de León, respectivamente. Además de esto, queremos inscribir a Juan Gómez dentro del fenómeno del profetismo de la edad moderna europea. El estudio histórico de las profecías y de los profetas nos permite descubrir una cara más de la importante asociación entre religión y política. Este vínculo puede ser muy fuerte en las sociedades de la época moderna. Bien lo había expresado ya Richard Kagan, cuando escribió que «las profecías se usaban para establecer criterios religiosos por los [cuales] juzgar un régimen civil y de esta forma a menudo fueron utilizadas como arma ideológica por movimientos de oposición y grupos radicales» (2005, p. 20). Aunque la profecía es un instrumento de comunicación que funciona como un lenguaje eficaz de expresión de disenso que puede convertirse en arma política (Taithe y Thornton, 1997, p. 3), no debe descuidarse la relación entre profetismo y milenarismo. Esta relación se basa en «una intensa e inspirada espera del futuro, mundano y escatológico» (Olivari, 2000, p. 139) que apuntaba a la posibilidad de salvación, tanto individual como de pueblos enteros, lo cual puede leerse de forma paralela, desde el lenguaje político.

La historiografía más reciente ha logrado mostrarnos que, en aquellas sociedades de tipo teocéntrico, las profecías podían usarse para establecer criterios morales, principios religiosos y alabar o criticar al poder real, político, civil y religioso (Manero Sorolla, 2000, p. 109). Además, estas han servido para comprender la realidad de una determinada sociedad. La aparición de profetas y de profecías es un indicador del poder de la mística y de las ideas no racionales de las sociedades del periodo moderno (Thornton, 2006). Durante ese periodo, las profecías representaron un instrumento y una oportunidad para una suerte de afirmación pública.

DE OPORTO A MÉXICO

Juan Gómez nació en el puerto Atlántico de Oporto alrededor del año 1605. Como era habitual en el mundo lusitano, tomó el apellido de su madre Antonia Gómez y el oficio lo adoptó de su padre, el fabricante de esteras de junco Joan Noguera, natural de Libaez. Un buen número de sus tíos y primos se embarcaron hacia Brasil, lugar en el que terminaron sus días. Su abuelo paterno, Francisco Gómez, murió en Pernambuco y otros en el mar o en batallas dentro del territorio. Los parientes que permanecieron en Portugal se dedicaban a la labranza, la sastrería y la fabricación de esteras. De los veintisiete partos de su madre, él conoció solamente a cuatro de sus hermanos varones y a dos de sus hermanas. Toda su familia era de cristianos viejos reconocidos y él era bautizado y confirmado. Las vidas de muchos de ellos —y sus desenlaces— las conoció Juan a través de la correspondencia epistolar que sostuvo con su progenitor por varios años y en la que le relatava avatares tan particulares como la muerte de uno de sus primos, víctima de un ladrillo desprendido que lo golpeó en la cabeza.³

3 Archivo Histórico Nacional Madrid (AHNM), Inquisición, 1733, exp. 7, ff. 61v-66r.

Sus primeros diecisiete años transcurrieron en el hogar paterno, donde ayudaba en el oficio de esterero a su padre. En Oporto tuvo un maestro llamado André Antonio, quien le enseñó a leer y a escribir, pero no «había estudiado facultad alguna».⁴ Después, y tal vez en busca de fortuna, se encaminó hacia el mundo hispánico. Durante un año vivió en Sevilla, sosteniéndose con el mismo trabajo de tejedor de juncos y desde este puerto interno zarpó, primero hacia Cabo Verde en un barco negrero, y después a Cartagena de Indias, en donde vivió cerca de siete años. Es muy probable que uno de sus tíos maternos fuese el responsable de la elección americana, ya que era piloto de barco, quizás del mismo barco negrero que transportó a Juan al puerto más importante del tráfico negrero de aquellos tiempos. Durante su vida cartagenera cohabitó con su tío materno y homónimo, Juan Gómez Marín y con la esposa de este, doña Lucía Manjarrez, una noble dama nacida en Santa Marta. En el vecino puerto fluvial de Mompox continuó con su oficio de esterero. La apacible vida de Juan se vio alterada radicalmente a partir de la riña entre el capitán Juan Gómez y Francisco Martínez de Arroyo, en la que se vio involucrado y en la que murió su tío, razón por la que terminó preso en Cartagena y en Mompox. Un tiempo después, Juan volvió a verse envuelto en otro altercado similar, hiriendo en la cara al soldado Manuel Martín Mascorso, quien lo perdonó a cambio de dinero. Es posible que estas experiencias despertaran su deseo de cambio y la radical transformación de su vida. Según contó a uno de los testigos de su proceso, cuando tomó el hábito de donado⁵ franciscano, lo hizo como parte de un «llamamiento milagroso», dando a entender que su vida hasta entonces había sido

4 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 64r.

5 El fraile donado era un hermano lego que aún no había sido ordenado en la orden franciscana, pero que asumía un compromiso religioso como seguidor de Cristo. Como definición general, Covarrubias decía que era «el lego admitido en la religión para el servicio de la casa. Estos suelen hacer una manera de profesión diferente de los religiosos conventuales» (Covarrubias, 1611, p. 326).

«muy relajada». Esta presunción es confirmada por el presbítero Andrés del Olmo Jijón, cura beneficiado⁶ del partido de Jocotitlán, jurisdicción de Ixtlahuaca. En su testimonio de mayo de 1659 habla de un relato de catorce años atrás,⁷ en el que Gómez le contaba que en una isla cerca de La Habana,⁸ «siendo seglar había muerto a un hombre de que resultó haber tomado el hábito de San Francisco».⁹

A partir de ese momento nació en Juan un impulso que permaneció vivo hasta el final de sus días: convertirse en religioso franciscano y servir a Dios. Esa decisión lo encaminó hacia Trujillo, en donde aspiró por primera vez a tomar los hábitos. Mientras llegaban sus informaciones de limpieza de sangre profesó como donado, pero poco tiempo después le quitaron el hábito por sus impertinentes denuncias a las costumbres de los religiosos, las cuales consideraba inaceptables. Aducía que no guardaban la regla de San Francisco y que pecaban mortalmente. El motivo de la elección específica de esta población no emerge en su discurso de vida, aunque se justifica *a posteriori* en un llamado divino. Cuando litigó con los frailes de Trujillo, después de cinco años de vivir con ellos, se dirigió a Mérida, esta vez buscando profesar en un convento dominico. Allí residió solo cuatro meses indignado por el amancebamiento de mu-

6 El cura beneficiado formaba parte del clero secular y gozaba de un beneficio que hacía parte del sistema benefical, por el cual se dotaba el cargo clerical con distintos y desiguales tipos de prebendas. La posesión de un beneficio era parte de la seguridad material hacia la carrera eclesiástica. Según Barrio Gozalo, el sistema benefical «fue uno de los elementos más negativos para los fines de la vida religiosa, del buen funcionamiento de las instituciones eclesiásticas y de la eficacia del gobierno episcopal» (2001, p. 74).

7 Deben haber sido por lo menos diecinueve años puesto que, en 1645, Juan ya vivía en la Nueva España.

8 Se refería a Mompox, isla en el río Magdalena, principal arteria fluvial y comercial del Nuevo Reino de Granada.

9 Testimonio de Andrés del Olmo ante el comisario del Santo Oficio, Francisco de Lorrabuquio, beneficiado del partido de Atlacomulco. 27 de mayo de 1659. AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 14v.

chos frailes, retirándose a un desierto a ocho leguas en el partido de Tirindín y el «tiempo de una cuaresma»,¹⁰ con un hábito de la tercera orden de San Francisco que le dio un fraile transeúnte. De nuevo regresó a Trujillo con el objetivo de oír misa, en donde decidió que su destino estaba en España. Juan aspiraba a profesar definitivamente en la península porque, según sus creencias, suponía que la orden franciscana española era más pura. Esa ilusión de perfección de la orden en la península podía arraigarse en el conocimiento, por parte de Juan, de movimientos renovadores como el de Nueva Castilla, en donde era popular el fervor de los conventos franciscanos impulsado por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros durante el siglo XVI (Santa Teresa, 1957, pp. 13-21). Para cumplir con su objetivo de regresar al Viejo Mundo se puso en contacto con el provincial de la orden en Maracaibo, quien aprobó su decisión de partir. En una nave que transportaba cacao, se embarcó hacia Veracruz con destino a la península ibérica, pero los avatares políticos de la época truncaron por completo su vida y sus aspiraciones. De España pretendía pasar a Marruecos, por «consejo» de San Francisco, quien le habría comunicado, en una visión, que debía hacerlo al cumplir cincuenta años de vida.¹¹

El estallido de la rebelión de Portugal en 1640, justo en el momento en el que Juan se encontraba en el puerto novohispano, cambió su derrotero. Como portugués temía ser tomado como espía, por lo que decidió permanecer en la Nueva España mientras retornaba la paz. Se dirigió a la ciudad de México para recogerse en el convento de San Diego. Allí se dedicó a las labores de la huerta y participó en el coro de la iglesia. Su estancia en el convento de San Diego fue solo de un año, pues volvió a impugnar a los religiosos por no guardar la regla de San Francisco. Ante esto, los religiosos lo retaron a continuar con su viaje. Él adujo que las guerras

10 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, ff. 65r, 105r.

11 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 69r.

se lo impedían y buscaron expulsarlo enviándolo a donde «quisiese irse». Este pleito lo llevó a pedir testimonio de lo sucedido, el cual fue secuestrado por el visitador Jacinto de la Serna cuando estaba en Ixtlahuaca,¹² población en la que permaneció por ocho años sirviendo en la sacristía y en compañía del beneficiado Andrés de Reza. Allí acusó a Reza de mantener amistades ilícitas con «malas mujeres», quien terminó por amenazarlo físicamente, teniendo que refugiarse en la cercana ermita de San José. Sin embargo, continuaba comiendo en casa de Reza para «no dar a entender al pueblo la causa de su disgusto».¹³ Al parecer, los ruegos de Juan lograron que Reza dejara el amancebamiento, pero se enemistó con una parte del pueblo, que, de no ser por la intervención del beneficiado, lo hubieran matado. A la muerte de Reza lo reemplazó en el cargo don Nicolás de Madrid, quien muy pronto se opondría al escandalizado ermitaño. De nuevo, las impugnaciones de Gómez acusaron la mala vida y el desconocimiento de la lengua mazahua del nuevo beneficiado, así como su vida material alejada de los votos de pobreza. Juan lo acusó de la compra de maíz y lechones, de tener tabla de juego en su casa y el andar vestido profanamente. Incluso se atrevió a decirle que «vuesa merced no es para este beneficio».¹⁴ En el altercado intervino el visitador de la Serna, tratando de convencer a Juan de hacerse amigo de Madrid. Sus negativas lo llevaron a entrevistarse en México con el arzobispo Juan Sáenz de Mañozca, quien, tan irritado y furioso, quiso golpearlo en la cara para finalmente lanzarle un conjunto de injurias como «pícaro, bellaco, embustero, judío»,¹⁵

12 Este pasaje coincide con el que mencionó el visitador Juan de Mañozca en su relación, aunque Juan dice que el visitador se llamaba Jacinto de la Serna, que también fue visitador del arzobispado en los mismos años. El momento que describe Juan Gómez ocurrió hacia 1642 y el de la visita de Mañozca en 1646, año en el que todavía el portugués se hallaba en Ixtlahuaca.

13 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 65v.

14 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 65v.

15 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 66r.

a lo que Juan le respondió: «Vuesa Merced solo me ha conocido», saliendo asustado y huyendo de «persona tan poderosa y enojada».¹⁶ Cuando regresó a Ixtlahuaca, el ambiente maleado lo convenció a buscar refugio en San Juan Jiquipilco, al lado del beneficiado Juan de Tapia, quien lo defendió de las amenazas que sobre él se cernían. De hecho, a Tapia él lo consideraba su «padre espiritual»¹⁷ y fue con el único que nunca litigó, pues mantenía una conducta justa, no así con sus familiares. El clérigo Tapia incluso intercedió por él ante una solicitud sorprendente, en la que pedía permiso al arzobispo para que le permitiese irse a un desierto y no oír misa ni confesarse. Esa solicitud resume su postura, sentimientos y convicciones:

Señor beneficiado ya que Vuesa Merced va a México por amor de Dios me alcance con el señor Arzobispo que me de licencia para poder vivir sin oír misa porque cuando me hablan de los clérigos, frailes y monjas cerca de sus cosas malas y los confesores como dicho es me atormentan por la enmienda y no lo puedo enmendar aunque más fuerza me hago.¹⁸

En Jiquipilco los días fueron más duros para Juan, pues no encontró fácilmente confesores que quisieran absolverlo y tampoco le fue admitido retirarse a ermitas por mucho tiempo. En esa estadía se retiró varios días en los santuarios de Nuestra Señora de los Remedios y en el de la Virgen de Guadalupe.¹⁹ Después quiso irse al desierto de los Coyotes, pero al no obtener la licencia, continuó denunciando a los parientes y amigos del beneficiado Juan de Tapia. Un maestro de escuela y dorador le afrentó con las palabras de «embustero y judío». Estos nuevos problemas lo encaminaron hacia Tepotzotlán, a una ermita que «los indios le dieron». Allí fue hecho prisionero por los frailes de San Francisco de México, quie-

16 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 66r.

17 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 72v.

18 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 66v.

19 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 70r.

nes le reclamaban las razones del uso del hábito y sus permanentes denuncias a los hermanos de la orden. Esa estación fue dolorosa para Juan, pues fuera de estar prisionero, fue duramente azotado y enviado al noviciado con el ánimo de obligarlo a profesar. Sus negativas terminaron con el retiro del hábito y la humillación, tras su expulsión del convento con unas pocas ropas recortadas del propio hábito. A su vuelta a Tepotzotlán, el beneficiado Juan Ruiz Bueno le proporcionó un hábito de ermitaño bendecido para evitar que pareciera «loco», invitándolo además a comer en su casa los domingos y días de fiesta. Pero aquí otra vez volvió a repetirse la historia de las malas compañías del beneficiado, de su intento de corrección y de la expulsión. Pasará entonces a Tenancingo²⁰ y de allí a una «ermitilla» cerca de la heredad de Andrés de Fresco, en donde estuvo cerca de un año, después de residir unos días en casa de un cacahuatero en la ciudad de México y de hablar por consejo suyo con los frailes del Carmen.²¹ De Tenancingo pasó al convento de San Ángel, a pocas leguas de la ciudad de México, para gozar de la doctrina y, sucesivamente, por consejo del beneficiado, a la huerta de una viuda llamada doña Gracia, cuyo hijo Antonio de Silva tenía obraje en Coyoacán y con quien tuvo conversaciones sobre el significado de ser buenos cristianos siguiendo a los confesores. Ya en ese lugar escandalizó a su público que pensaba que lo que hablaba era cosa de denuncia a la Inquisición. De San Ángel partió para Santa Fe, al lado del vicario Sebastián de Ordaz. En ese lugar dos frailes impugnaron duramente su predicación y, a esas alturas, su fama ya comenzaba a deteriorarse profundamente. Le reclamaron el estar injuriando a clérigos notables, lo cual incidió más adelante en el proceso de confesión y en la negativa de darle la absolución, en la medida en la que él se negaba a retractarse de lo que los curas consideraban «injurias» y que, para

20 Para 1657 Juan de Tapia era beneficiado de Tenancingo. AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 7v.

21 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, ff. 66r-68v.

Juan, eran simplemente las necesarias denuncias de los pecados públicos de quienes deberían dar ejemplo a su grey. Esta fue su última etapa antes de ser prendido por la Inquisición, tras haber acumulado una serie de enemigos con sus acusaciones. Justamente Santa Fe, el pueblo hospital a dos leguas de México, en donde residió y murió en 1596 Gregorio López, el primer ermitaño de las Indias, nunca juzgado pero tal vez, también, el primer alumbrado. Él no fue docto ni clérigo y, sin embargo, escribió una glosa al Apocalipsis (Huerga, 1986, p. 559).

Desde la llegada de Juan a Trujillo, hasta su muerte en la hoguera en la ciudad de México, su vida y su itinerario se transformaron en un testimonio permanente de afán reformista de la vida eclesiástica y de las costumbres morales del clero y de los seculares. La denuncia reiterativa y el conflicto consecuente se repitieron esquemáticamente hasta el cansancio.

ALUMBRADISMO Y PROFETISMO

El alumbradismo fue considerado una secta y una de las herejías de origen típicamente español. Era una doctrina autónoma de la católica y de la reformada, sobre todo por el irrenunciable presupuesto, según el cual el acceso a «los grandísimos secretos de Dios» no provenía de las escrituras sino de una muy particular iluminación del espíritu, de donde procede su nombre (Firpo, 1990, p. 58). Sin la iluminación del espíritu, los textos no eran más que una «débil vela» incapaz del todo de orientar el penoso camino del cristiano. La energía conceptual de este movimiento proviene de Juan de Valdés, español de familia conversa, hermano de Alfonso Valdés, secretario de Carlos V y exiliado en Roma y en Nápoles, en donde vio el fin de sus días. Esta heterodoxia estaba ligada al quietismo andaluz de lejanas raíces (Boeglin, 2006, p. 97). El erasmismo, el luteranismo y el alumbradismo abogaban por una renovación espiritual y

coincidían, a pesar de sus diferencias, en la crítica a los excesos de la institución eclesiástica (Boeglin, 2006, p. 101). En la península ibérica, los principales focos del alumbradismo fueron la Andalucía oriental, Extremadura y Toledo (Recio Mir, 1999, p. 318). En América, durante el siglo XVI, hubo brotes particulares en Lima y en el área de México-Puebla, con sus principales exponentes en Fray Francisco de la Cruz y sus seguidores, así como en Gregorio López y sus emuladores (Huerga, 1986, pp. 509-914).²²

De entre las prácticas de los alumbrados, la oposición a la ordenación religiosa destaca en Juan Gómez, pero no existe en él ningún tipo de sensualidad mística y sí una defensa a ultranza de la ascética moral rechazada por muchos de los alumbrados y, en particular, por las beatas. La mayor parte de los alumbrados de la zona andaluz era de origen popular y, sin embargo, el fenómeno tenía una fuerte base doctrinal. Se reunían en grupos o juntas presididos con frecuencia por una mujer. Destacaba la oración a Dios y no a los santos, anteponiendo esta práctica a la de la misa (Huerga, 1986, p. 13). En el temprano siglo XVII los inquisidores aportaron una definición general de los alumbrados, considerándolos «hipócritas que pretenden ser santos para obtener la adulación del público, reclamando levitaciones, raptos y revelaciones» (Keitt, 2005, p. 82).

La Inquisición con sus etiquetas conceptuales creaba las herejías, pero ellas no son suficientes para encasillar a los individuos. El calificativo de «alumbrado» o «ilus» se volvió una definición legal para los herejes místicos, a pesar de que «en el análisis de los casos se descubre que la mayoría de los discursos de estos personajes no eran contrarios a las enseñanzas de la Iglesia» (Rubial García, 2006, p. 222), sino reinterpretaciones de ellas que, aunque a veces tergiversadas, eran lejanas de ser verdaderas «herejías». Más allá de las

22 Entre los primeros alumbrados destacan otros nombres menos famosos como los de Luis López, Pedro Miguel de Fuentes, Juan Núñez de León, Agustina de Santa Clara, Juan Plata o Marina de San Miguel.

aparentes trazas de alumbrado en la personalidad de Juan Gómez, y en la consecuente clasificación que de él hicieron los inquisidores, haré una reflexión sobre su espiritualidad inspirada en el franciscanismo y sobre los rasgos de profetismo que rodearon su vida,²³ teniendo conciencia de los estrechos vínculos que existían entre el alumbradismo, el franciscanismo y el profetismo. En Juan Gómez las críticas al incumplimiento de las reglas de la orden franciscana son constantes y constituyen el pilar de su aparente herejía. Él recurrió con frecuencia a la autoridad del padre fray Francisco Jiménez, quien decía que pecaba mortalmente el fraile o secular que persuadía a otro de ser fraile cuando la religión estaba relajada.²⁴ En una de sus audiencias, ante el Santo Oficio, recitó la primera parte de la regla de San Francisco tomada de este autor.²⁵ También encontramos coincidencias entre su vida y la de otros franciscanos con «espíritu mesiánico». Fray Francisco de Ocaña, como también fray Juan de Olmillos, en su ansia de reforma, despreciaban abiertamente al clero, llegando a decir que quienes gobernaban la Iglesia deberían ser arrojados «como puercos» (Pérez Escotado, 2003, p. 142; Santa Teresa, 1957, p. 22). Juan Gómez se había expresado de manera homóloga cuando afirmó, con desprecio, que «había sacerdotes que se podía barrer las calles con ellos».²⁶ Él no se oponía al clero en sí mismo, como los alumbrados más característicos, sino a su vida pecaminosa. Tampoco se alejaba de los santos venerados por la Iglesia ni de las prácticas de la piedad popular.

23 Javier Pérez Escotado recupera este interesante debate en su estudio sobre Antonio de Medrano, bachiller español varias veces procesado por el Santo Oficio entre 1526 y 1530 (Pérez Escotado, 2003, p. 32). La relación entre el franciscanismo y los alumbrados ha sido estudiada antes por Marcel Bataillon (1950), Angela Selke (1968), Antonio Márquez (1980) y José C. Nieto (1997), entre otros.

24 Gómez parece citar aquí al famoso cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, reformador de la orden franciscana e intelectual connotado en su época.

25 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 104v.

26 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 37r.

Su idea de Dios distaba también de la que era típica de los alumbrados. Juan retomaba las escrituras bíblicas y aquellos pasajes de San Marcos, Santo Tomás y el profeta David para amonestar en voz alta a los pecadores: «a Dios le manda amarle sobre todas las cosas y aquel que no se ofende cuando ve a su Dios ofendido no tiene amor a Dios; y que el enojarse contra tantos conventos a donde no se guarda lo que manda Jesucristo según la profesión que hacen le hace enojarse y hablar contra ellos».²⁷

En la década de 1570, el alumbradismo había promocionado visiones mesiánicas de todo tipo y, a la vez, los franciscanos habían abonado desde tiempo atrás «el terreno en el que van a brotar los movimientos espirituales del siglo XVI» (Pérez, 2000, p. 193). En los alumbrados existe un profetismo reformador de la Iglesia, así como alusiones a reformas jerárquicas (Santa Teresa, 1957, p. 26). En España hubo una importante proliferación del fenómeno a mediados del siglo XVI, en donde incluso algunos profetas y alumbrados hacían un llamado a la necesaria convocación de un concilio, dirigida probablemente a establecer un diálogo con la Iglesia reformada (Boeglin, 2007, p. 114). En América el primer brote fue espectacular. Fray Francisco de la Cruz, entre sus numerosas proposiciones, afirmó que «Dios le dijo claramente que quería alzar la mano de Roma y pasar su Iglesia a las Indias [...] que Dios quiere que el dicho Fray Francisco [...] sea rey en esta tierra y que sea arzobispo de Lima y Papa» (Huerga, 1986, p. 279). Apelaba a que esto estaba ya profetizado en la sagrada escritura y que, antes que él, lo habían «atisbado» el padre de Las Casas, fray Felipe de Meneses y fray Luis de Granada (Huerga, 1986, pp. 281-285). Fray Francisco se decía «profeta de Dios», y permeado por impulsos y ordenamientos divinos, pretendió convertirse en el mensajero y artífice del advenimiento del milenio igualitario, padre y pastor de los indios maltratados, descendientes del pueblo de Israel (Fernández Luzón, 2005, pp. 143-180).

27 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 73v.

La práctica por la cual se emitían profecías o algunas personas asumían tener el «don de profecía» era parte de un sistema cultural, perspectiva desde la cual este fenómeno ha sido poco estudiado en la Hispanoamérica virreinal, en contraste con el valioso aporte que al respecto ha hecho la historiografía europea del periodo moderno.²⁸ Hay innumerables estudios sobre visionarios y beatas en los que el profetismo solo es mencionado de manera informativa y tratado incluso de «manía», en el sentido antiguo, de delirio. Muchas veces también el misticismo profético tiende a ser asociado a categorías homólogas a las que creaban los propios inquisidores: se rescata sobre todo el tema de la locura, la esquizofrenia y la megalomanía. Las expresiones proféticas, cuando no sus protagonistas, son reducidas a heterodoxias esquizofrénicas. El más famoso heterodoxo de las Indias occidentales, el dominico fray Francisco de la Cruz, fue tachado de tener una habilidad dialéctica «luciferina», porque «parecía loco pero no lo era». Tuvo la capacidad de decirle en la cara a los inquisidores: «verán cuáles son locuras y si hay algunas verdades entre ellas» (Huerga, 1986, p. 12). En su proposición veintinueve, Juan Gómez impugnó igualmente el juicio de locura. Al compararse con Cristo, San Francisco y otros santos, dijo que «primero los llamaron locos que santos»²⁹ y que Anás y Caifás, siendo doctores, habían desconocido al propio Jesús.

Existe una veta del profetismo popular que vale la pena explorar, aunque se hayan hecho ya algunas menciones en los estudios dedicados a los(as) beatos(as) y visionarios(as). Como dijimos antes, estos estudios no privilegian la práctica profética en particular, sino que se centran en el significado de las visiones y de los sueños, en

28 El conjunto de obras es inmenso, desde las primeras investigaciones de Allain Milhou (1983), pasando por las de Ottavia Niccoli (1987), Marjorie Reeves (1992) y Richard Kagan (1995), hasta llegar a las de Augustin Redondo (2000) o María Pilar Manero Sorolla (2000).

29 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 54v. Proposición 29.

los que estos son interpretados, la mayor parte de las veces, como mecanismos para obtener reconocimiento social y medios de sobrevivencia. Algunos trabajos de las últimas décadas han atendido a los aspectos sobrenaturales.³⁰ Esta era también una de las funciones de la emisión de profecías, pero cada una de ellas tenía a su vez una particular importancia, dependiendo de su propio contexto cultural.

La profecía era, según Juan de Orozco y Covarrubias en su *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, «una declaración de lo que está por venir diciéndose antes que sea» (Orozco y Covarrubias, 1588, p. 31), con el objetivo de conocer la verdad de la fe y la benignidad inmensa de Dios. Para San Crisóstomo, los profetas verdaderos estaban encargados de «corregir faltas, dando lugar a la enmienda» sin hablar del «enojo de Dios», como lo hacían los falsos. Las experiencias y expresiones proféticas de Juan Gómez nos pueden ayudar a aproximarnos a su forma de comprender el mundo y a su propia historia.³¹ Las profecías parecen haberle servido de modo particular para establecer criterios morales y reglas religiosas.³² Él se impuso unas normas claras que defendió hasta el final de sus días: no profesaría en la Nueva España ni en el Perú, porque en esos lugares la orden se encontraba en estado de relajamiento total. Este principio se transformó en su ideología y ella lo condenó. Existe en esa actitud una clara concepción de la representación que del mundo se hizo Juan: un mundo corrupto que no quería corregir sus desviaciones y del que él no quería formar parte. Si seguimos las caracterizaciones de Orozco, en el portugués Gómez encontraremos manifestaciones tanto de un falso como de un verdadero profeta, pues, «cuando

30 Cf. Antonio Rubial García (2006), Nora E. Jaffary (2004), Nancy E. van Deusen (2004) y Luis Miguel Glave Testino (1998).

31 Esta es una aproximación sugerida por Ana Ávalos con relación a la astrología y a la profecía en el siglo XVII (Ávalos, 2007).

32 Uno de los aspectos que sobre el significado de la profecía rescata María Pilar Manero Sorolla en su texto «Sor María Jesús de Ágreda y el providencialismo político de la casa de Austria» (Manero Sorolla, 2000, pp. 109-110).

sindicaba a los religiosos se enfurecía y echaba espumarajos por la boca dando carreras y gritos como hombre loco y desatinado»,³³ aunque «cuando no hablaba de religiosos razonaba con mucha modestia y mucha doctrina», y «su vida exterior era muy penitente, [...] guardaba la regla de San Francisco y la de San Miguel y de la Virgen de la Asunción».³⁴ Cuando los inquisidores le refutaban el que San Francisco hubiera mandado en su regla corregir públicamente los pecados, él contestaba que «la regla no se aparta de la caridad de los prójimos que es corregir al que yerra».³⁵

La profecía connota la revelación absoluta de sucesos inesperados vinculados generalmente a la dualidad premio/castigo. En la cultura occidental, así como en la prehispánica, no podemos considerar el fenómeno profético como algo reductivo a la simple predicción del futuro (como un tiempo desconocido), ya que, aunque la profecía se pensaba en el contexto de un tiempo lineal, tenía claras funciones estratégicas (políticas, sociales, religiosas, propagandísticas) y la profecía, específicamente, era concebida como la realización de un futuro-pasado ya presente en los tiempos bíblicos.

PROFETA POPULAR Y MEDIADOR

Los profetas de plaza eran hombres sencillos que recuperaban la forma de vida eremítica. A la contemplación agregaban la austeridad física, asumidas del eremitismo medieval. En la Italia renacentista el profeta de plaza imitaba a Juan el Bautista y a Elías. Era descrito como un personaje con la cabeza descubierta, una larga barba, vestido con hábito o incluso con pieles selváticas, portador de una cruz, según los representaba la iconografía corriente, y se caracte-

33 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 14r.

34 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 14r.

35 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 106r.

rizaban por el nomadismo (Niccoli, 1987, pp. 128-129). El profeta de plaza podía usar el púlpito para abogar o protestar por causas particulares, pero sus mensajes anunciando el juicio final eran también llevados a las calles, por lo que se les nombra también como profetas de calle. Su túnica de telas ásperas simbolizaba una vida de penitencia. Savanarola habría sido el profeta renacentista más famoso y quizás el más exitoso (Kagan, 1995, p. 87). La apariencia física de los profetas de plaza era parecida a la de los ermitaños que recorrieron el valle central mexicano y que imitaban el traje del connotado Gregorio López, quien usaba un hábito especial de color oscuro formado por una sotanilla sin ceñir que llegaba a las rodillas, botas y un mantillo escotado al cuello (Rubial García, 2006, p. 24).

Las descripciones anteriores las compararemos con las diversas percepciones que la gente que rodeó a Juan Gómez tuvo de él, para comprobar que su aspecto exterior coincide con el prototipo del profeta de plaza o de calle descrito por Niccoli y Kagan. Ignacio de Paz, contador del tribunal de la Inquisición, quien vio en tres ocasiones al portugués —en Tlalnepantla, Tepotzotlán y Santa Fe—, lo describió como uno «que andaba con un saco de sayal y una capa muy pequeña de lo mismo como ermitaño descalzo».³⁶ Juan de Mendoza, cacahuatero de la ciudad de México, lo vio «con un saco de sayal fraileesco ceñido con cuerda de San Francisco con capa de lo mismo corta a la rodilla [...] descalzo de pie y pierna al parecer traje de donado de los descalzos de San Francisco con melena de cabello largo un bordón en la mano sin sombrero».³⁷ El cura Andrés del Olmo lo recordaba como «un portugués que ha andado en este valle en hábito de donado de San Diego y después con un saco de sayal fraileesco descalzo de pie y pierna y sin sombrero».³⁸ Su hermano, también presbítero, Pedro del Olmo, dijo que era «un

36 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 3r, i. 493.

37 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 7v, i. 502.

38 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 14v.

hombre de hábito de ermitaño muy roto descalzo de pie y pierna y con el sombrero en las espaldas portugués de nación».³⁹

Con relación a sus comportamientos, algunos testigos coincidieron en que llevaba una vida penitente. Para otros, su forma de hacer penitencia era solo exterior: «y que es un cuerpo sin alma porque ni tiene espíritu verdadero ni sabe de oración en ninguna de las maneras». Algunos precisaron que era «un hombre pagado de su parecer [...] de espíritu soberbio poseído del demonio y que parece un hombre loco en lo general», que comía todo lo que se le servía a la mesa y que se acicalaba. Otros opinaban que era un hombre de «ejemplar vida y muy penitente»,⁴⁰ «que es de los hombres más extraordinarios que este declarante ha comunicado habiendo comunicado muchos de este género»,⁴¹ o que «comía poco y se retiraba a la Iglesia y de la comunicación en dos o tres días».⁴² Un testigo declaró que normalmente se alimentaba de maíz tostado, habas y guacamote,⁴³ cuando lo hallaba, y que cuando le daban algo se basaba en el Evangelio diciendo, «comed de todo aquello que se os pudiese delante»⁴⁴ y que comía pescado y carne. Un religioso afirmaba que le había oído decir que hacía los ayunos de obligación y otros más que él se imponía, «cada cual de cuarenta días», y que frecuentaba a menudo los sacramentos y que, aunque no había estudiado, «era hombre entendido y muy leído».⁴⁵

Sus modestas pertenencias se reducían a una frazadilla (o paño) rota, una bula de la santa cruzada, una «calea» en que dormía, los

39 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 27r.

40 Declaración de Juan de Mendoza, AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 7v, i. 502.

41 Declaración de fray Diego de Jesús del convento del Carmen. AHNM, Inquisición, 1733, exp.7, f. 16r.

42 Declaración de Juana del Olmo, AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 22r.

43 Especie de mandioca.

44 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 10v.

45 Declaración del bachiller Diego de la Cruz, hermano de Andrés de Fresco, AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 14v, i. 516.

papeles de sus informaciones de limpieza de sangre, sus libros y objetos de uso cotidiano como agujas para remendar, una cuchara de bronce para tomar la sopa, una navaja para cortar el pan y un decenario para limpiarse.⁴⁶ Otro testigo lo recuerda «haciendo medias y guantes de lana»,⁴⁷ actividad con la que posiblemente sobrevivía. Para los inquisidores, obviamente, no podía ser concebido más que como un «lobo rapante»⁴⁸ con piel de oveja exterior. Juan estaba convencido de que los testimonios en su contra se los habían levantado aquellos a quienes él había acusado de inmoralidad, y que su único confesor viable, Juan de Tapia, le habría dicho: «no tenga escrúpulo de cuanto habla y déjelo a mi cargo».⁴⁹ Gómez sabía que todo era porque «el hería con la lengua rigurosamente pecados públicos».⁵⁰

A pesar de no ser erudito ni haber tenido una formación clásica, sabía leer y escribir correctamente y se esforzaba por citar pasajes bíblicos y frases en latín. Aunque los inquisidores lo consideraron «un hombre totalmente idiota»,⁵¹ es decir, carente de conocimientos doctos y que no había estudiado ni la gramática, sorprende el hecho de que en una de sus declaraciones citó la *Suma de Toledo*.⁵² Este libro, de autoría del jesuita Francisco de Toledo, era un tratado de moral usado en las universidades hispánicas destinado a la formación de los sacerdotes y en donde se trataban temas de derecho canónico como la excomunión, los entredichos, las suspensiones y las irregularidades para recibir el sacramento de la orden (Salinas Araneda, 2000, p. 217). Es precisamente sobre este último tema que Juan Gómez citó un mandamiento de la *Suma*, explicando a los in-

46 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 71v.

47 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 28r.

48 El que rapa o hurta.

49 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 70r.

50 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 70r.

51 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 26v.

52 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 108r.

quisidores por qué criticaba a un clérigo que sustentaba a su madre. Igualmente se sabe que basaba algunas de sus ideas en las de los tres tesoros impresos de su posesión: un libro de fray Luis de Granada, otro de Santa Gertrudis —que se lo había prestado el labrador Gaspar Ruiz de Cáceres— y uno de la regla de San Francisco, que se sabía de memoria y que seguramente era de autoría de Francisco Jiménez de Cisneros.⁵³ Fray Luis de Granada, junto a muchos otros escritores medievales y renacentistas como Joaquín de Fiore, Juan de Rocatallada, Vicente Ferrer o Juan de Unay criticaron la mundanidad del clero y la corrupción generalizada (Quispe-Agnoli, 2006, p. 61). Las revelaciones de Santa Gertrudis las acomodó a la experiencia que estaba viviendo. Juzgaba ásperamente las culpas y las faltas de los otros y reprendía gravemente a las monjas.⁵⁴ Es también lógico que muchos de sus conocimientos los hubiera adquirido en las numerosas comunidades religiosas por las que anduvo en el curso de dos décadas de peregrinar constante, en donde «ha oído argumentar a los religiosos [...] y a los predicadores decir lugares en latín».⁵⁵ Él mismo atestiguaba la práctica de la lectura cuando declaraba ante los inquisidores que a Santa Gertrudis y a San Jerónimo «los ha leído» en romance, «y aun dice San Jerónimo que este género de clérigos y religiosos fornicadores es más dañosa que la doctrina de los herejes cristianos de aquel tiempo».⁵⁶ Afirmó también haber leído a Santa Teresa, cuando le interrogaron sobre sus críticas a los encuentros sexuales de las monjas.⁵⁷

Sus comportamientos resultaban excéntricos a quienes lo conocieron, pues sin ser religioso, se atrevía a predicar y a juzgar mo-

53 Así lo da a entender en un interrogatorio Juan Gómez. AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 185v.

54 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 88r.

55 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 74r.

56 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 74r.

57 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 75v.

ralmente al clero y a personajes de importancia social. De hecho, los inquisidores consideraron un delito el que hiciera publicidad de las vidas ajenas sin que tuviera autoridad para ello.⁵⁸ De los sacerdotes, opinaba que no se les podía llamar «ángeles» pues eran unos «hijos de puta»,⁵⁹ apreciación que compartían las monjas y las mujeres que se amancebaban con los religiosos, a quienes llamaba indistintamente «putas». ⁶⁰ Igualmente, condenaba el juego de barras por parte de los mulatos y la ausencia del voto de pobreza entre los religiosos que montaban en carrozas, vestían trajes costosos y llamativos, así como el uso del soborno para acceder a cargos eclesiásticos y el poseer juegos en sus casas.⁶¹

Para Juan Gómez, el comportamiento indebido de los religiosos era el principal elemento que legitimaba sus prédicas. Él era consciente de su papel reformador y se percibía a sí mismo como un mediador de Dios. Reunía gente para llevar a cabo sus alocuciones, en las cuales hablaba sobre cosas espirituales, al final de las cuales decía, «divinamente he hablado». ⁶² Igualmente se identificaba con otros que, como él, habían optado por la vía de la renuncia al mundo. A mediados del siglo XVII muchos eremitas recorrían los caminos del valle central mexicano, en el que fueron comunes personajes como Pedro García Arias, Salvador de Victoria, Pedro del Espíritu Santo o Juan Bautista de Cárdenas (Rubial García, 2006, pp. 245-246). Uno de ellos era conocido de nuestro profeta, pues ansioso preguntó por el hermano Pedro al alcaide de la cárcel del Santo Oficio, Fernando Hurtado Merino, cuando este le llevaba la

58 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 76v.

59 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 31v.

60 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 30v.

61 Específicamente reprobaba que los frailes anduvieran a caballo, tuvieran petacas y collares de perlas y de oro, departieran con laicos y recibieran dinero. AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 185v.

62 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 30r.

cena: «con grande ahínco e instancia que le dijese si el hermano Pedro estaba todavía preso», a lo cual el alcaide le respondió que «si estaba loco, que no preguntase disparates». ⁶³ Sin embargo, Hurtado comprendió que se refería al ermitaño Pedro García Arias, quien en 1658 fue azotado por las calles, pero para no complacer a Juan lo encerró y no le dejó saber que, en efecto, el toledano conocido como el «hermano Pedro» estaba encarcelado desde 1651. Después de desandar varios pueblos de la Nueva España se asentó en Cuernavaca. Él tampoco era muy erudito y aceptaba gustosamente la comida que se le brindaba, al punto que lo describen algunos como gordo y colorado (Rubial García, 2006, p. 67). Es posible que Juan lo haya conocido durante sus años de estancia en Tenancingo, pueblo situado entre Toluca y Cuernavaca.

La actitud profética de Juan se vinculaba con sus dones comunicativos. En Jocotitlán, por ejemplo, se esforzó con éxito por tener una audiencia, diciendo a la familia del Olmo «que quería predicar a la gente de su casa y sin decirle que lo hiciese, antes desistiendo, comenzó a conversar o predicar». ⁶⁴ Algunos testigos cuentan que estas prédicas las hacía sentado en el suelo y «por vía de plática, enseñanza y predicación», ⁶⁵ y que su espíritu era «predicar el evangelio» ⁶⁶ o que el Santo Evangelio le ordenaba corregir en público. ⁶⁷ También se sabe que predicó en la hacienda de carbón de la familia Fresco, en la jurisdicción de Tlalnepantla, donde lo alojaron en una «cuevecilla» y que tuvo contacto con los indígenas que le permitían residir en ermitas vecinas a sus asentamientos.

En particular podemos decir que las características del discurso profético de denuncia comprenden: 1) enjuiciamiento al presen-

63 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 32r.

64 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 27v.

65 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 30v.

66 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 30v.

67 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 91r.

te; 2) crítica al pecado; 3) anuncio de castigos y condenación eterna; 4) invitación a la conversión interior y al cambio de vida, a cumplir los mandamientos de Dios, caminar en rectitud y vivir en humildad; y 5) invitación a la justicia en el sentido bíblico, es decir, a la santidad (Navarro, 2001, p. 40). El papel del profeta consiste, entonces, en fustigar los pecados del hombre y en denunciar comportamientos escandalosos (Núñez Beltrán, 1997, p. 116). En Juan Gómez se cumplen la mayoría de estas actitudes.

En la sala de la casa del clérigo Olmo, donde tuvo una audiencia amplia y en donde la mayoría eran mujeres, Gómez les habría dicho: «pobres de vosotros que os vais al infierno y aguardáis a pedir perdón a Dios cuando os estáis muriendo y os deja el pecado y no vosotros al pecado». ⁶⁸ En otro momento y comparándose con Jesucristo repitió sus palabras: «si sois hijos de Abraham haced obras de Abraham más si obras hacéis de los diablos seréis hijos de los diablos». ⁶⁹ Sus palabras estaban llenas de enjuiciamientos al tiempo presente, denuncias al pecado, anuncio de castigos y presunción de santidad. Una de sus amenazas más explícitas ocurrió cuando se quejaba con desconsuelo de no hallar quien guardara la ley evangélica además de él, diciendo «que el día del juicio él había de ser juez o fiscal de los que no la guardaban y se vería entonces la verdad». ⁷⁰

Además de esta forma de predicación hecha en un tono velado, pero en el que se descubre una amenaza y en donde se asumía como santo, Juan usó también un lenguaje un poco más moderado, aunque no menos permeado de profetismo. Aconsejaba a las doncellas casarse, «aunque no fuesen con igualdad de linajes y que sirviesen a Dios». ⁷¹ En la ruptura con el orden estamental prevalecía un gesto de rebeldía típico de los alumbrados, quienes tendían

68 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 22r. Testimonio de Juana del Olmo.

69 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 89r.

70 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 50v.

71 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 28r.

a desconocer las jerarquías. Igualmente aconsejaba a las mujeres a que se convirtieran en beatas. Su exaltado ánimo predicador lo sustentaba en la forma y las enseñanzas que los jesuitas le transmitieron durante su infancia: «que la doctrina cristiana y las obras de misericordia le enseñan que él enseñe al que no sabe y que corrija al que yerra». ⁷² Recordaba los procedimientos rudos de los padres de la Compañía: «híncate de rodillas ante aquel que jurare y dile que antes te de una bofetada acuérdate el nombre de Jesús y no jures más eso». ⁷³ Al cambio en general exhortaba citando «lugares de santos y el evangelio». ⁷⁴ Se sentía protegido por su padre espiritual, Juan de Tapia, quien publicaba y decía a voces «que el hermano Juan Gómez no solo era santo sino santísimo y que el tal padre espiritual es un hombre muy santo y muy ejemplar». ⁷⁵ Ya en la cárcel insistía en que «esto venía de lo alto que esto venía guiado del cielo», ⁷⁶ para contradecir la opinión de los inquisidores de que era un embustero.

EN BUSCA DEL ALUMBRADO: LAS PROPOSICIONES JUZGADAS POR LA INQUISICIÓN

Uno de los temas centrales calificados por los censores inquisitoriales fue el de la corrección fraternal, del cual se derivan un gran número de otras proposiciones: la relajación de varias órdenes religiosas, masculinas y femeninas, y en especial la de San Francisco, en la que Gómez buscó profesar sin éxito, pensando que si lo hacía podía caer en pecado mortal, ya que allí no se guardaba la regla. Esto, en consecuencia, lo llevó a la desobediencia a sus superiores

72 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, ff. 74 r-v.

73 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 74v.

74 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 30r.

75 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 32r.

76 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 32r.

y a promover la vida de oración por fuera de las órdenes religiosas, así como a tomarse ciertas licencias en la guarda de la confesión, la comunión y la oración. Para Juan, los que entraban en una orden sin conocimiento del estado de relajación se encontraban ausentes de «luz». Reprobaba, también, el pecado por pedir limosna utilizando seglares como los indios o los negros o para entregarla a las «amigas». La constatación de lo poco que, en general, se guardaba la ley evangélica lo impulsó a denunciar desde los altos clérigos hasta la gente del común.

Otro tema que se desprende del anterior es el del rastreo por parte de los inquisidores de las prácticas de oración, confesión, comunión y asistencia a misa. Las faltas que pudieron imputarle a Gómez derivaron de su rechazo a los eclesiásticos o de sus pleitos específicos con ellos. Juan decía que no se confesaría con malos prelados y que Dios solo le pedía que no pecase. Aunque en muchas de las indagatorias de los inquisidores se percibe la intencionalidad de encontrar al alumbrado escudriñando su asistencia a misa, forma de orar y periodicidad en la confesión, no llegaron a calificarlo como iluso por la negación a la práctica específica de algún sacramento, sino por creerse justo y sin pecado. En la proposición veintiuna, el rechazo de Juan a la confesión se basaba en la ausencia de consuelo y en su idea del sufrimiento: «que como nuestro señor era servido de que él padeciese aquellos trabajos no hallaba consuelo en lo que le decían».⁷⁷ Entre los laicos, promovió ideas contrarias al sacramento del matrimonio cuando hizo un llamado al retiro de los hombres a una vida de penitencia, sacrificando la vida del hogar junto a la esposa. Esta proposición, considerada propia de herejes por parte de los inquisidores, contrastaba con su rechazo al amancebamiento y a los consejos en los que consideraba mejor casarse con cualquiera, aunque no perteneciese a su estamento social y racial, antes que profesar en una orden relajada.

77 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 51v.

El tercer tema tiene que ver con la predicación de asuntos espirituales y con la asunción de una forma de vida eremítica. Para los inquisidores, Juan no era un eremita, sino un vagabundo y un ocioso con una personalidad maldiciente. Juan quiso dar a entender que sus veinticinco años de vida espiritual habían sido producto de manifestaciones divinas. Un aspecto que no convencía a los testigos de la forma de vida eremítica de Juan era su costumbre de ir todos los sábados al río a bañarse. Aquí, curiosamente y aunque el testigo insinuó prácticas judaizantes, los inquisidores no tomaron partido. Tampoco en su decisión de predicar en tierra de infieles una vez hubiera cumplido los cincuenta años.

La indagatoria sobre las visiones, a las que tampoco dieron mucho espacio, pudo servir a los inquisidores para encontrar al falso visionario. Sobre este punto nos extenderemos en el próximo apartado, pero podemos asumir que los calificadores se enfrentaron a tres momentos particulares: a) la aparición de la Virgen en Trujillo a través de un sueño, b) la profecía sobre la muerte de un beneficiado y la salvación de otro como obra milagrosa, y c) su papel reformador de las religiones y martirio consecuente. Estos tres aspectos pueden configurar un cuarto tema juzgado, el de las revelaciones, falso don de profecía y «afectación de santidad». Todos estos aspectos fueron considerados por el tribunal inquisitorial como sospechosos a la fe, ilusos y un tipo de libertad propio de herejes.

LAS REVELACIONES Y PREDICCIONES

Desde la teología y las religiones monoteístas, la profecía es considerada un don otorgado por la propia divinidad para conocer el futuro. Es por esta razón que el profeta como mediador entre la divinidad y los mortales es visto de forma muy diferente al adivino, al mago, al astrólogo y al místico. La revelación ocurre en estado de éxtasis y es comunicada directamente por Dios al escogido como

profeta, mientras que la adivinación es una técnica adquirida o inducida. San Jerónimo decía que las profecías eran las mismas visiones y que, por esto, los profetas podían ser considerados malos. Orozco y Covarrubias citaba así a San Pedro: «la profecía es un don del espíritu santo, traída no por voluntad humana, sino divinamente infundida y concedida de Dios» (Orozco y Covarrubias, 1588, p. 42). El profeta como intérprete de Dios hablaba por ellos y ponía en su boca lo que habían de decir, por eso a los profetas se les conocía como «boca de Dios», y a sus visiones, «palabra de Dios». ⁷⁸ Esto explicaría por qué Juan finalizaba sus prédicas diciendo «divinamente he hablado».

En su época, Juan Gómez no podía ser considerado más que un falso profeta por parte de los inquisidores, quienes de hecho concedieron muy poca seriedad a sus visiones, revelaciones y predicciones. Aquí las revisaremos para encontrar al profeta detrás del eremita, al hombre común que se sintió escogido para reformar las religiones en el atardecer del siglo XVII. Personajes como Newton estaban convencidos de que la revelación divina permanecía escondida a los sabios y que, al contrario, estaba al alcance de los niños e incultos (Miegge, 1999, p. 170).

En el ámbito religioso, la revelación es considerada una manifestación divina de una verdad secreta u oculta a través de una comunicación activa o pasiva con una entidad sobrenatural (Rowny, 1999, p. 555). Juan, en su defensa ante los inquisidores, les hizo saber que él conocía las revelaciones de Santa Gertrudis y Santa Matilde, y que, al igual que ellas, había vivido experiencias similares. Sin temor, parangonó su experiencia a las de las santas, sintiendo «este en sí la misma condición de la santa [Gertrudis] que no puede sufrir pecados ajenos»; ⁷⁹ «también yo cuando andaba por el mundo tenía esos mismos fervores en defensa de las virtudes y así ella se

78 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 32r.

79 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 88r.

parece en eso conmigo».⁸⁰ Igualmente declaró ante el alcaide de la cárcel «que había tenido muchas revelaciones y que aunque las había visto en sueños había ido después a aquella parte y lugar donde lo soñaba y hallaba ser verdad aquello que había soñado».⁸¹ Sobre sus sueños y la comprobación posterior, hay un solo episodio de importancia que emerge en el proceso y se refiere a una aparición de la Virgen en Trujillo. Este evento lo comunicó el profeta a un par de curas, veinte años después, cuando asoció la imagen de la Virgen de Tenancingo a la de Trujillo, considerándolo una señal divina y un llamado a la predicación. En la iglesia parroquial de Tenancingo existía desde la época de la conquista una «imagen de Nuestra Señora del Rosario de talla muy hermosa» y «muy milagrosa» (Solano y Romero, 1988, p. 156). Al padre Andrés del Olmo le contó que en Trujillo «le había hablado una imagen de Nuestra Señora»,⁸² pero que no se acordaba qué le dijo, y que el padre le dio a entender que sería un «aviso de Dios».⁸³ Declaró que la revelación le vino en un sueño que tuvo cuando se durmió, mientras rezaba una noche en la Iglesia, en donde:

Se le apareció una imagen muy hermosa de Nuestra Señora con un niño en el brazo izquierdo y a su lado diestro se apareció un mancebo como de diecisiete a dieciocho años hermoso como un mancebo de esos que sirven a los príncipes a la mesa del cuerpo de este confesante que le parece que si este fuera del siglo que quiere decir secular dicho aparecido pareciera mucho a este y estaba vestido con un jubón de chamelote o damasco de seda colorado un calzón de paño que no da fe del color y con medias y zapatos y no sabe como eran las medias ni de qué color y tenía valona y de dicho lado derecho de la Virgen salió dicho mancebo y fue a donde este estaba y tendió una vestimenta blanca sobre este que se la quería vestir y este levanto las manos detuvo

80 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 88r.

81 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 32r.

82 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 14v.

83 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 14v.

el vestido diciendo: ten como quien se ha de vestir un hábito tan grosero se ha de vestir una vestimenta tan blanca y tan linda con lo cual se ha desaparecido todo.⁸⁴

Unas noches después se quedó dormido rezando y de nuevo «y en el altar del santo Cristo» se le apareció:

Una imagen de Nuestra Señora diferente de la primera que no tenía niño y tenía un jubón que le parece de tela que será una tela como la de la imagen que adelante dirá y no sabe de qué era el demás vestido y dicha imagen comenzó a llamar a este muy aprisa con la mano derecha doblándola muy aprisa hacia dentro y este se fue y la abrazó por la sora [sic: ¿cintura?] y la imagen abrazó a este por el pescuezo y luego con la misma mano derecha echo la bendición a este y con esto se desapareció y que después al cabo de veintidós años vino a Tenancingo y vio en el altar y luego dijo que vio en dos altares y luego dijo que en un altar y en la sacristía dos imágenes de Nuestra Señora muy semejantes a las que como deja dicho se le aparecieron en Trujillo.⁸⁵

La interpretación que el propio Juan hace del sueño es que él contó esto no para «mostrar favores», sino «que era señal de que él era virgen y casto y que perseverase».⁸⁶

Otra experiencia sobrenatural vivida por Juan le fue comunicada por «una voz» y se refería a la ocupación por dos curas del cargo de beneficiado eclesiástico. Los relatos que tienen que ver con estos hechos son confusos, pero denotan que en algún momento fungió como adivino, prediciendo quién ocuparía el beneficio de Ixtlahuaca, e incluso quién moriría como consecuencia de las malas acciones, entre ellas, las de comprar el cargo.

Su enjuiciamiento del presente lo hizo también consiente de que habría de ser mártir. En este caso se trató de un papagayo que, en el pueblo de Jiquipilco, le anunció que habría de reformar las re-

84 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 183v.

85 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 183v.

86 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 183v.

ligiones y que sería condenado por esto. Algunos estudios de otros personajes del siglo XVI, procesados por la Inquisición de Sevilla, muestran que este tipo de proposiciones sobre el martirio muchas veces se registraron en ambientes conversos (Boeglin, 2007, p. 123). Nunca sabremos si esto atañe a Juan, pues hasta donde tenemos información, y aunque fuese portugués y recibiera a menudo el insulto de «judío», su hoja de limpieza de sangre hacía constar que su familia era de cristianos viejos.

Otra de sus visiones, que cuenta un año y medio antes de su detención y en el momento más crítico de su vida, fue la aparición de San Francisco en Trujillo, para comunicarle que su destino final sería Marruecos como predicador en tierra de conversos.

En el tema sobre la corrección pública fraterna existen, igualmente, señales relativas al profetismo. En aquellos episodios puede detectarse una clara idea de justicia, como la que caracteriza a los profetas y con cuya alusión dejamos que el portugués cierre la reflexión sobre su vida:

Que la gente vulgar como ignorante llama blasfemias a lo que este hablaba contra las mancebas y los sacerdotes por solo que son sacerdotes y quien mirase estas cosas hallará que ni son blasfemias ni son murmuraciones sino hambre y sed de justicia y destruir vicios y pecados porque no sea Dios ofendido y sus prójimos no sean condenados [...] que solo a los santos y justos es permitido el corregir fraternalmente.⁸⁷

CONCLUSIONES

En Juan Gómez encontramos rastros diversos y poco definidos de una específica orientación ideológica. Sus actitudes osadas parecen encajar más claramente con los principios del franciscanismo que con los de las corrientes alumbradas. Aunque en los di-

87 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, ff. 89v, 90r.

versos pasajes de su vida definitivamente se percibe la mutua influencia entre el franciscanismo y el alumbradismo, sus conductas profetizantes encuentran un mayor arraigo en la primera de estas corrientes.

Los imitadores de la utopía franciscana rechazaban la codicia y la violencia (Marulanda y Echeverri, 2008, p. 19). Para Juan, ellas estaban representadas en el rechazo a los bienes del clero y en la indignación ante los azotes que le propinaron los frailes de San Diego y el maltrato de palabra por parte del arzobispo Juan Sáenz de Mañozca. En el franciscanismo la vida debía desarrollarse en un ambiente de pobreza representado en el hábito. Obviamente que las perlas, carrozas, juegos e instrumentos musicales no podían causar más que repugnancia a Juan Gómez. A la luz del principio franciscano, el inquisidor que calificó a Juan de lobo rapante con piel de oveja se equivocaba, pues el contraste entre lobos y ovejas formaba parte de los orígenes del cristianismo. Según las profecías de Isaías, en la Nueva Iglesia los lobos y las ovejas «pastarán hermanados» (Huerga, 1986, p. 291). El inquisidor acusador solo reparó en una enseñanza de San Mateo que rechazaba a los falsos profetas.⁸⁸

La fraternidad debía ser libre, sin jerarquías y con primacía de la humildad. San Francisco indicaba que «si algún ministro mandare cosa contra nuestra vida o contra su alma, el fraile no está obligado a obedecer» (Marulanda y Echeverri, 2008, p. 28). Muchos de los comportamientos y actitudes de Juan pueden relacionarse con esta regla: el acto de comulgar sin la absolución en la confesión, su dignidad al cuestionar que la absolución no debía vincularse a su denuncia de pecados públicos —de lo cual era imposible arrepentirse— y a la venganza de los clérigos. Igualmente, en él se manifiesta una profunda rebelión contra la presión por obligarlo a profesar en un orden que consideraba viciada por el pecado, debido al amanceba-

88 San Mateo 15, 7: «También, guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas: más de dentro son lobos robadores» (Valera, 1602, f. 3).

miento de sus frailes con mujeres que hacían pasar por hermanas o a sus prácticas licenciosas. En un gesto muy particular, Juan llegó a sobreponer su estado de oración al deber de responder los buenos días a un alto clérigo.

En el franciscanismo destaca también el carisma profético. Desde los tiempos de Joaquín de Fiore se criticaba ya la simonía, la soberbia y la holgazanería. La vida de Juan, en todo su recorrido geográfico, estuvo impregnada de denuncias de este tenor. Su indignación se manifestó tanto por la compra de cargos eclesiásticos como por la costumbre de los clérigos de divertirse, escuchando la vihuela, tomando chocolate o jugando en sus casas, desde la vida de soltería de las doncellas hasta los juegos practicados por los mulatos. A la cabeza de estas críticas estaban las violaciones a los votos de castidad y los tocamientos de las monjas con sus confesores. Un aspecto que no parece encajar es su comportamiento soberbio, a pesar de su propia prédica de humildad, lo cual justificaba él en la terrible indignación que le producía el comportamiento de los religiosos y religiosas. En general, en el portugués se aprecia un odio a los vicios y al pecado, así como al cuerpo, su lugar privilegiado. Esta actitud es típicamente franciscana y diametralmente opuesta a la sensualidad de los alumbrados. En este sentido, resulta muy coherente su enorme desprecio a las monjas que se dejaban tocar las manos o abrazar y a los amancebamientos de clérigos y laicos, denuncias que al final fueron las que determinaron su condena.

Otro aspecto del franciscanismo muy presente en la vida de Juan es su ideal de reforma de las órdenes religiosas, rescatando los valores primigenios del cristianismo, así como el apoyo que para esto le proporcionaba el Evangelio como regla base del ideal de comunidad fraterna (Marulanda y Echeverri, 2008, pp. 20-21). Esto contrasta, sin embargo, con el estilo de vida eremita vinculado a la libertad y a la felicidad y puede explicarse en la propia convicción de Francisco de Asís, entre cuyos propósitos no estuvo nunca el fundar una orden regular. Por una parte, existía la intención de reparar,

pero en la práctica la vida de pureza y oración parecía más acorde con el retiro y ayuno en cuevas y ermitas. Hay también una recuperación de la utopía de fraternidad propuesta por Jesús y orientada a encontrar el reino de Dios en la tierra. Una de las amenazas veladas de Juan expresaba muy bien este ideal: «aguardáis a pedir perdón cuando os estáis muriendo».⁸⁹

En el donado portugués encontramos no solo un profeta laico, sino un héroe postrenacentista. No parece casualidad que en el auto de fe en el que él murió, salieron en procesión otros personajes con historias similares, entre ellos, el más famoso de los contradictores de la Inquisición. El 19 de noviembre de 1659 murieron quemados en la hoguera, junto a Juan Gómez, el irlandés don William Lamport,⁹⁰ una mujer beata alumbrada cuyo nombre no conocemos, el hermano Pedro, por el cual preguntó Juan, «rebeldísimo, contumaz y con mordaza en la boca» (Guijo, 1986, p. 112) y la estatua de José Bruñón de Vértiz, clérigo presbítero confesor de tres hermanas alumbradas. El hermano Salvador salió con vela verde y había pretendido fundar un colegio de doce apóstoles en Santa Fe, última morada de Juan antes de su año y medio en prisión.

El portugués Juan Gómez fue un hombre de principios féreos, por los cuales decidió sacrificar su vida. De lo único que llegó a arrepentirse fue de su ánimo exaltado. En estas frases Juan anticipó su propio destino y martirio: «él había de morir por la verdad y el celo de Dios que eso buscaba que le persiguiesen porque no pretendía las honras de este mundo»,⁹¹ y que su espíritu era «morir por amor de Dios como San Juan Bautista»,⁹² modelo de los profetas de plaza.

89 AHNM, Inquisición, 1733, exp. 7, f. 22r.

90 Conocido como Guillén Lombardo de Guzmán. Un balance historiográfico de estudios sobre la vida del irlandés puede consultarse en Silva Prada (2009).

91 AHNM, Inquisición, 1733, exp.7, f. 22r.

92 AHNM, Inquisición, 1733, exp.7, f. 30v.

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

COVARRUBIAS, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.

GUIJO, Gregorio de (1986). *Diario. 1648-1664*. Tomo II. México: Porrúa.

LUNDBERG, Magnus (2008). «Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646». *Historia mexicana*, vol. 58, núm. 2, pp. 861-890.

OROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de (1588). *Tratado de la verdadera y falsa profecía*. Segovia: Juan de la Cuesta.

Proceso de fe de Juan Gómez. Archivo Histórico Nacional, Madrid. Inquisición, 1733, exp. 7, ff. 1-696.

VALERA, Cipriano de (1602). *La Biblia. Qué es. Los sacros libros del viejo y nuevo testamento*. Segunda edición. Amsterdam: de Lorenzo Jacobi.

FUENTES SECUNDARIAS

ÁVALOS, Ana (2007). *As Above, So Below. Astrology and the Inquisition in Seventeenth-Century New Spain*. Tesis de doctorado. Florencia: European University Institute.

BARRIO GOZALO, Maximiliano (2001). «El sistema benefical en la España del siglo XVIII. Pervivencias y cambios». *Cuadernos dieciochistas*, núm. 2, pp. 73-107.

BATAILLON, Marcel (1950). *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOEGLIN, Michel (2006). *Inquisición y Contrarreforma. El tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla; ICAS; Espuela de Plata.

BOEGLIN, Michel (2007). «Valer, Camacho y los “cautivos de la Inquisición?”. Sevilla 1540-1541». *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 32, pp. 113-134.

- DEUSEN, Nancy E. van (ed., trad., intr.) (2004). *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*. Albuquerque, N.M.: University of New Mexico Press.
- FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio (2005). «Francisco de la Cruz. El profeta liberador del Perú». En: Antonio Fernández Luzón y Doris Moreno (coords.). *Herejes*. Barcelona: Random House Mondadori.
- FIRPO, Massimo (1990). *Tra alumbrados e «spirituali»: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*. Florencia: Olschki.
- GLAVE TESTINO, Luis Miguel (1998). *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos: Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.
- HUERGA, Álvaro (1986). *Historia de los alumbrados (1570-1630). Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*. Tomo III. Madrid: Fundación universitaria española; Seminario Cisneros.
- JAFFARY, Nora E. (2004). *False Mystics: Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- KAGAN, Richard (1995). *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth Century Spain*. Berkeley; Los Ángeles: University of California.
- KAGAN, Richard (2005). *Los sueños de Lucrecia: Política y profecía en la España del siglo XVI*. Traducción de Francisco Carpio, segunda edición. San Sebastián: Nerea.
- KEITT, Andrew (2005). *Inventing the sacred: imposture, Inquisition, and the boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: Brill.
- MANERO SOROLLA, María Pilar (2000). «Sor María Jesús de Ágreda y el providencialismo político de la casa de Austria». En: Monika Bosse y Barbara Potthast. *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz*. Kassel: Reichenberger.

- MÁRQUEZ, Antonio (1980). *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus.
- MARULANDA ARBELÁEZ, Johannio y Antonio José ECHEVERRY PÉREZ (2008). *Franciscanismo: un imaginario tras la utopía en la Nueva Granada en el siglo XVI*. Cali: Universidad del Valle.
- MIEGGE, Mario (1999). *Il sogno del re di Babilonia: profetia e storia da Thomas Muntzer a Isaac Newton*. Milán: Feltrinelli.
- MILHOU, Alain (1983). *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.
- NAVARRO, José María (2001). *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII: el «Planctus indorum christianorum in America Peruntina»*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- NICCOLI, Ottavia (1987). *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*. Roma: Laterza.
- NIETO, José C. (1997). *Religious Experience and Mysticism: Otherness as Experience of Transcendence*. Lanham, Md.: University Press of America.
- NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel (1997). *La oratoria sagrada de la época del barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- OLIVARI, Michele (2000). «Milenario y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica». En: Adeline Rucquoi et al. *En Post del tercer milenio: Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e Historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- PÉREZ ESCOHOTADO, Javier (2003). *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo: proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*. Madrid: Verbum.
- PÉREZ, Joseph Francis (2000). *De l'Humanisme aux Lumières. Études sur l'Espagne et l'Amérique*. Madrid: Casa de Velázquez.

- QUISPE-AGNOLI, Rocío (2006). *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- RECIO MIR, Álvaro (1999). «*Sacrum Senatium*»: *Las estancias capitulares de la catedral de Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla; Fundación Focus-Abengoa.
- REDONDO, Augustin (ed.) (2000). *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- REEVES, Marjorie (ed.) (1992). *Prophetic Rome in the high Renaissance period*. Oxford: Clarendon press.
- ROWNY, J. F. (1999). «Mysticism». En: *The Norton Dictionary of Modern Thought*. Nueva York: W.W. Norton.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (2006). *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica; UNAM.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (2000). «Los textos utilizados en la enseñanza de derecho canónico en Chile indiano». *Cuadernos de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, vol. 9, pp. 215-234.
- SANTA TERESA, Domingo de (1957). *Juan de Valdés. 1498(?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Roma: Universidad Gregoriana.
- SELKE, Angela (1968). *El Santo Oficio de la Inquisición: Proceso de Fray Francisco Ortiz, 1529-1532*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- SILVA PRADA, Natalia (2009). «Orígenes de una leyenda en el siglo XVII: redes irlandesas de comunicación y propaganda política en los casos inquisitoriales novohispanos de Guillermo Lombardo y fray Diego de la Cruz». *Signos Históricas*, núm. 22, pp. 9-43.
- SOLANO, FRANCISCO (ed.) y Catalina ROMERO (transcr.) (1988). *Relaciones geográficas del arzobispado de México, 1743*. Madrid: CSCIC.

TATTHE, Bertrand y Tim THORNTON (eds.) (1997). *Prophecy*. Gloucestershire: Sutton and Sutton.

THORNTON, Tim (2006). *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England*. Primera edición. Woodbridge and Rochester, Boydell and Brewer.

Fecha de recepción: 11 de enero de 2021.
Fecha de evaluación: 15 de febrero de 2021.
Fecha de aceptación: 6 de abril de 2021
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



La observancia del silencio en las Clarisas de Antigua Fundación de Santiago de Chile (siglos XVII-XIX)

Alexandrine DE LA TAILLE-TRÉTINVILLE

Universidad de los Andes (Santiago, Chile)
adelataille@uandes.cl

Código ORCID: 0000-0002-6919-1138

Marcelo AGUIRRE DURÁN

Universidad de los Andes (Santiago, Chile)
marceaguirred@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-6282-5847

RESUMEN

El siguiente artículo analiza la observancia de la Regla de Santa Clara de Asís por parte de las religiosas del Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación (Santiago de Chile). Especifica-

mente, en este texto proponemos una revisión de la práctica cotidiana del silencio intramuros, a fin de verificar de qué modo la observancia de la Regla de Santa Clara presenta variantes propias en Chile con respecto a Hispanoamérica, considerando la distancia temporal y geográfica de sus orígenes. Para ello, exploramos la relación de estas monjas con la jerarquía eclesiástica de la diócesis a partir, principalmente, de una selección de visitas pastorales y de sínodos de Santiago durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Este estudio colabora con el conocimiento de la Orden de Santa Clara en Chile pues, hasta ahora, no existe una obra monográfica que abarque, bajo la perspectiva de las prácticas de los tradicionales votos monásticos, los cuatro siglos de historia de esta comunidad de mujeres.

PALABRAS CLAVE: *clarisas, Regla de Santa Clara de Asís, diócesis de Santiago de Chile, visitas pastorales, silencio*

The observance of silence in the Poor Clares of Ancient Foundation of Santiago de Chile (17th-19th Centuries)

ABSTRACT

The following article analyses the observance of the Rule of Saint Clare of Assisi by the nuns of the Monastery of Saint Clare of Ancient Foundation (Santiago de Chile). Specifically, in this text we propose a review of the daily practice of silence inside the walls. To do this we explore the relationship of these nuns with the hierarchy of the diocese, from a selection of Pastoral Visits and Synods of Santiago during the seventeenth, eighteenth and nineteenth centuries. This study contributes to the knowledge of the Order of Saint Clare in Chile because, up to now, there is no monographic work covering the history of four centuries of this community of women.

KEYWORDS: *Poor Clares, Rule of Saint Clare of Assisi, diocese of Santiago de Chile, pastoral visits, silence*

INTRODUCCIÓN

LA FORMA DE VIDA IMPULSADA POR SANTA Clara de Asís (1194-1253) ha tenido una gran importancia en la formación de la vida y de la práctica conventual en la América hispana desde la época del descubrimiento y conquista y, muy especialmente, durante el período virreinal. Por medio del ejemplo de la clausura dentro de la ciudad, esta fundadora sintetiza el modelo de vida de san Francisco de Asís y otorga las características inherentes a la condición religiosa femenina del siglo XIII, poniendo un especial acento en la renovación de la santa pobreza, eje de toda la espiritualidad franciscana. A pesar de que es ella misma quien considera al *Poverello* como el verdadero fundador de las Hermanas Pobres o Segunda Orden, la regla profesada por la asceta itálica contempla algunas variantes con respecto a la masculina, las que resultan relevantes en la transmisión de este ideal de clausura religiosa que terminará implementándose, de manera particularmente extendida, en los territorios ultramarinos del reino de Castilla a partir del siglo XVI.

En este artículo proponemos una descripción, análisis e interpretación de la peculiar observancia del silencio —aspecto esencial de la vida monástica cristiana— tras los muros del Monasterio de las Clarisas de Antigua Fundación de Santiago de Chile, entre los siglos XVII y XIX, con el objeto de verificar cómo la fidelidad a la Regla de Santa Clara presenta variantes propias en Chile con respecto a Hispanoamérica, considerando la distancia temporal y geográfica de sus orígenes. El estudio se fundamenta en fuentes que no han sido consideradas por la historiografía a la hora de abordar dicha orden femenina. Solamente historiadores nacionales como Armando de Ramón, Gabriel Guarda e Isabel Cruz de Amenábar han recurrido al archivo de las clarisas con diversos fines.¹ En este caso, el trabajo

1 En el caso de Armando de Ramón, nos referimos al libro *Orígenes de la vida económica chilena. 1659-1808* (1982). En su amplio trabajo historiográfico, Gabriel

se ha concentrado en un corpus de fuentes documentales que podemos reunir en dos grupos: a) las visitas pastorales realizadas por los obispos al convento, las que se encuentran en el Archivo Histórico de la Orden; y b) los sínodos diocesanos de los obispos Bernardo Carrasco y Saavedra y Manuel de Alday.

Las clarisas chilenas fueron consideradas díscolas por sus contemporáneos debido, principalmente, a las constantes amonestaciones de las autoridades civiles y eclesiásticas por las faltas a la observancia de sus constituciones, según señalan las visitas pastorales que se custodian en el archivo y los libros de cuentas, puesto que detallan el consumo de alimentos y otros gastos que no se conciben con la ascesis de la regla. Ellas han constituido un ejemplo recurrente para la historiografía local,² cuando se trata de demostrar en qué medida las reglas de vida conventual se mitigan o adecuan,

Guarda ha incursionado en el Archivo de las Clarisas de Antigua Fundación, especialmente en su última monografía titulada *La Edad Media en Chile. Historia de la Iglesia. Desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé. 1541-1826* (2016). A su vez, Isabel Cruz de Amenábar ha abordado estas fuentes archivísticas en su obra *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano* (1995). En esta misma línea, la documentación de las clarisas ha sido estudiada dentro de la reciente publicación de Isabel Cruz de Amenábar, Alexandrine de La Taille y Alejandra Fuentes González: *Cerámica perfumada de las monjas clarisas. Desde Chile hacia el mundo. Oficio, terapéutica y consumo* (2019). Por otra parte, la obra de Alfredo Palacios Roa, *Breve historia del Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación (1567-1913)* (2017), se trata de un trabajo concreto sobre esta orden religiosa, pero de carácter más general. Él se centra en el vínculo de las monjas con los terremotos y utiliza, principalmente, fuentes relevantes del Archivo General de Indias, pero no necesariamente documentos internos del monasterio. En este sentido, nuestro trabajo puede constituir un aporte y un complemento.

- 2 Un miembro de la expedición Malaspina, a finales del siglo XVIII, constata la presencia de cuatrocientas personas en el Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación (Sagredo y González, 2004, p. 474). Armando de Ramón, en su estudio preliminar a la *Relación Autobiográfica* de Úrsula Suárez, se refiere en general al panorama de los monasterios femeninos de la época, señalando los de las clarisas como ejemplos de la mitigación de la regla (Suárez, 1984). Recurrentes *excesos* a la regla han sido descubiertos, analizados e interpretados por Alejandra Fuentes González en su tesis doctoral, presentada en 2019, en la Universidad de

según corresponda, a la realidad de la América española colonial y republicana. Sin embargo, y pese a la relevancia histórica de esta comunidad religiosa, ya sea por su antigüedad, por el número de mujeres que albergaba el monasterio, por la producción de cerámica y repostería o por los vínculos culturales y económicos con la sociedad de la época, aún no existe una obra monográfica que abarque la historia general de la Orden de Santa Clara en Chile. Los mayores aportes han sido dados gracias a la aproximación de Alfredo Palacios Roa, más general y que no considera un estudio en detalle del archivo, además del estudio de las cerámicas perfumadas; en otras palabras, no hay un trabajo monográfico que indague en los aspectos concretos sobre las prácticas comunitarias intramuros. Por el contrario, no ocurre lo mismo con las religiosas contemplativas de otras órdenes y comunidades, cuyas historias sí han sido reconstituidas gracias a los esfuerzos de diversos historiadores o iniciativas propias.³ Por esto, siguiendo la línea de investigación recientemente iniciada, el presente trabajo constituye una aproximación al estudio de esta comunidad y a su labor en el contexto histórico local.⁴

Ahora bien, los orígenes de la regla se encuentran en la forma de vida que san Francisco entregó a santa Clara una vez que ella tomó la resolución de apartarse del mundo y de retirarse al emblemático Convento de San Damián, en 1211, para vivir de acuerdo con las enseñanzas evangélicas. La historia de dicha regla es comple-

los Andes: *Entre la oración contemplativa y el trabajo de sus manos: clausura femenina y prácticas laborales en el Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago, 1678-1825*.

- 3 Algunos ejemplos son: Peña Otaegui, 1951; Prieto, 1911; Muñoz Olave, 1926; Fontecilla Larraín, 1943. Algunas órdenes como el Carmelo Descalzo han emprendido desde dentro la tarea de publicar su historia; véase, por ejemplo: *El arca de tres llaves. Crónica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José* (1989). Para la vida conventual en Chile en los siglos XVI, XVII y XVIII, consúltese Millar y Duhart, 2005.
- 4 Dos recientes publicaciones constituyen un esfuerzo en este sentido: Palacios Roa (2017); Cruz, de La Taille y Fuentes González (2019).

ja; luego de que la normativa de san Francisco fuera adaptada por la doncella de Asís, teniendo en consideración las observaciones del cardenal Hugolino (1245), fue aprobada en 1253 por el papa Inocencio IV.⁵ Posteriormente fue modificada para el monasterio de la beata Isabel de Francia (1259), variante que fue aprobada por el papa Urbano IV (1263) (Omaechevarría, 1970, pp. 16-19); es esta la que se aplicó en Chile.

Con la Regla de Santa Clara algunas prácticas de vida cristiana tales como la pobreza y la clausura, que forman parte de la tradición de la Iglesia, adquieren una dimensión y un dinamismo nuevos. Por una parte, la regla se hace cargo de la tradicional diferenciación entre hombres y mujeres, la que deja en evidencia la renuncia a la acción apostólica femenina y da cabida a la predicación propia de los varones, determinando que las religiosas vivan, idealmente, en una completa separación del mundo. Asimismo, se establece como norma que las monjas deben encerrarse de por vida dentro del monasterio, lo que constituye una diferencia de la norma benedictina, la cual estipulaba que, con el permiso de la abadesa, las religiosas sí podían salir de la clausura conventual bajo ciertas circunstancias particulares (Iriarte, 1979, caps. 1 y 2).

Junto con lo anterior, cabe señalar que a partir de los estatutos dictados por el cardenal Hugolino en 1219, se instituye para las Hermanas Pobres la novedosa obligación de la clausura como un voto añadido a los ya tradicionales tres consejos evangélicos, es decir, pobreza, castidad y obediencia. De allí que las Damas Pobres sean conocidas, en sus comienzos, como las «encerradas de San Damián» (Omaechevarría, 1970, p. 213).

Con esto, la clausura ayudaba a la vida contemplativa tanto por la prohibición de las monjas de salir del monasterio (clausura activa o interna), como por la imposibilidad de que ingresaran personas extrañas a la orden, lo que propiciaba un silencio y una quietud de

5 Cf. Rodríguez Núñez, 1996, pp. 90-92.

espíritu aconsejados por los grandes fundadores de Asís. En otras palabras, «la contemplación de Clara y sus sores se afirmaba como elemento determinante en la gran obra franciscana» (Omaechevarría, 1970, p. 10).

Para las comunidades femeninas que siguen esta regla, santa Clara es el modelo que la encarna en su propia vida. Los relatos hagiográficos destacan sus estrictos ayunos, sus mortificaciones corporales y sus largas horas dedicadas a la oración, motivo por el cual se encierra en San Damián «en un silencio sin fin» (Lainati, 2004, p. 80), a imitación de la Virgen María, con el fin de acceder a un rango superior de contemplación y de escucha de lo divino.⁶

En este sentido, la normativa del silencio se plantea en la regla en los siguientes términos:

Desde la hora de Completas hasta Tercias las hermanas guarden silencio, excepto las que sirven fuera del monasterio. Guarden también silencio siempre en la Iglesia, en el dormitorio, en el refectorio solamente cuando comen; excepto en la enfermería, en la que podrán hablar siempre las hermanas con discreción para recreo y servicio de las enfermas. Puedan también siempre y en todas partes insinuar brevemente y en voz baja lo que fuere necesario.⁷

Asimismo, la regla especifica que si «alguna persona [extraña], religiosa o seglar o de cualquier dignidad, quisiere alguna vez hablar con alguna de las monjas», debe contar con la autorización de la abadesa. La monja interesada debía ir al locutorio acompañada por, al menos, otras dos, quienes oírían todo lo que allí se dijera (Omaechevarría, 1970, pp. 221-222).

6 Para una aproximación al valor de las hagiografías y su estudio en la América colonial, véase Millar (2013). Desgraciadamente, el archivo de las clarisas antiguas no guarda ningún manuscrito o documento hagiográfico.

7 Omaechevarría (1970, pp. 261-262).

En los orígenes de la orden la observancia del silencio parece ser un aspecto respetado estrictamente, tal como lo señalan algunos testigos quienes, dando noticia de lo visto en San Damián, han afirmado que: «hasta tal punto se han habituado a callar algunas, que, cuando se ven forzadas a hablar, apenas si recuerdan [...] las palabras que deben emplearse» (Omaechevarría, 1970, p. 44).

Es precisamente este silencio el que permite a las Damas Pobres dedicarse por completo a un régimen de vida contemplativo, en cuanto enclaustradas y esposas de Cristo en un sentido místico, lo que presupone un compromiso íntimo de la reflexión metafísica que se introduce en lo sobrenatural a partir de la experiencia de lo natural, como un acto de amor y de búsqueda de la Verdad (Rassam, 2017, p. 27).

La Regla de Santa Clara, ejemplo de renovación de la clausura del siglo XIII, se propagó rápidamente por Europa y también, por extensión, llegó a la América hispana, lugar en donde tuvo un rol primordial en la instauración de la vida religiosa femenina del Nuevo Mundo, de modo particular a partir del siglo XVI.

LAS CLARISAS EN CHILE

Las Clarisas de Antigua Fundación son las primeras monjas establecidas en el Reino de Chile, y la cuarta orden femenina que se funda en la América española.⁸ En 1567 se constituye un beaterio en la ciudad de Osorno, bajo la advocación de Santa Isabel de Hungría, dirigido por Isabel de Palencia e Isabel de Landa; es por eso por lo que se les conoció bajo el nombre de las *Isabelas*, de quienes no se tiene mayores antecedentes (Cruz, de La Taille y Fuentes, 2019,

8 Hasta el último tercio del siglo XVII no existió en Chile otra modalidad de vida religiosa femenina que no fuese la conventual de reclusión y clausura.

pp. 66-67). Luego del desastre de Curalaba de 1598,⁹ hito de la historia social chilena, estas mujeres emprendieron una azarosa travesía, dirigiéndose a la localidad de Castro (Chiloé) y a la isla Quiriquina, para llegar a Santiago en 1604, habiendo pasado por San Francisco del Monte. En la capital del Reino se establecieron en La Cañada y decidieron seguir el camino de la clausura según el modelo dictado por santa Clara, cambiando en este momento su nombre por el de clarisas.¹⁰ Profesaron, entonces, la segunda regla de Urbano IV, tal como se ha indicado anteriormente, siguiendo el espíritu franciscano de contemplación (*La provincia eclesiástica chilena*, 1895, p. 358; Triviño Monrabal, 2011, p. 435).¹¹ Ya asentadas, las clarisas vieron cómo su monasterio se poblaba cuantiosamente durante el siglo XVII, no solo por monjas sino también por mujeres seglares tales como familiares, sirvientas, esclavas, donadas y educandas.

Dentro de las religiosas propiamente tales, existían —tal como en el resto de Hispanoamérica— dos categorías denominadas a partir de sus actividades y del hábito: las monjas de coro o de velo negro y las legas o de velo blanco. Las primeras provenían generalmente de la élite, podían pagar una dote más onerosa y al profesar

9 Hito de la Guerra de Arauco, el llamado *Desastre de Curalaba* fue un enfrentamiento entre el pueblo mapuche y los españoles a finales de 1598, el que terminó con el dominio de los primeros en la zona sur del país, más allá del río Biobío. Los indígenas sorprendieron a los peninsulares y dieron muerte al gobernador de Chile, Martín García Ñeiz de Loyola. Debido a este contexto de violencia y de hostilidad, las *Isabelas* —y las mujeres que las acompañaban en su vida de penitencia y de oración— abandonaron la ciudad de Osorno y se dirigieron hacia el norte.

10 Para una historia general del Monasterio de Santa Clara hasta 1913, véase Palacios Roa (2017). Esta obra es un estudio general. Como se comentó en la nota 1, nuestro trabajo viene a ser un complemento ya que se basa en fuentes internas del Archivo de Santa Clara, las cuales no han sido consideradas en la valiosa publicación recién nombrada.

11 La Regla de Santa Clara fue aprobada en 1252 por Inocencio IV. Fue modificada por Isabel de Francia y por el cardenal Gaetano Orsini y san Buenaventura. Esta última variante fue aprobada por Urbano IV.

se dedicaban, además de sus obligaciones propias en cuanto consagradas, a las labores intelectuales como, por ejemplo: lectura, escritura, copia de textos, registro de cuentas y anotaciones matemáticas, además de la redacción de correspondencia y de recetas medicinales y culinarias (la magnitud del archivo da cuenta de esto). Por ello disponían de celdas amplias y con diversas habitaciones que podían ser ocupadas por mujeres a su servicio, familiares o damas de compañía. Ellas tenían un lugar reservado en el coro, donde se rezaba diariamente en diferentes instancias el oficio divino, y podían votar en las elecciones de abadesas y ser elegidas para ocupar dicho cargo.

Por su parte, las hermanas legas pertenecían a familias menos acaudaladas y de origen más modesto. Si bien requerían de la dote para ingresar al claustro, su monto era menor; no tenían lugar en el coro ni derecho a voto. Sin embargo, el hecho de estar asociadas a las labores domésticas las hacía imprescindibles en los conventos multitudinarios. También, según los casos, contaban ellas mismas con personal de apoyo. Todas las religiosas, independientemente de su origen, ejercían un oficio normado según las constituciones y la tradición monástica femenina, tal como lo evidencian los libros de profesiones, donde se especifica que el costo de una dote para monja de coro es superior al de las religiosas de velo blanco. Las donadas constituían una categoría diferente, no eran religiosas ni tenían el deber de profesar la regla. Lo mismo ocurría con otras seculares, como parientes o damas de compañía de las consagradas. A este universo se debe agregar, además, a los sirvientes y esclavos, quienes podían ser hombres y mujeres.

Esta figura es común en la América hispana, como bien lo ha constatado la historiografía para los casos emblemáticos de México, Perú y Argentina.¹² De este modo, la gran circulación de personas dentro de los muros conventuales condujo a la mitigación de la re-

12 Destacamos, especialmente: Lavrin (1993), Loreto López (2000), Arenas Frutos (2005), Van Deusen (2007), Burns (1999) y Fraschina (2010).

gla en varios aspectos, siendo uno de ellos el cuidado y el resguardo del silencio en sus diversas dimensiones.

Las clarisas del Reino de Chile representan un caso más o menos extendido en la América Hispana. La gran cantidad de personas que habitaban el claustro —quinientas, aproximadamente—¹³ lo convierten en una suerte de «colmena humana», definición acertada que se ha aplicado a otros monasterios de Nueva España y del Virreinato del Perú y que puede extenderse, asimismo, para la situación del de Santiago (Martínez Cuesta, 1995, p. 581).¹⁴ El elevado número de personas y los vínculos con la ciudad se manifestaban en la afluencia de público a los locutorios, lo que perturbaba el silencio y propiciaba las relaciones con el ámbito exterior. Lo anterior se debía a las constantes visitas al locutorio por motivos religiosos, económicos o familiares, lo que significaba un problema más profundo: las monjas, tras los muros, nunca rompían con el mundo como había estipulado santa Clara y como señala la tradición de la Iglesia. Asimismo, el poder económico se contradice con el voto de pobreza y la misma vida cotidiana al interior de la clausura.¹⁵ Todo

13 Luego de un acucioso estudio de los libros de profesiones, de registros de dotes y de renunciaciones del siglo XVIII contenidos en el archivo, se concluye que en el convento conviven alrededor de unas sesenta u ochenta religiosas (de velo negro y blanco). Cada una de ellas estaría acompañada de, al menos, tres criadas, además de seglares de todo tipo, desde parientes hasta peones y esclavos. Es por esto por lo que se estima la cantidad de quinientas personas, aproximadamente. Véase: MCAF, vols. 24, 38, 56, 59, 89 y 96-100.

14 Esta expresión se refiere a los monasterios femeninos de Lima, Quito y México. «En el siglo XVII la Encarnación, Santa Clara, la Concepción y la Santísima Trinidad de Lima, Santa Catalina de Arequipa, la Concepción y Santa Clara de Quito, la Encarnación, Santa Clara y Jesús María de México, la Concepción de Guatemala y algunos otros monasterios se convirtieron en colmenas humanas con 800, 1.000 y hasta 1.300 mujeres» (Martínez Cuesta, 1995, p. 581).

15 En el estudio preliminar a la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez (1666-1749), religiosa clarisa del Monasterio de Nuestra Señora de la Victoria, Armando de Ramón explica cómo se vivía al interior de los conventos y se refiere a la relación de la regla (Suárez, 1984, pp. 71-72). Si bien el estudio del profesor De

ello pone de manifiesto la existencia de constantes transgresiones a la regla, las que intentan ser controladas por la monarquía castellana y por las autoridades eclesiásticas a través de las visitas pastorales y de los sínodos locales.

LA PRÁCTICA DEL SILENCIO Y REGLA DE SANTA CLARA: REGISTRO Y RELEVANCIA DE LAS VISITAS PASTORALES

La llamada visita pastoral es una antigua institución eclesiástica y parte fundamental en la política administrativa del mundo indiano (Mora Mérida, 1980). Extendida en la Edad Media, adquirió un nuevo impulso a mediados del siglo XVI con el Concilio de Trento, el cual se empeñó en la obligación de los obispos de visitar cada año su diócesis, personalmente o a través del vicario general u otro visitador en caso de legítimo impedimento, a fin de «introducir la doctrina sana y católica, y expeler las herejías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con exhortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las demás cosas en utilidad de los fieles» (*El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, 1847, sesión XXIV, III). En América, las normas canónicas criollas se ocuparon de difundir la disciplina tridentina. A modo de ejemplo, en el *III Concilio Limense* (1582-1583), convocado por Toribio de Mogrovejo, se exhortaba encarecidamente a los obispos a practicar por sí mismos la visita y, en caso de nombrar visitadores, se les recomendaba que tuvieran especial cuidado al escogerlos.¹⁶

Ramón trata acerca de las clarisas que se desprenden del Monasterio de Antigua Fundación, las descripciones de dicho autor también son aplicables a nuestro caso, ya que las religiosas fundadoras del Monasterio de la Victoria traían hábitos del monasterio antiguo. Asimismo, el completo trabajo de Juan de Guernica, fundamentado en el archivo de esta nueva fundación, da cuenta de dicha situación (Guernica, 1944).

16 Véase: *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*, 2017.

Por medio de la visita, el prelado conocía mejor a su pueblo y se enteraba del verdadero estado de su Iglesia (Oviedo Cavada, 1992, pp. 58-61). Su tarea implicaba una doble vertiente, tanto material como espiritual (Andreu Andreu, 1999, p. 222). La primera estaba dada por la *Visitatio rerum*, es decir, la obligación que tenía el prelado de constatar la situación de iglesias y cementerios, de exigir el inventario de bienes, de revisar la existencia y el estado de los ornamentos, libros y copias de documentos sinodales y conciliares, de informarse del pago del diezmo y, finalmente, de realizar inspecciones de conventos, monasterios, cofradías, hospitales y escuelas de su diócesis. La segunda se fundamentaba en la *Visitatio hominum*, que debía extirpar vicios y pecados públicos que ofendían a Dios y a la sociedad, poniendo su mirada en laicos y en sacerdotes. Sobre estos últimos se vigilaba, por ejemplo, el cumplimiento de su oficio y el testimonio de vida que llevaban. Asimismo, se revisaban los testamentos para observar si se cumplían las voluntades referidas a las obras pías (Acevedo, 2014).

Pese a la relevancia del obispo, en estas lejanas latitudes australes resultó común la participación de otros visitantes, debido a la edad avanzada de varios prelados y a la dificultad para recorrer amplias y agrestes geografías, como era el caso de la diócesis de Santiago durante los siglos XVII y XVIII. Las clarisas antiguas, por ejemplo, fueron visitadas a lo largo del siglo XVIII —además de por los obispos— por Francisco Martínez Aldunate, Pedro de Tula Bazán, Gregorio Eulogio Tapia y Josef Antonio Muñoz de Aldunate.¹⁷

17 Archivo del Monasterio de Clarisas de Antigua Fundación [MCAF], vol. 91, ff. 50-85. En general, los autos de dichas visitas contenían reparos y sugerencias vinculados a la observancia de la Regla de Santa Clara. Intentaron reglamentar la entrada y salida de seculares varones al claustro, así como el comportamiento, número y edad de las criadas que servían a las religiosas. Dentro de los informes también fueron comunes las menciones y regulaciones en torno al locutorio. En otro ámbito, se referían a aspectos temporales como los ingresos económicos

Desde otra perspectiva, la visita pastoral permitía fortalecer la figura de los obispos y normar rigurosa y exhaustivamente, a través de ellas, tanto al clero como a los fieles (Candau Chacón, 1998). Esta institución también llenaba la exigencia vinculada al ejercicio del patronato regio. Por ello, al terminar la visita los preladados redactaban informes dirigidos al monarca, en los cuales se daba cuenta de todo lo que habían observado en sus diócesis, incluyendo sus más íntimas impresiones. En el caso de los monasterios femeninos, estos reportes eran denominados autos de visita y, para el caso particular de las clarisas antiguas de Santiago, gran parte de dicha documentación ha sido conservada en su archivo conventual.

Un profundo análisis del patrimonio documental de estas clarisas permite señalar que, al interior del monasterio, junto con la pobreza original, el silencio aconsejado para la vida religiosa se relajaba de diversas formas. Las amonestaciones de la jerarquía eclesiástica expresadas en sínodos y en las ya mencionadas visitas pastorales son elocuentes, pues demuestran cómo la mundanidad del ruido había penetrado en el claustro, contaminando un aspecto fundante de la espiritualidad franciscana femenina y que da sentido a la regla original, es decir, a la vida contemplativa y de oración.

En líneas generales, las principales infracciones al silencio de las monjas van de la mano con la violación de la clausura. Por una parte, existe una constante entrada y salida de seglares del convento, en distintos contextos; por otra, las mismas religiosas, tanto de coro como legas, abusan de las excepciones que terminan por entorpecer el recomendado retiro conventual. Así también, los seglares que han ido poco a poco poblando el monasterio —criadas, donadas, esclavos y peones— no permiten que el espacio se mantenga sin ruido, pues ellos no están obligados a la observancia religiosa que supone la profesión de votos.

del monasterio o el peligro de las *vanidades del mundo*, ejemplificado a través de la necesidad de vestir sobriamente.

Similar era la situación en el resto de Hispanoamérica, tal como lo hemos señalado. Así lo expresa claramente Alicia Fraschina al referirse al caso de Lima, quien apunta que «en 1770 el arzobispo de Lima —ciudad con catorce conventos femeninos— Diego Antonio de Parada promulgó un auto de reforma, de tono moderado, en el que hace hincapié en el estricto respeto de la clausura —en especial la entrada y salida de sirvientes y seglares—, la defensa de la modestia, la necesidad de establecer con rigor las horas de silencio y desterrar la ostentación en las celebraciones religiosas» (Fraschina, 2008, p. 449).

En la misma línea, en el Reino de Chile, tanto los sínodos de los obispos Bernardo Carrasco y Saavedra (1688) y Manuel de Alday (1763) como las visitas pastorales, cuyas relaciones se encuentran en el archivo monástico, señalan cuáles eran las formas más comunes de obviar este mandato. A continuación, y de modo panorámico, se expondrán sucintamente las principales observaciones realizadas por los prelados recién mencionados.

El sínodo de 1688 se refiere a la perturbación del silencio en consideración de las epidemias y de las enfermedades que amenazaron a las clarisas y a sus acompañantes pues, bajo el pretexto de curar a las religiosas, se cometieron abusos al respecto, pasando el mundanal ruido de la ciudad al interior del monasterio (*Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile*, 1858, p. 48). Así lo afirma el acta del V Sínodo de Santiago, convocado por el dominico Carrasco, IX obispo de la diócesis:

El trabajo fatal de la Peste, que afligió a esta Ciudad el año pasado, no fue menos riguroso en los Monasterios; siendo preciso, para acudir al número grande de Enfermas, relajar algo la estrechez de la Clausura, dando Licencias a las Madres, y Deudas de las Religiosas, que entrasen á la curación, y cuidado de ella [...]. Por tanto encarga seriamente este Sínodo que, en adelante, los Prelados no sean fáciles a conceder Licencia, para entrar a los Monasterios con pretexto de curación, sino es en enfermedad muy grave, a que los Médicos no pueden concurrir con las

medicinas de su Facultad, y sea necesaria la asistencia de alguna mujer, en que se las encarga la conciencia.¹⁸

En este sínodo se denuncian otras violaciones a la clausura y por ende al silencio, como las recreaciones que se llevaban a cabo en los locutorios. Estos espacios restringidos, que conectaban a las religiosas con las personas del exterior, eran habitaciones reservadas para la comunicación estrictamente necesaria y separaban, por medio de una reja —símbolo de la necesidad del aislamiento para la oración contemplativa—, a las monjas de sus visitantes. En consecuencia, el sínodo veta ciertas acciones que se daban frecuentemente en este intercambio social, tales como: «las representaciones de comedias, y coloquios», que realizaban las seglares en «trajes profanos» para las religiosas (*Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile*, 1858, p. 48).

Gran perturbadora del silencio era la música sin fines estrictamente litúrgicos y, más aún, los bailes, cuya práctica había sido aceptada por las religiosas en los locutorios. Al respecto, el obispo escribe: «no permitan se dé música en las puertas a ninguna persona de fuera, ni bailen en ellas, ni las Niñas de educación; porque es muy grande el desorden de Concursos, que se junta, así de los de fuera, como las de adentro, faltando al recogimiento interior del Monasterio, y a la modestia religiosa» (*Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile*, 1858, p. 48). No deja de llamar la atención la gravedad de este asunto, ya que incluso se amenaza con un castigo a la prelada —la priora del monasterio— que no cumpliera con la disposición referida. El sínodo especifica una «pena de cuatro meses de suspensión a la Prelada, que contraviniere a este mandato; y los dichos agasajos de músicas se podrán hacer en los Locutorios, sin bailes; y por ninguna suerte se hagan en la Iglesia: so la misma pena» (*Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile*, 1858, p. 48). Asimismo, el obispo Luis Francisco Romero, en su visita al

18 *Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile* (1858, p. 48).

Monasterio de las Clarisas el 14 de septiembre de 1713, insiste en este aspecto y subraya específicamente que «no haya música» en la clausura.¹⁹ Por su parte, el señor provisor de monasterios, doctor don Gregorio Eulogio de Tapia y Zegarra, el 10 de mayo de 1771 consideraba «un abuso» que se cantara completamente el oficio divino, pues debía «alternarse» el rezo con el canto. La autoridad insistía en que este exceso era tan grave como rezar el oficio en la propia celda y no en el coro.²⁰

Cabe señalar que bailes y fiestas son parte del entorno barroco que rodea a las religiosas del monasterio y cuyos muros, al parecer *porosos*, permean desde el exterior. Así entonces, el festejo en sí mismo anima a la comunidad religiosa y la puede acercar, en ciertas ocasiones, al mundo profano. No obstante, la religiosidad también requiere de las fiestas y el ciclo litúrgico se organiza en torno a los grandes acontecimientos de fe que se rememoran año tras año. En el caso de las clarisas, el 11 de agosto celebran a santa Clara con toda la pompa posible. La historiadora y especialista Isabel Cruz, al momento de recrear esta festividad, destaca la asistencia del cabildo de la ciudad a una misa solemne por la mañana y una procesión en la que, simbólicamente, el capellán del monasterio entregaba el estandarte al alférez real. Dicho ritual finalizaba con los dulces agasajos de las monjas y, en ocasiones, con la representación de obras de teatro ofrecidas a las autoridades, quienes compartían con la comunidad un momento de gran regocijo²¹ y, definitivamente, poco silencio (Cruz, 1995, pp. 166-167).

19 MCAF, vol. 91, ff. 8-9.

20 MCAF, vol. 91, ff. 109-112.

21 Isabel Cruz, en su completo estudio del año 1995, se sorprende de las omisiones al respecto en las fuentes vinculadas al cabildo. Sin embargo, el jesuita del siglo XVII Alonso de Ovalle entrega pistas concretas en su *Histórica relación del Reino de Chile*. Por su parte, el MCAF revela los costos de las fiestas. Las pomposas celebraciones que las religiosas desarrollaban en honor a santa Clara, durante el mes de agosto de cada año, quedan constatadas en diferentes documentos. Especialmente representativas son las fiestas de 1799 y 1800, las que registran un

Junto con los festejos en torno a la fundadora de la orden, otras festividades relevantes eran Navidad, Pascua, san Francisco, o la Purísima (Cruz, 1995). Este tipo de actividades religiosas, tan cuestionadas por los obispos por su falta de sencillez, son un evidente obstáculo para la debida observancia del silencio (*Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile*, 1858, p. 50). Si bien para la tradición de la Iglesia el rito festivo resulta central, el cuestionamiento por parte de la autoridad se refería a los excesos a los que llegaban dichas celebraciones intramuros. Estas podían contar, incluso, con pirotecnia —así lo demuestra el archivo con la compra de pólvora—²² o representaciones teatrales, situación que implicaba la estimulación de los sentidos, tan combatida por el modelo ascético-místico encarnado por santa Clara, cuyo referente parecía alejarse u omitirse en este tipo de eventos masivos. Conforme con ello, eran considerados peligrosos para la vida claustral y las amonestaciones iban en ese sentido. Sin embargo, las prácticas reveladas en la revisión documental del monasterio no proporcionan noticias de cambios significativos al respecto.

Si bien las fiestas eran ocasionales, los prelados dejan constancia en sus visitas al monasterio, durante el siglo XVIII, de la persistencia de las faltas al retiro conventual por parte de las religiosas. La gran cantidad de personas que convivían en el espacio claustral estaba muy vinculada a esta dificultad para guardar el debido silencio. A modo de ejemplo el obispo Luis Francisco Romero, al inspeccionar el monasterio en varias ocasiones (1710, 1713 y 1716), cuestionaba la relajación de la clausura y la atribuye, en gran parte, a que las criadas, seglares y niñas educandas «hacen mucho ruido y murmullo». Lo mismo es advertido al poco tiempo, en 1721, por el obispo Alejo

gasto de 300 pesos de la época, aproximadamente (MCAF, vol. 65, ff. 19v-20). Cf. Leal Pino, de La Taille y Fuentes González (2019).

22 *Registro de cuentas* (octubre de 1683), MCAF, vol. 17, f. 35.

Fernando de Rojas y Acevedo. Monseñor Alonso del Pozo, por su parte, mandó en 1725 que no se mezclasen seglares y religiosas a la hora de la oración, para así mantener el silencio necesario en ese momento, e incluso que las monjas rezaran a puerta cerrada para lograr el ambiente propicio para la comunicación con Dios. Monseñor González de Melgarejo, en 1745, restringe el número de criadas a un máximo de dos o tres por religiosa, y ordena que no se permitan niñas menores de cinco años como educandas, «por ser estas de gran perjuicio para el silencio tan necesario en esposas de Jesucristo, que han de tener sosiego en el Espíritu y recogimiento interior». El obispo Alday, a propósito de su visita pastoral al convento de Santa Clara de Antigua Fundación en el año 1756, insiste en la necesidad de no enseñar a bailar a las educandas ni de tocar instrumentos durante las horas de silencio.²³

Setenta y cinco años después del sínodo de Santiago bajo el episcopado de Carrasco y Saavedra, el obispo Alday insiste nuevamente en las disposiciones de su predecesor, de un modo particular en aquellas que se refieren a las visitas de seglares a los locutorios del convento, pues este movimiento constante de personas afectaba de manera importante la correcta observancia de la norma del silencio. A partir de un lenguaje claro y preciso se puede entender que las religiosas no se han hecho cargo de las disposiciones de 1688 y, al respecto, se señala que:

[...] para que las Esposas de Jesucristo, con el retiro, logren el trato familiar de su Esposo, y vivan abstraídas de las Comunicaciones exteriores, mando: que las Abadesas no permitan Visitas frecuentes a las Religiosas; y que ninguna pase de las Ave Marías, porque a ese tiempo se han de cerrar las Puertas de los Locutorios, y la exterior del Monasterio: todo lo cual, aunque se observa, ha parecido, sin embargo, a este

23 El conjunto de las visitas pastorales se encuentra transcrito en el MCAF, conservado en la Universidad de los Andes, Chile.

Sínodo, recomendarlo nuevamente; para que las Preladas acentúen su Celo, así en la guarda de la Clausura, como en el cuidado de evitar la frecuencia de Visitas, y que no pasen del tiempo señalado.²⁴

A lo largo del siglo XVIII las visitas pastorales insisten en este punto, lo cual demostraría la falta de acatamiento a la norma y el consecuente peligro para la fecundidad de una vida consagrada. El obispo Francisco José Marán, en 1795, recuerda a las religiosas la importancia del silencio en los siguientes términos:

Los santos fundadores de las religiones lo consideraron como la piedra fundamental de la vida religiosa, lo dejaron sumamente encargado, y dispusieron que se guardase con mucho cuidado en los claustros, dormitorios y demás oficinas de los conventos; de tal suerte que muchos varones experimentados y de gran espíritu han creído que para reformar una Religión bastaría reformarla en silencio.²⁵

Así pues, si bien no resulta difícil suponer la inobservancia en la práctica de esta virtud inherente a la contemplación del claustro, llama la atención la resistencia por parte de la comunidad religiosa frente a las recomendaciones y prescripciones, tanto de la regla como de las autoridades eclesiásticas de la diócesis. Al parecer, las monjas no se sentían en falta a pesar de las constantes reprimendas, pues continuaban con sus prácticas y, aparentemente, no tomaban medidas concretas —muchas de ellas sugeridas por las autoridades— a fin de subsanar este gran problema para la contemplación. Claramente, el contexto barroco que rodea al monasterio, la sociabilidad en torno a la comunidad conventual y el interés urbano por contar con espacios de este tipo, contribuyeron a la permanencia de estos excesos que, consecuentemente, van en contra de la vida de las vírgenes consagradas según el modelo de santa Clara de Asís y de la tradición ascético-cristiana, desde el siglo IV en adelante.

24 *Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile* (1858, pp. 218-219).

25 Visita del obispo Francisco José Marán, 1796, MCAF.

Ahora bien, resulta particularmente ilustrador que, a lo largo del siglo XIX, las visitas episcopales siguieron reparando en el cuidado del silencio como uno de los tópicos fundamentales a la hora de custodiar la clausura propiamente dicha. No debe sorprender que los prelados José Santiago Rodríguez Zorrilla, Manuel Vicuña y Rafael Valentín Valdivieso hayan enfatizado en la necesidad de la vida retirada para lograr una mejor aproximación y dedicación al espíritu de la regla. Monseñor Valdivieso apunta, de manera particular, a las mismas desobediencias referidas por sus predecesores (Serrano, 2009, p. 522). Él señala cómo el número de seglares y criadas, lejos de disminuir, ha seguido en aumento y da cuenta de las múltiples visitas que se multiplican dentro del locutorio, resultando perjudiciales desde todo punto de vista para su deber de estado, pues hacen «difícil el recogimiento tranquilo de la oración» y dificultan a las religiosas el ideal propuesto de «consagrarse al servicio del Señor en la soledad de los claustros». Por lo mismo, el obispo propuso una nueva reglamentación de acuerdo con la abadesa de turno, para así sistematizar las visitas y normar la cantidad de personas que debían morar dentro de los muros conventuales. En este régimen de observancia prohíbe, además, que las asiladas seglares pasen sin licencia de la abadesa «al claustro de las religiosas y se encarga a la prelada que no sea fácil entregar esta licencia».²⁶ Con relación a este punto, el prelado escribe:

Siendo graboso a la comunidad el excesivo número de hermanas legas de o velo blanco, retardando al mismo tiempo las mejoras en la observancia regular a que la comunidad aspira porque acrecienta el número de relihgas al paso que disminulle [sic] las dotes que se contribuyen al monasterio para su subsistencia, ya que no sea posible reducir el número de las dichas hermanas al de una por cada dies [sic] de coro o sea de velo negro como lo prebienen [sic] las constituciones de la Orden a causa de la multitud de oficios que deben servir, se ordena: que por ahora no excedan de treinta las dichas hermanas de velo blanco que tenga el

26 Decretos dictados por el Vicario General el 12 de noviembre 1874, MCAF.

monasterio; prohibiendo que en adelante se de ábitos [sic] de esta clase hasta que el número de las dichas religiosas de velo blanco no quede reducido a las treinta que ahora se fijan; imponiendo como se impone precepto [sic] de santa obediencia a la Reverenda Madre Abadesa que al presente lo es y las que en adelante lo sean para que no alimenten la esperanza de las pretendientes que aspiren ocupar huecos que excedan del número prefijado ni soliciten del prelado dispensa de este estatuto.²⁷

De cualquier forma, estas conductas podrían considerarse parte de un proceso de adaptación de la regla al ámbito local, algo común en la América española, como lo ha manifestado Asunción Lavrín en su amplísimo trabajo para el caso mexicano.²⁸ Dicha situación lleva a cuestionarse si la relajación antes referida permitiría explicar, en parte, el rol transformador del monasterio en cuanto espacio de sociabilidad y de intercambio ya desde finales del siglo XVII. Tanto en el periodo colonial como en el inicio del republicano, las fuentes arrojan una población de casi medio millar de personas al interior del convento de clarisas antiguas,²⁹ cifra que no parecería excesiva para el Reino de Chile de acuerdo con el testimonio de Juan José de Santa Cruz, miembro de la expedición Malaspina (s. XVIII), quien menciona un universo de unas cuatrocientas personas en el convento de La Cañada (Sagredo y González, 2004, p. 474).

De todos modos, para el caso de Santiago el convento se habría posicionado como una suerte de foco cultural y de microcosmos que estaría mostrando una realidad femenina poco estudiada, debido a los trabajos que se realizaban al interior del monasterio como, por ejemplo, la repostería que pervive hasta hoy, además de la

27 Visita del obispo Rafael Valentín Valdivieso, 1846, MCAF.

28 Al respecto véanse Lavrín (1965, 1993 1995, 2016, pp. 160-193).

29 Véase nota 14. Si tenemos como punto de comparación la Orden de las Carmelitas Descalzas, el balance resulta diferente pues, al igual que en el resto de Hispanoamérica, en el Reino de Chile ellas representaban un caso singular. Debido a la reforma de la orden realizada por santa Teresa de Jesús, las profesas solo podían ser trece. Dicho número con el tiempo se amplió hasta veintiuno.

cerámica que tuvo extendida circulación. Sorprende leer las referencias al contacto de las monjas con las autoridades civiles y religiosas, con los donantes masculinos que ingresaban al monasterio, con los grupos medios de artesanos y con gente del pueblo como peones, indios, esclavos y vagabundos. Estos últimos constituían un grupo de relevancia y vinculante con el mundo. Más específicamente, y tal como lo ha demostrado Alejandra Fuentes González, «además de los esclavos de origen africano que servían de manera particular a las monjas en sus celdas, el Monasterio Antigo de Santa Clara tuvo durante el siglo XVIII esclavos que servían a todas las monjas del claustro en colaboración de indígenas, negros libres o mestizos» (Fuentes González, 2018, p. 133).

El trabajo colaborativo de todos estos actores que salían al mundo constantemente, así como la necesidad de contar con ellos para oficios como carpintería, albañilería, pintura y sastrería, permitió vincular esta institución femenina y de clausura con la incipiente labor artístico-gremial de la época colonial (Pereira Salas, 1965, p. 23). Así, su presencia y necesidad de fuerza de trabajo y acompañamiento no solo iba en contra del ideal del silencio de la orden y de la autoridad eclesiástica, sino que llevaba a que estos actores que participaban de un lugar de sociabilidad, que por definición era de clausura, contribuyeran a que este se tornara altamente permeable y con los consabidos riesgos que significaba para la vida consagrada (Fuentes González, 2018, p. 135).

La vida bajo la Regla de Santa Clara proporciona a las mujeres, asimismo, un acceso a la lectura, a la escritura y al conocimiento general, condición de privilegio que en el mundo exterior se ve limitada por el acotado rol hogareño y familiar otorgado al mundo femenino.³⁰ Tras los muros conventuales existe además una amplia

30 Un claro ejemplo del privilegio intelectual que se abría en la clausura femenina es el caso de la vida y obra de la insigne escritora Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) (Paz, 1982). De acuerdo con los registros documentales de los mo-

posibilidad de trabajo, tanto en el ámbito del servicio doméstico, de la compañía y de las labores manuales y artesanales, lo que paradójicamente fortalece la presencia de este centro religioso dentro de la ciudad. Por todo esto, las familias, tanto de élite como de menor peso social, ven en la vida consagrada de sus hijas un atractivo importante que supondría, incluso, la posibilidad de un ascenso en el entramado de la sociedad de la época.

De esta forma, la relevancia del monasterio, a pesar de la clausura nominal, traspasa los distintos grupos y concreta los vínculos con el mundo exterior, lo que podríamos considerar como uno de los motivos que explicarían el florecimiento cultural que ha permanecido, al menos por cuatro siglos, en su particular práctica de elaboración de cerámica perfumada y su presencia clave en la tradición repostera chilena.³¹ La conocida influencia de esta comunidad de mujeres va desde los más importantes intereses económicos³² hasta

nasterios chilenos de la época colonial, no se conocen aún personalidades como la de la monja novohispana. Las únicas escritoras reconocidas por la historiografía hasta el momento son: Úrsula Suárez (1666-1749), religiosa clarisa de la Victoria que redactó su *Relación autobiográfica*; Dolores Peña y Lillo (1739-1823), dominica y autora del epistolario editado por Raïssa Kordic: *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)* (2008); Tadea García de la Huerta (†1827), monja carmelita del Monasterio del Carmen de San Rafael, autora de: *Relación de la inundación que hizo el río Mapocho de la ciudad de Santiago de Chile, en el Monasterio de Carmelitas, Titular de San Rafael*, obra impresa en Lima, probablemente en 1784.

- 31 Las Clarisas de Antigua Fundación destacan por la elaboración de las cerámicas perfumadas por cuatro siglos, las cuales fueron exportadas a España y al resto de América. Véase Cruz, de La Taille y Fuentes González (2019).
- 32 Abundantes son los volúmenes del archivo de las clarisas antiguas que registran los censos, figura económica clave en los vínculos del monasterio con el mundo. Específicamente, la documentación se refiere al censo consignativo, es decir, a préstamos de dinero que se realizaban mediante una transacción contractual privada entre una persona o institución (censualista, acreedor o prestamista) y un censuario (prestatario o deudor). En dicho contrato, el préstamo o adquisición del capital se garantizaba mediante el gravamen de un bien (terreno o inmueble), el cual se imponía a censo en favor de la institución eclesiástica y por el cual esta recibía una pensión anual. Los volúmenes 17-32 del MCAF están dedicados a

el albergue de las donadas —mujeres desprovistas de lazos familiares y de bienes materiales— que se ofrecían al monasterio porque no tenían ninguna pertenencia en la vida extramuros, donde a veces eran rechazadas o simplemente se les ignoraba.

CONCLUSIÓN

Al momento de concluir, nos atrevemos a sugerir que el caso concreto de la denunciada relajación en el cuidado y la observancia del silencio constituye solo una muestra de un modo de vida aparentemente alejado de la regla original de la orden por parte de las Clarisas de Antigua Fundación en Chile, de acuerdo con los registros documentales de la jerarquía eclesiástica. No obstante, esta misma relajación testimoniada por las autoridades entre 1678 y 1860 habría logrado posicionar a la orden como una de las más influyentes en la ciudad de Santiago, tanto en el ámbito social, cultural y económico. A pesar de haber suscitado una serie de críticas normativas de control y disciplina por parte de la jerarquía eclesiástica de la diócesis, el impacto de las relaciones con el exterior dejó huellas en la vida cotidiana de la capital. El convento pasó a ser, incluso, una posibilidad de contacto y de redes sociales, tanto para las mujeres de élite como para las de grupos socialmente vulnerables y, más sorprendente aún, para hombres, como fue el caso de indios y esclavos.

En suma, el análisis de las visitas pastorales y la relectura de los sínodos de los siglos XVII y XVIII dan noticia de un fenómeno histórico más o menos habitual en la América española, pues

este asunto en particular. Dentro de los documentos se encuentran, por ejemplo: el número de caso con la información del censuario, el monto del principal y los réditos (como, por ejemplo, si estos se han pagado o no), escrituras de imposición, documentos de sucesión de tierras, causas ejecutivas, solicitudes de embargo, remates, tasaciones, entre otros. Además, se puede encontrar algunos censos relativos al pago de dotes de religiosas y gastos de profesión.

el cuidado del silencio por parte de las clarisas y la confrontación de las prácticas de las monjas chilenas con la regla del siglo XIII y los escritos de la santa fundadora, santa Clara de Asís, evidencian parte de las múltiples variantes y transgresiones que experimenta la observancia de las normas en el país. Las autoridades eclesiásticas no observaron ningún progreso al respecto sino, por el contrario, amonestaron a lo largo de los años, y de manera vehemente, las prácticas heterodoxas en las que perseveraron estas religiosas, sin ningún resultado positivo.

Esta versatilidad antinómica de la clausura, si bien significó la transgresión de delicados límites en los votos monásticos que motivaron a la jerarquía a corregir e intervenir, implicó, desde el otro lado de la balanza y del muro, la oportunidad de una vida estable para un gran número de personas, cuya cifra exacta se encuentra aún lejos de calcularse. Aunque ruidosas y heterodoxas, las clarisas constituyeron un enclave seguro y de gran tradición histórica en el centro de Santiago de Chile. Los cambios propios de la modernidad y la disposición urbana del siglo XX alejaron el mundo monástico femenino del casco histórico de la ciudad; en este nuevo emplazamiento la vida monástica ha tenido consecuencias efectivas para el *silencio sin fin* profesado en el legendario convento de San Damián, asumido por las clarisas del Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación de Santiago de Chile.³³

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO DEL MONASTERIO DE CLARISAS DE ANTIGUA FUNDACIÓN [MCAF]
(Universidad de los Andes, Chile)

33 El monasterio ubicado en la comuna de Puente Alto, en Santiago, sufrió graves daños después del terremoto de 2010 y cerró sus puertas, de manera definitiva, en 2018. La comunidad que lo habitaba se trasladó a otros dos conventos de la orden en Chile, ubicados en las comunas de La Florida y Los Ángeles.

FUENTES SECUNDARIAS

- ACEVEDO, Alba María (2014). «Visitar para conocer. Conocer para reformar: las visitas de los obispos de Santiago de Chile a Cuyo a comienzos del siglo XVIII (1700-1730)». *Épocas. Revista de Historia*, núm. 10, pp. 9-31.
- ANDREU ANDREU, Antonio (1999). «La Visita Pastoral como *instrumentum laboris* en la *cura animarum* de la diócesis de Cartagena. Una visión histórica desde la Edad Moderna hasta nuestros días a través de los mandatos de visita». *Scripta Fulgentina. Revista de teología y humanidades*, núm. 18, pp. 219-256.
- ARENAS FRUTOS, Isabel (2005). «Las “otras” niñas y criadas ante la reforma conventual femenina en México y Puebla de los Ángeles». En: Jesús Paniagua Pérez (coord.). *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*. León: Publicaciones Universidad de León, pp. 191-210.
- BURNS, Kathryn (1999). *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa (1998). «Instrumentos de modelación y control: el Concilio de Trento y las visitas pastorales (la Archidiócesis Hispalense, 1548-1604)». En: José Martínez Millán (dir.). *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica, vol. III*. Madrid: Parteluz, pp. 159-177.
- CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel (1995). *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago: Ediciones UC.
- CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel, Alexandrine DE LA TAILLE y Alejandra FUENTES GONZÁLEZ (2019). *Cerámica perfumada de las monjas clarisas. Desde Chile hacia el mundo. Oficio, terapéutica y consumo, siglos XVI-XX*. Santiago: Ediciones UC.
- DEUSEN, Nancy van (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos.

- El Arca de Tres llaves. Crónica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José, 1690-1990* (1989). Santiago: Editorial Cochrane.
- El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento* (1847). Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indar.
- FONTECILLA LARRAÍN, Arturo (1943). «Recuerdos del Antiguo Monasterio de las Monjas Capuchinas». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, núm. 27, pp. 77-93.
- FRASCHINA, Alicia (2008). «Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades». *Hispania Sacra*, Madrid, vol. 60, núm. 122, pp. 445-466.
- FRASCHINA, Alicia (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.
- FUENTES GONZÁLEZ, Alejandra (2018). «El claustro femenino como microcosmos laboral en Hispanoamérica: los esclavos negros y afro-mestizos del Monasterio Antiguo de Santa Clara. Santiago, Chile (siglo XVIII)». *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Tucumán, núm. 9, pp. 123-142.
- FUENTES GONZÁLEZ, Alejandra (2019). *Entre la oración contemplativa y el trabajo de sus manos: clausura femenina y prácticas laborales en el Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago, 1678-1825*. Tesis de doctorado. Santiago: Universidad de los Andes.
- GUARDA, Gabriel (2016). *La Edad Media en Chile. Historia de la Iglesia. Desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé. 1541-1826*. Santiago: Ediciones UC.
- GUERNICA, Juan de (1944). *El Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en sus cuatro periodos*. Santiago: Editorial Sagrado Corazón de Jesús.
- IRIARTE, Lázaro (1979). *Historia franciscana*. Valencia: Asís.

- KORDIC, Raïssa (2008). *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*. Madrid; Fráncfort: Iberoamericana-Vervuert.
- La provincia eclesiástica chilena: erección de obispados y división en parroquias* (1895). Friburgo: Casa Editorial Pontificia de B. Herder.
- LAINATI, Chiara Augusta (2004). *Santa Clara de Asís: contemplar la belleza de un Dios esposa*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- LAVRIN, Asunción (1965). «Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the Eighteenth Century». *The Americas*, vol. 22, pp. 182-203.
- LAVRIN, Asunción (1993). «Religiosas». En: Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (comps.). *Ciudades y Sociedad en Latinoamérica Colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 175-213.
- LAVRIN, Asunción (1995). «De su puño y letra: epístolas conventuales». En: Manuel Ramos Medina (coord.). *El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. Ciudad de México: Condumex, pp. 43-61.
- LAVRIN, Asunción (2016). *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LEAL PINO, Cristián, Alexandrine DE LA TAILLE y Alejandra FUENTES GONZÁLEZ (2019). «Pobreza franciscana y economía monástica: prácticas cotidianas de frailes y monjas en Santiago de Chile (1790-1820)». *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 28, pp. 319-341.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva (2000). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- MARTÍNEZ CUESTA, Ángel (1995). «Las monjas en la América Colonial 1530-1824». *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, vol. 50, pp. 572-626.

- MILLAR CARVACHO, René (2013). «Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana». *Revista de Historia*, Concepción, núm. 20, pp. 137-145.
- MILLAR CARVACHO, René y Carmen Gloria DUHART (2005). «La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones». En: Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (eds.). *Historia de la vida privada en Chile. Tomo I. El Chile tradicional. De la Conquista a 1840*. Santiago: Taurus, pp. 125-159.
- MORA MÉRIDA, José Luis (1980). «La visita eclesiástica como institución en Indias». *Anuario de Historia de América Latina*, vol. 17, pp. 59-67.
- MUÑOZ OLAVE, Reinaldo (1926). *Las monjas trinitarias de Concepción: 1570-1822: Relato histórico*. Santiago: Imprenta de San José.
- OMAEHEVARRÍA, Ignacio (1970). *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- OVALLE, Alonso (1969). *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Santiago: Instituto de Literatura Chilena.
- OVIEDO CAVADA, Carlos (dir.) (1992). *Episcopologio chileno. 1561-1815*. Santiago: Ediciones UC.
- PALACIOS ROA, Alfredo (2017). *Breve historia del Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación (1567-1913)*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- PAZ, Octavio (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- PEÑA OTAEGUI, Carlos (1951). *Una crónica conventual. El monasterio de las Agustinas de Santiago (1574-1951)*. Santiago: El Imparcial.
- PEREIRA SALAS, Eugenio (1965). *Historia del arte en el reino de Chile*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

- PRIETO, Luis Francisco (1911). *Crónica del Monasterio de Capuchinas*. Santiago: Imprenta de San José.
- RAMÓN, Armando de y José Manuel LARRAÍN (1982). *Orígenes de la vida económica chilena. 1659-1808*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- RASSAM, Joseph (2017). *Le silence comme introduction à la métaphysique*. París: Artège Lethielleux.
- RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara (1996). «El conventualismo femenino: las Clarisas». En: J. I. de la Iglesia Duarte, F. J. García Turza y J. Á. García de Cortázar (coords.). *VI Semana de Estudios Medievales*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 87-100.
- SAGREDO, Rafael y José Ignacio GONZÁLEZ (2004). *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español*. Santiago: Editorial Universitaria; Centro de Investigaciones Barros Arana.
- SERRANO, Sol (2009). «El ocaso de la clausura. Mujeres, religión y Estado nacional. El caso chileno». *Revista Historia*, núm. 42, pp. 505-535.
- Sínodos Diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile celebrados por los ilustrísimos señores Doctor don Fray Bernardo Carrasco Saavedra i Doctor don Manuel de Aldai i Aspee* (1858). Nueva York: Eduardo Dunigan i Hermano.
- SUÁREZ, Úrsula (1984). *Relación autobiográfica*. Santiago: Biblioteca Antigua Chilena; Academia Chilena de la Historia.
- TERCER CONCILIO LIMENSE (1583-1591) (2017). Lima; Roma: Universidad Pontificia de la Santa Cruz; Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima; Ediciones San Pablo.
- TRIVIÑO MONRABAL, María Victoria (2011). «El libro que da forma a la vida claustral: la Regla de Santa Clara, en los 800 años de la fundación de las Clarisas (1212-2012)». En: Francisco Javier Campos (coord.). *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 425-448.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es resultado del Proyecto «Rescate y Difusión del Archivo de Santa Clara de Antigua Fundación», llevado a cabo por el Instituto de Historia de la Universidad de los Andes, Chile, gracias al apoyo del Programa *David Rockefeller Center for Latin American Studies* (Harvard University, 2013-2015).

Fecha de recepción: 11 de enero de 2021.
Fecha de evaluación: 24 de marzo de 2021.
Fecha de aceptación: 11 de mayo de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



Un ejemplo de interacción jurídica entre la Iglesia y la Corona. La participación del arzobispo Toribio Mogrovejo en el proceso de toma de decisión de la Monarquía Hispánica (1580-1606)

Flavia TUDINI

Istituto Italiano per gli Studi Storici (Nápoles, Italia)
flavia.tudini@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-6342-3997

RESUMEN

El objetivo del artículo es demostrar la importancia y el papel que desempeñó el arzobispo de Lima Toribio Mogrovejo (1580-1606) en la circulación de la información y en el proceso de toma de decisiones de la Monarquía Hispánica a finales del siglo XVI. Los casos que se considerarán se refieren al gobierno de las doctrinas de indios y a la sustitución del clero regular con el secular en ellas. A través del análisis de los casos de estudio se pretende mostrar la influencia de las observaciones

y sugerencias enviadas por el arzobispo al rey, en el proceso de toma de decisión de los territorios americanos.

PALABRAS CLAVE: *Toribio Mogrovejo, Lima, doctrinas de indios, diócesis, Monarquía Hispánica, toma de decisión*

An example of juridical interaction between the Church and the Crown. The participation of Archbishop Toribio Mogrovejo in the decision-making process of the Hispanic Monarchy (1580-1606)

ABSTRACT

The article aims to demonstrate the importance the role of the archbishop of Lima Toribio Mogrovejo (1580-1606) had for the circulation of information and the decision-making process of the Hispanic Monarchy at the end of the 16th century. The article will consider three case studies about the governance of the *doctrinas de indios* and the substitution of the regular clergy. Through the analysis of the case studies the article demonstrates the influence of the observations and suggestions sent by the archbishop to the king within the decision-making process for the American territories.

KEYWORDS: *Toribio Mogrovejo, Lima, doctrinas de indios, diocese, Hispanic Monarchy, decision-making process*

1. INTRODUCCIÓN. SABER Y GOBIERNO EN LA AMÉRICA HISPÁNICA

LAS CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS, ANTES QUE las políticas, hicieron de la Monarquía Hispánica un sistema complejo, que tenía aspectos específicos dentro del panorama político de la Europa de los siglos XVI-XVII. En los años treinta del siglo XVII, Juan de Solórzano y Pereira observó cómo la monarquía se extendía desde Europa hasta América, desde los Flandes hasta los territorios portugueses en las Indias Orientales (Solórzano Pereira, 2001, I, pp. 588-590), dominando «las cuatros partes el mundo» (Gruzinski, 2006, 2010). Las características plurales de la monarquía, la discon-

tinuidad de sus dominios, la distancia de algunos de ellos de la Corte de Madrid y la dificultad de los viajes, imposibilitaban la presencia física del rey en sus diferentes reinos. Se convirtió así en un soberano lejano, cuya ausencia fue compensada por un rico aparato simbólico y un estilo de gobierno que permitía a sus súbditos vincularse a la Corona y familiarizarse con la imagen del rey (Hernando Sánchez, 1996; Calvo, 2000, pp. 427-483).

El problema de las distancias geográficas en la organización y gestión de las entidades políticas nacidas como resultado de la conquista de territorios distantes, entre los siglos XVI y XVII, es un tema que la historiografía no ha dejado de tratar y que recientemente ha sido objeto de nuevas interpretaciones. Los estudios han puesto de manifiesto las dificultades del gobierno debido a la distancia y las estrategias desarrolladas para superarlas (Gaudin, 2013; Sellers-García, 2014; González Martínez, 2017). Esto significaba no solo tratar de eliminar en la medida de lo posible las barreras de comunicación entre la Corona y sus lejanos funcionarios, sino que también implicaba enfrentarse a un problema político mucho más relevante. A las dificultades de comunicación siguieron inevitablemente las dificultades para gobernar el territorio. La distancia hizo «ciego» al soberano, que no fue capaz de conocer las necesidades de los territorios ni de actuar con prontitud para asegurar el buen gobierno que garantizaba la lealtad de sus súbditos. Esta situación era particularmente importante para los territorios americanos, sobre todo en relación con las tareas administrativas y gubernamentales llevadas a cabo por el Consejo de Indias (Barrios Pintado, 2015), que debería asistir al soberano en los asuntos americanos y que no estaba preparado para la realidad que tenía que gobernar y administrar. En 1569, en las ordenanzas que siguieron a su visita al Consejo de Indias, Juan de Ovando subrayó las dificultades de gobernar estos territorios tan lejanos y amplios sin el conocimiento adecuado por parte del soberano y de sus consejeros. Estos deberían ser expertos conocedores de la realidad, sobre las que se les pidió que ex-

presaran sus opiniones y tomaran decisiones legalmente vinculantes. Se presentaba así un aspecto fundamental para el gobierno del territorio y que era capaz de superar las limitaciones de la distancia: la «entera noticia», o sea, la descripción verdadera y precisa de la realidad considerada. Se creó por tanto un vínculo entre conocimiento y gobierno de los territorios (Brendecke, 2016, pp. 21-33). Sobre este tema, el historiador Arndt Brendecke ha observado cómo la relación entre el uso del conocimiento y el dominio colonial se basaba en dos supuestos fundamentales, que estaban estrechamente relacionados. Por un lado, el gobierno colonial necesitaba producir descripciones fiables de realidades distantes, a través de funcionarios reales en contacto con Madrid. Por otra parte, los elementos cognitivos estaban vinculados a las prácticas de dominación y administración: el conocimiento del territorio era necesario para ejercer una acción gubernamental eficaz (Brendecke, 2016, p. 19; Navarro Bonilla, 2006, pp. 133-158). El soberano estaba, sin embargo, sujeto a limitaciones humanas y, por lo tanto, era incapaz de saber todo sin el apoyo de un aparato de funcionarios y agentes que le mantenían constantemente informado (Brendecke, 2016, pp. 86-87).

Durante el reinado de Felipe II (1556-1598) se fortaleció la relación entre la observación de los territorios, el proceso de toma de decisión y la elaboración de las normas necesarias para el gobierno de los virreinos americanos. Esto fue particularmente importante sobre todo en relación con las características «casuísticas» del Derecho indiano (Sánchez Bella, De la Hera y Díaz Rementería, 1992; Tau Anzoátegui, 1992, 1997; Duve y Pihlajamäki, 2015), que estimuló la circulación de información, haciendo obligatorio el envío de informes a la Corona. La actividad normativa indiana se orientó a elaborar normas que respondieran a las necesidades y situaciones contingentes que se observaban en el territorio, de manera que el conocimiento de las condiciones y costumbres particulares, tanto de los nativos como de los españoles que vivían en América, pudiera apoyar las acciones de gobierno, haciéndolas lo más cercanas a la

realidad del territorio. Esto podría hacer que la acción del gobierno sea más efectiva, haciéndola lo más adherente posible a la realidad del territorio. En consecuencia, la elaboración de normas se desarrolló paralelamente a los diversos memoriales, informes, peticiones y súplicas enviados al rey y al Consejo de Indias (Masters, 2018), que informaron de las necesidades a remediar, reflejando la variada configuración cultural, social o económica de cada reino y provincia.

La conexión entre el conocimiento adquirido a través de la observación del territorio, la elaboración de normas y el gobierno de los territorios fue también una característica del gobierno eclesiástico. Las visitas pastorales, de hecho, permitieron a los obispos obtener un conocimiento directo de la realidad diocesana, que luego se utilizaría en la redacción de los decretos de los concilios provinciales. Esto surgió en particular durante la celebración del III Concilio de México (Moutin, 2016) y del III Concilio de Lima (1583) (Tineo, 1990; Saranyana, 1999; Martínez Ferrer, 2017).

Tau Anzoátegui ha observado que los decretos emitidos por los Concilios de México y Lima en el siglo XVI, así como los sínodos diocesanos, constituyeron la base de un Derecho canónico particular, desarrollado fuera del poder centralizado de la Iglesia de Roma (Tau Anzoátegui, 2016, p. 27). Más recientemente, Jorge Traslosheros ha recordado cómo, al igual que la legislación civil, el sistema jurídico-canónico se adaptó también a la nueva realidad americana hasta obtener algunas características distintivas, siendo después definido como «Derecho canónico indiano» (Traslosheros, 2014; Albani, Danwerth y Duve, 2019; Terráneo, 2020).

En este complejo panorama es particularmente interesante la figura del arzobispo de Lima Toribio Mogrovejo (1580-1606) (Levillier, 1920; Rodríguez Valencia, 1958), que realizó personalmente tres largas visitas pastorales, superando considerables distancias y numerosas dificultades (Benito, 2006). A través de una densa correspondencia redactada «andando visitando», el arzobispo informó al soberano constantemente y en detalle sobre el estado de la dióce-

sis. Sin embargo, lo que el arzobispo escribió no tenía un propósito puramente informativo, Mogrovejo dio a conocer la situación al rey para que este pudiera intervenir enviando reales cédulas para remediar las necesidades, conciliar los conflictos y regular las situaciones más controvertidas.

Dentro de las más variadas solicitudes relativas a las doctrinas de indios, a la presencia de los regulares en la diócesis o a las fundaciones religiosas, surgieron también cuestiones relacionadas de manera particular con el gobierno espiritual de la diócesis y que formaban parte de los derechos de patronato concedidos por la Santa Sede a la Corona desde la primera década del siglo XVI. En este caso, el arzobispo pidió la mediación del rey para que se hicieran peticiones y solicitudes a la Santa Sede, en relación tanto con cuestiones relativas al gobierno de la diócesis como con aspectos que involucraban la vida de la Iglesia americana en general.

Por lo tanto, gracias a esto, el arzobispo pudo presentar la sociedad americana y sus dinámicas al rey desde un punto de vista diferente al del virrey y de los funcionarios reales presentes en el territorio. Como máxima autoridad eclesiástica del virreinato del Perú, Mogrovejo poseía una sensibilidad diferente a las cuestiones sociales que se relacionaban con el progreso de la evangelización, y que las autoridades civiles presentaban eminentemente desde la perspectiva del gobierno temporal.

2. CLERO REGULAR Y CLERO SECULAR EN LAS DOCTRINAS DE INDIOS

La presencia de religiosos, con facultades pastorales similares a las de los sacerdotes seculares, dentro de las doctrinas de indios fue inicialmente prevista por una bula papal de Alejandro VI en 1512, que autorizaba a los regulares a hacerse cargo del cuidado de las almas de los nativos hasta que hubiera suficientes sacerdotes en número y capacidad (Bravo Guerreira, 1990). Según las disposiciones

del Derecho canónico, de hecho, los religiosos no podían poseer beneficios de curas —como las doctrinas— a menos que fueran dispensados por el pontífice. Posteriormente, la bula *Omnimoda* de Adriano VI, del 5 de mayo de 1522, sancionó la sustitución del clero regular una vez finalizada la primera fase de evangelización y establecida la jerarquía diocesana (García Añoveros, 1990; Cantù, 2007).

La jurisdicción del obispo sobre el clero regular fue objeto de algunos decretos de reforma del Concilio de Trento. En particular, el capítulo 15 de la sesión XXIII reguló la relación entre el obispo y las órdenes religiosas para la posesión de beneficios parroquiales (Morales, 2010). Esta disposición fue revisada por el papa Pío V en la bula *Exponi Nobis* de 1567, otorgada después de las solicitudes de Felipe II por la Iglesia de América (Pérez Puente, 2009, pp. 72-73, 80-81). El documento establecía que, en los territorios de las Indias Occidentales, las órdenes religiosas podían seguir ejerciendo las facultades parroquiales, quedando también exentas de la visita del obispo y de su jurisdicción.¹

Las relaciones entre las autoridades civiles y el clero regular en los virreinos americanos fueron reguladas también por las normas elaboradas en la Junta Magna de 1568 (Ramos Pérez, 1999; Merluzzi, 2007; Pérez Puente, 2009), en las que se intentaba establecer un equilibrio de poder diferente para la Iglesia en las diócesis americanas (Castañeda Delgado y Marchena Fernández, 1992). Debido a la relación conflictiva entre el clero regular y el secular, la Corona intentó reducir progresivamente el poder de las órdenes religiosas y permitió el establecimiento de la Compañía de Jesús (Vargas Ugarte, 1963; Broggio, 2004; Maldavsky, 2012).

Por lo tanto, se puede observar cómo el reinado de Felipe II se caracterizó por una progresiva sustitución de una Iglesia esencialmente misionera, fundada en el ministerio apostólico de las órdenes mendicantes, por una Iglesia fundada en el clero secular, sujeta a

1 *Recopilación*, lib. 1, tít. 14, l. 47.

la jurisdicción del ordinario diocesano (Cantù, 2007, pp. 110-111; Pérez Puente, 2009, p. 72).

A partir de los decretos de la Junta Magna, en 1574 la real cédula del Patronato se ocupó de ciertos aspectos relativos a la concesión de los beneficios eclesiásticos. En particular, trató de la erección de los beneficios de carácter canónico (como las parroquias), fijando los límites que deben asignarse a sus titulares, llamados «curas beneficiados». Además, disponía que las doctrinas de indios estaban sometidas al régimen del Patronato, es decir, que el nombramiento del beneficiario se efectuaba mediante la elección del virrey y la posterior confirmación del obispo. Las doctrinas de indios fueron puestas bajo el régimen del Patronato y la jurisdicción del obispo, asociando la figura del doctrinero a la del párroco (Armas Medina, 1952; Morales, 2010, pp. 55-59).

Por lo tanto, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los obispos americanos aplicaron las normas sancionadas por la Junta Magna y la cédula real del Patronato, prefiriendo al clero secular en las dotaciones de los curas beneficiados (Pérez Puente, 2009; Mazín, 2010, p. 170). En este complejo panorama, los obispos tendían a preferir a los miembros del clero secular para las doctrinas más alejadas de la sede episcopal; por un lado, por la posibilidad de ejercer un control efectivo y, por otro, por la capacidad de los sacerdotes de expresarse en las principales lenguas de los nativos, tal como lo sancionaron las ordenanzas del virrey Toledo y los concilios provinciales de Lima en 1551, 1567 y 1583 (Vargas Ugarte, 1951; Olmedo Jiménez, 1990; Durston, 2007; Pérez Puente, 2017, pp. 114-115).

Entre los años setentas y ochentas del siglo XVI, las diócesis del Perú vieron un considerable aumento del clero secular debido al incremento de las ordenaciones de sacerdotes criollos (Valpuesta Abajo, 2008, pp. 277-302; Dammert Bellido, 1996, p. 243; García Añoveros, 1990, p. 155), gracias también a la fundación de los seminarios diocesanos promovidos por el virrey Toledo y, después, por el arzobispo Mogrovejo (Lohmann Villena, 1989; Pérez Puente, 2013),

y a las constantes nuevas llegadas de Europa. Este aumento permitió, por tanto, al virrey Toledo tentar una primera sustitución de los frailes en las parroquias de indios e instruir al clero secular en las lenguas indígenas a partir de 1572 (Pérez Puente, 2017, p. 114). Esta propuesta de sustitución fue también presentada al soberano por los obispos en los años siguientes (Rodríguez Valencia, 1958, II, p. 253).

Por tanto, al final del siglo XVI la geografía eclesiástica del virreinato del Perú resultaba particularmente compleja. En los años ochenta, en la diócesis de Lima los clérigos poseían el 49.2 % de las parroquias y de las doctrinas (llegando al 63.1 % en 1626); en la del Cusco, los clérigos seculares administraban el 83 % de las parroquias y doctrinas del obispado; en las de Las Charcas, La Paz y Chucuito, el 75 %; en la de Santiago de Chile, el 73 %; y en la de Quito tuvieron alrededor del 58 %. Se destacó, por tanto, la profunda diferencia de la provincia eclesiástica del Perú con la de Nueva España, donde en los años setenta del siglo siguiente el clero secular solamente tenía el 26.7 % de las parroquias y doctrinas (Pérez Puente, 2017, pp. 146-147). Esta situación fue influenciada, por un lado, por las ordenanzas y las reducciones ordenadas por el virrey Toledo y, por el otro, por las disposiciones del III Concilio de Lima de 1583.

Con motivo de la celebración del concilio provincial de 1583, Mogrovejo escribió al rey para informarle sobre el estado de la arquidiócesis, tras la primera visita pastoral en que había tenido la oportunidad de observar la realidad de las doctrinas de los indios. En febrero de 1583, el arzobispo se quejó de la escasez de sacerdotes, cuyo número no permitía satisfacer las numerosas necesidades de las doctrinas:

Después que llegué a esta ciudad e visitado gran parte deste distrito por mi persona y lo que he entendido tener necesidad de remedio es proveer y dar doctrina a los yndios por carecer de sacerdotes y tener cada sacerdote en muchas partes muchos lugares de yndios a su cargo y mucha distancia de camino.²

2 Carta de Mogrovejo al rey, 25 de febrero de 1583, Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Patronato, 248, r. 5.

Sugirió, por tanto, al rey enviar una súplica al pontífice para que le pudiese conceder una dispensa para la ordenación de sacerdotes «a solo titulo de yndios [y que] [...] estas doctrinas se hiziesen beneficios perpetuos».³

Entonces, se puede observar cómo Mogrovejo, para satisfacer las necesidades de su diócesis, buscó a través del rey una solución que no ampliara más las facultades de las órdenes religiosas. Pidió que los sacerdotes fueran ordenados específicamente para las doctrinas, sin que estas fueran concedidas a los religiosos. Además, en la correspondencia entre el arzobispo y la Corona acerca de la celebración del concilio provincial y la actuación práctica de sus decretos, Mogrovejo hizo saber al rey no solo el estado de necesidad en que se encontraban las doctrinas de indios, sino también la conveniencia de permitir que el obispo mantuviera un estrecho control sobre ellas, tanto si estaban dirigidas por el clero secular como por el regular. A finales de septiembre de 1583, una vez clausurado el concilio, el arzobispo pidió al rey que «los religiosos no sean curas sin contentamiento del ordinario y que aya conservadores del Concilio de Trento».⁴ Refiriéndose, por tanto, a la doctrina general del Concilio de Trento y no a la concesión de Pío V, que había derogado algunos aspectos de esta para los religiosos presentes en América, tanto en el virreinato del Perú como en el de Nueva España. Se observa, pues, que las controversias entre los obispos, las órdenes religiosas y los representantes reales en América en relación con las doctrinas de los indios estaban bastante extendidas y, por tanto, la alta jerarquía eclesiástica propuso la «secularización» de las doctrinas, o sea, la sustitución total de las órdenes religiosas con el clero secular.

Los decretos de la Junta Magna (1568) y de la real cédula del Patronato (1574) sobre la oportunidad de administrar las parroquias de indios en el marco del real Patronato habían, de hecho, agudiza-

3 Carta de Mogrovejo al rey, 25 de febrero de 1583, AGI, Patronato, 248, r. 5.

4 Carta de los obispos al rey, 30 de septiembre de 1583, AGI, Patronato, 248, r. 8.

do el conflicto entre las órdenes religiosas y los obispos en las diócesis peruanas y novohispanas. La Corona decidió, entonces, reemplazar el clero regular por el secular en todas las doctrinas, enviando a todas las diócesis de América una real cédula el 6 de diciembre de 1583 (Morales, 2010, p. 61), la primera de las que fueron definidas como las «cedulas de doctrinas» (Pérez Puente, 2009, p. 91).

El texto de la disposición real se basaba en las bulas y breves pontificios de 1512, 1522 y 1567, que habían permitido confiar las parroquias y la administración de los sacramentos al clero regular, dada la escasez de clero secular en la primera fase de la evangelización en el Nuevo Mundo. Aunque la Iglesia americana había hecho un amplio uso de estas disposiciones, el rey observó que las condiciones de necesidad que habían permitido su elaboración y aplicación ya no existían. De hecho, en casi todas las diócesis había ahora presente un clero secular adecuado en número y preparación. Por lo tanto, se ordenó que a partir de ese momento «aviendo clérigos idóneos y suficientes lo proveáis en los dichos curazgos doctrinas y beneficios prefiriéndolos a los frayles y guardándose en la dicha provisión las órdenes que se refiere en el titulo de nuestro patronazgo». ⁵ Además, se preveía que en las diócesis en las que no había todavía un número considerado adecuado de sacerdotes para las doctrinas deberían «repartirse entre las órdenes que ay en esas provincias, de manera que haya de todos para que cada uno travaye según su obligación de aventajarse en tan santo apostólico exercicio». En los dos casos, todas las doctrinas de indios eran sujetas al control del obispo «y vos velareis sobre todo como buen pastor» ⁶ (Pérez Puente, 2009, p. 91).

5 Copia de la real cédula del 6 diciembre 1583, 30 de marzo de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 17. Véase también la real cédula al arzobispo de México y a los demás obispos reunidos en Concilio, 1585, AGI, Indiferente, 427, L 30, ff. 364-366, cit. en Pérez Puente (2009, p. 228).

6 Copia de la real cédula del 6 diciembre 1583, 30 de marzo de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 17.

El contenido de la real cédula respondía en parte a las preocupaciones que el arzobispo Mogrovejo había enviado al soberano solo unos meses antes. De esta manera es posible observar cómo en este aspecto las necesidades de la diócesis de Lima coincidían con las de otras diócesis americanas —como las del importante arzobispado de Ciudad de México expresadas por el arzobispo Moya de Contreras (Pérez Puente, 2009, p. 92)— y para las cuales se pidió una respuesta a las cuestiones más generales sobre el gobierno espiritual que afectaban a grandes porciones de los territorios americanos.

En la arquidiócesis de Lima la aplicación de las disposiciones contenidas en la real cédula tuvo un comienzo gradual, por voluntad del mismo arzobispo Mogrovejo que, a partir de 1584, había iniciado una nueva y larga visita pastoral en la diócesis (Benito, 2006). De otra parte, la respuesta de las órdenes religiosas a la real cédula de 1583 fue particularmente crítica y dio lugar a fuertes protestas que llevaron al envío de procuradores a la Corte, para informar al rey de los inconvenientes y las dificultades que surgirían de la aplicación de las nuevas reglas (Mazín, 2007; Pérez Puente, 2009). Una actitud de cooperación vino solo de los agustinos, cuyo padre provincial fray Luís López de Solís, en 1585, dejó todas las doctrinas administradas por su orden en la provincia eclesiástica de Lima al virrey conde de Villar, como vicepatrón de la Iglesia americana, facilitando así la sustitución con el clero secular (Rodríguez Valencia, 1958, II, p. 255).

La real cédula de 1583 fue acogida favorablemente por las autoridades civiles, en particular por los cabildos seculares, que se opusieron a las protestas de los religiosos pidiendo que no se negaran las doctrinas a los sacerdotes (Dammert Bellido, 1996, p. 268).

Con el fin de atenuar este incipiente conflicto sobre la sustitución del clero en las diócesis americanas, Felipe II pidió a las órdenes religiosas y a los obispos que le enviaran más información detallada sobre la situación y los posibles efectos que dicha sustitución podría tener en el territorio. Además, según las investigaciones

de Vicente Rodríguez Valencia, Leticia Pérez Puente y Óscar Mazín, el soberano convocó una junta especial compuesta por diez miembros de la Corte —laicos y clérigos— con la tarea de examinar los memoriales y la información procedente de las diócesis americanas (Rodríguez Valencia, 1958, II, pp. 255-256; Pérez Puente, 2009, p. 99; Mazín, 2010, pp. 170-176).

Tras los numerosos debates e informaciones recibidas por el Consejo de Indias, Felipe II decidió revocar la anterior real cédula del 6 de diciembre de 1583 mediante una cédula suspensiva fechada el 30 de marzo de 1588 y dirigida a todos los obispos y arzobispos de los territorios americanos. En este documento el rey informó que habían llegado a la secretaría del Consejo de Indias «ynformaciones, cartas y relaciones y pareceres que ágora por ocasión de esta carta se han dado enviado y traído de todas partes» procedentes de las órdenes religiosas y de los sacerdotes. En estos documentos se presentaban los negativos efectos de la real cédula de 1583 para la evangelización y el gobierno eclesiásticos de los territorios americanos. Por tanto, el rey pidió nuevas y ulteriores informaciones sobre este delicado asunto, «juntando las personas que os pareciere, y de cuya vida, letras y ejemplo e inteligencia tengáis mas entera satisfacción de que miraran por la honra y servicio de Dios Nuestro Señor y bien de las almas sin advertir a otro fin ni pretensión, tratéis y platicuéis de lo que a esto toca, y me enviéis relación muy particular de lo que os pareciere».⁷

El rey ordenó, por lo tanto, que las doctrinas de indios se dejaran a los religiosos sin que se introdujera ninguna novedad en la presentación y recomendó, además, que el propio obispo visitara:

[...] las yglesias y las doctrinas donde estuvieren los dichos religiosos [...] y las fabricas de las otras yglesias, [...] y todas las demás cosas

7 Real cédula al arzobispo Mogrovejo, 30 de marzo de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 17.

tocantes a las tales yglesias servicio del culto divino y a los religiosos que estuvieren en las dichas doctrinas ansimesmo los visitareys y corre-gyreis en quanto a curas fraternalmente teniendo particular cuenta de mirar por el onor y buena fama de los tales religiosos.⁸

Asimismo, se ordenó a los virreyes de Nueva España y Perú, a los presidentes de las audiencias y a los gobernadores «que exercieren nuestro real patronazgo en nuestro nombramientos y promociones la forma, calidades y circunstancias con que se ha practicado en los Reynos del Perú».⁹

Cuando la nueva disposición llegó a la diócesis de Lima, el arzobispo Mogrovejo todavía estaba completando la larga visita pastoral (1584-1591), que había comenzado después de la conclusión del concilio provincial de 1583 (Benito, 2006). Por lo tanto, los informes posteriores que el arzobispo envió sobre este tema fueron fuertemente influenciados por su observación directa del territorio y las necesidades que él creía que debían ser dignas de la intervención real.

En respuesta a la nueva real cédula, el 13 de marzo de 1589, Mogrovejo envió una relación redactada sobre «lo que tengo visto y entendido en la visita general que ha muchos años voy prosiguiendo en este Arzobispado». En cuanto a la petición del rey de ser informado sobre la conveniencia de que los religiosos continúen administrando las doctrinas de los indios, Mogrovejo respondió que, sobre la base de lo que había podido observar durante su visita pastoral, sería más apropiado que «habiendo clérigos sean preferidos a los frailes». La razón de esta afirmación se refería a la preparación y a la conducta de los sacerdotes, que «atendiendo que a cada año tienen visita y a que con rigor son penados y castigados por sus Prelados, procu-

8 Real cédula al arzobispo Mogrovejo, 30 de marzo de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 17.

9 Real cédula al arzobispo Mogrovejo, 30 de marzo de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 17.

ran ser muy observantes». ¹⁰ La substitución de los regulares con el clero secular tenía entonces un valor de gobierno eclesiástico bien definido por Mogrovejo que, junto con la creación de un seminario diocesano, lo consideraba una etapa fundamental para el control parroquial del arzobispado (Pérez Puente, 2009, p. 152).

Estos aspectos se referían tanto al Derecho canónico reformado en Trento como a las decisiones tomadas durante los concilios provinciales de 1567 y 1583 (Vargas Ugarte, 1951), en relación con la reforma del clero y la obligación de que los sacerdotes permanezcan al menos seis años en la doctrina que se les ha confiado. Además, en estas iniciales informaciones, Mogrovejo destacaba la importancia de la facultad de visita *in vita et moribus* por parte del obispo de las órdenes religiosas residentes en las doctrinas. De hecho, sobre este asunto el arzobispo apeló directamente a la Congregación del Concilio. ¹¹ En 1584 había enviado a Roma una lista de treinta y siete dudas sobre la aplicación de las normas tridentinas, incluyendo la posibilidad de la visita del ordinario diocesano para los religiosos *extra claustra* (y, en particular, en las doctrinas) (Rodríguez Valencia, 1958, II, p. 220).

Las respuestas dadas por la Congregación ¹² fueron por lo tanto tomadas en consideración por el rey cuando redactó la real cédula de 1588, que establecía que «los curas religiosos deben ser visitados en todas las cosas que son en officio oficiando» refiriéndose, por tanto, directamente a los decretos del Concilio de Trento. ¹³ Por lo tanto, es posible observar cómo las dudas del arzobispo Mogrovejo y las respuestas de la Congregación a su favor fueron recibidas en el proceso

10 Carta de Mogrovejo al rey, 13 de marzo de 1589, AGI, Patronato, 248, r. 17.

11 Carta de Mogrovejo a la Congregación del Concilio, 1584, AGI, Lima, 300; Archivo Apostólico Vaticano (en adelante, AAV), Cong. Concilio, Libri Decretorum, 7a, s/f.

12 AAV, Cong. Concilio, Libri Decretorum 4, ff. 112-115.

13 Recopilación, lib. 1, tít.15, l. 28.

legislativo más general de la monarquía. La posición adoptada por los cardenales intérpretes del Concilio de Trento no podía, de hecho, ser marginada por la Corona en los aspectos de gobierno de la arquidiócesis de Lima, y tampoco podía ser descuidada en el gobierno eclesiástico, dado que las disposiciones de la Congregación asumían el carácter de una norma general. A pesar de ello, el arzobispo encontró cada vez más dificultades en estas visitas, ya que los religiosos tendían a obstaculizarla, negándose a ser definidos como párrocos, subrayando en cambio su pertenencia a una orden monástica.

A partir de los años noventa hasta su muerte en 1606, coincidiendo con la creciente dificultad de visitar las doctrinas gobernadas por religiosos, Mogrovejo abordó varias veces en su correspondencia con el rey la posibilidad de completar el proyecto de sustituir el clero regular por el secular en las doctrinas de indios; aún más porque, a lo largo de los años, el estado del clero secular había mejorado en cantidad y calidad. La cuestión fue también abordada por el IV Concilio Provincial de Lima (1591) (Vargas Ugarte, 1951),¹⁴ que «exigió el respeto a la jurisdicción de los obispos, respaldando sus determinaciones en la Congregación de Cardenales intérpretes del Concilio de Trento» (Pérez Puente, 2009, p. 154).

Regresando de la primera visita pastoral, Mogrovejo escribió varias cartas al soberano y al Consejo de Indias sobre las necesidades observadas en el territorio, pidiendo a la Corona una intervención directa para el buen gobierno de la diócesis y el bien espiritual de sus fieles. Dentro de esta rica correspondencia el arzobispo se ocupó del estado del clero secular en la diócesis, una situación profundamente diferente a la que se había presentado durante el Tercer Concilio de Lima en 1583. Cuando llegó a Lima en 1581, a los ojos del nuevo arzobispo había una situación de escasez, humana e intelectual, de sacerdotes en toda la provincia eclesiástica del Perú.

14 Las actas del IV Concilio de Lima se encuentran también en AAV, Congr. Riti Proc. 1612, ff. 75 y ss.

Durante las sesiones del concilio la intención era facilitar el acceso al sacerdocio, derogando las disposiciones previstas por el arzobispo Jerónimo de Loaysa que prevenían la ordenación de sacerdotes para los indios con la restricción de que ya se les había asignado una doctrina (Tineo, 1990; Vargas Ugarte, 1951). Tanto más porque las características y el origen del clero americano habían cambiado profundamente desde la mitad del siglo: de un clero procedente principalmente de España se estaba reemplazando a un clero nacido y ordenado directamente en América.

En 1593, el tenor de las observaciones del arzobispo Mogrovejo adquirió un significado muy diferente. En diez años el número de sacerdotes se había multiplicado, apoyado también por una mejor preparación (Rodríguez Valencia, 1958, II, pp. 102-105). Esta situación, paralela al fracaso de la sustitución de los religiosos en las doctrinas, llevó al desempleo y a la pobreza material de los sacerdotes. En mayo de ese mismo año esta nueva realidad fue presentada al rey por el arzobispo, quien pidió una intervención para frenar la pobreza del clero a través de una decisiva intervención de la Corona (Maldavsky, 2012, p. 171; Dammert Bellido, 1996, p. 247).¹⁵ Mogrovejo lamentaba el estado de extrema pobreza de los sacerdotes desempleados, que «mueren de hambre y andan buscando misas que decir para poderse sustentar y están alojados en mesones por no tener doctrinas». ¹⁶ El tema volvió a abordar la cuestión de las órdenes religiosas en la doctrinas, ya que estas no podían ser administradas por el clero secular ya que un buen número estaba ocupado por religiosos. Según lo que se observó en la visita que acababa de concluir, 121 doctrinas pertenecían a los religiosos y solo 98 a los sacerdotes.

Por lo tanto, para Mogrovejo habría sido conveniente que los religiosos dejaran las doctrinas que les habían sido concedidas du-

15 Carta de Mogrovejo al rey, 8 de mayo de 1593, AGI, Patronato, 248, r. 28 (51); cfr: AAV, Cong. Conc., Relat. Dioc. 450, Limana, f. 338v.

16 Carta de Mogrovejo al rey, 8 de mayo de 1593, AGI, Patronato, 248, r. 28 (51).

rante una situación de escasez de sacerdotes, que en la actualidad se podía decir que había cesado. Además, el confiar las doctrinas al clero secular habría mejorado también la administración y el control por parte del obispo, dado que la visita *in vita et moribus* era de su competencia y tenía la posibilidad de controlar su trabajo en la administración de los sacramentos, la aplicación de los concilios provinciales y de los sínodos diocesanos, y la buena conducta de los sacerdotes.¹⁷ La rivalidad entre el clero secular y el regular por la administración de las doctrinas y la consiguiente posibilidad del obispo de controlar el trabajo de los doctrineros, en la carta de Mogrovejo, también asumieron un carácter más general en cuanto a la presencia de los religiosos en la diócesis. De hecho, escribió al rey:

[...] paréceme podría excusar Vuestra Alteça de imbiar mas friales acá gastando tanto con ellas y que de los que acá están se fuesen gran parte dellos a poblar los conventos de estas partes y que no hubiese tanto numero de ellos en cada convento como ágora ay que esto les debe de poner en la necesidad.¹⁸

Con el paso de los años, el número de clérigos seculares había aumentado considerablemente, y como no podían presentarse en las doctrinas de indios se encontraron sin empleo, creando un estado de grave necesidad en la arquidiócesis (Rodríguez Valencia, 1958, II, pp. 102-105; Dammert Bellido, 1996, p. 247). Los temas de la substitución del clero regular con el secular y las necesidades debidas a la pobreza del clero secular eran evidentes no solo en la diócesis de Lima, sino también en la de Cusco y Las Charcas y en las diócesis de Chile.

Las consideraciones y peticiones de Mogrovejo en relación con este asunto fueron tomadas en consideración por el Consejo de Indias en noviembre de 1595, cuando el rey envió algunas res-

17 Carta de Mogrovejo al rey, 8 de mayo de 1593, AGI, Patronato, 248, r. 28 (51).

18 Carta de Mogrovejo al rey, 8 de mayo de 1593, AGI, Patronato, 248, r. 28 (51).

puestas a las cartas del virrey Hurtado de Mendoza y del virrey Velasco. En esta *consulta*, el Consejo sugirió al soberano que ordenara al virrey Velasco que considerara con el arzobispo y la audiencia si sería conveniente privar a los religiosos de las doctrinas de indios en favor del clero secular.¹⁹

Mogrovejo trató, una vez más, la cuestión de la sustitución de los religiosos en las doctrinas en una correspondencia con el rey en 1602, durante la cuarta y última visita pastoral (1601-1606). En este caso, el arzobispo abordaba estos aspectos en referencia no solo al gobierno de la diócesis, sino también en relación con las posibles soluciones para hacer frente a la pobreza del clero secular.

El 29 de abril de 1602, Mogrovejo escribió al rey sobre algunos aspectos del gobierno de la Iglesia y la administración de las doctrinas, en relación con algunos abusos de los corregidores de indios y la explotación a la que estaban sometidos los indios. Al final de la carta, también abordó los aspectos relativos a la sustitución del clero:

[...] escrito tengo algunas vezes el mucho numero de clérigos que en este arcobispado ay extravagantes y la necesidad que padescen en razón de tener los frayles ocupados las mas doctrinas y que me astengo y he abstenido de ordenar sino solamente a los que tienen beneficios o capellanías con que se sustentan conforme al santo Concilio de Trento para que no anden mendigando como lo hazen los mas clérigos.²⁰

Esta situación podría haberse resuelto fácilmente si solo «los frayles dexassen las doctrinas»; el arzobispo pidió por lo tanto al rey «de poner en todo el remedio que es necesario».²¹

19 Consultas originales del Consejo (1575-1603), AGI, Lima, 1.

20 Carta de Mogrovejo al rey, 29 de abril de 1602, AGI, Patronato, 248, r. 33 (3).

21 Carta de Mogrovejo al rey, 29 de abril de 1602, AGI, Patronato, 248, r. 33 (3).

En otra carta del mismo año, Mogrovejo nuevamente reflexionaba sobre el estado de necesidad en que se encontraba el clero secular, reiterando una vez más que la pobreza del clero secular era una consecuencia de su desocupación, «en razón de tener los frayles las mas doctrinas».²²

Refiriéndose a las peticiones del rey de recibir información de la alta jerarquía eclesiástica sobre la posible sustitución del clero regular por el secular en las doctrinas, Mogrovejo envió en la carta algunas opiniones al respecto. Con referencia a la facultad de administración de las doctrinas de indios por parte de los religiosos, el arzobispo señaló que las concesiones de los pontífices se habían dado en un contexto muy diferente al actual, en el que los obispos necesitaban a los religiosos para llevar a cabo la evangelización. Luego añadió que:

[...] ágora ay tantos de los hijos de la tierra y legítimos patrimoniales que no tiene a que aspirar sino a una doctrina y faltándoles no ay para que estudiar aplicarse a cosas de la iglesia sino a ser soldado y salteadores y no ay necesidad de seminarios ni que los obispos hagan órdenes pues no tiene que darle sestando como están los religiosos en ella y para conservación de sus religiones ympetrará mucho se recogan los frayles a ellas donde tendrán el descanso y recogimiento que por ellos se desea.²³

Una vez más, el arzobispo señaló que, si las doctrinas se hubieran concedido solo a los sacerdotes, él habría tenido mayor facilidad para cumplir sus obligaciones de visitar a los religiosos tanto *in vita et moribus* como en los muchos aspectos del ministerio pastoral, quitando del cargo o castigando a los religiosos que no lo hicieran. Como en cartas anteriores, por lo tanto, concluyó la carta pidiendo una intervención real:

22 Carta de Mogrovejo al rey, 30 de abril de 1602, AGI, Patronato, 248, r. 33 (11).

23 Carta de Mogrovejo al rey, 30 de abril de 1602, AGI, Patronato, 248, r. 33 (11).

Vuestra Magestad será servido mirarlos con buenos ojos para que con brevedad se acuda al remedio que conviene y las visitas se hagan enteramente con la libertad que es razon y en todo se descargue la conciencia de todos.²⁴

En el asunto de la sustitución del clero regular por el secular también intervinieron los virreyes del Perú don García Hurtado de Mendoza y don Luis de Velasco, tomando una posición similar a la del arzobispo. En 1594, don García Hurtado de Mendoza, en su correspondencia con la Corona, subrayó la necesidad de que las doctrinas se entregaran definitivamente al clero secular y que los religiosos volvieran a sus conventos. Al igual que el arzobispo, el virrey observó que «hay gran cantidad de sacerdotes de la orden de San Pedro y cada día se van ordenando otros y no tiene con qué se poder sustentar» (Bayle, 1950, pp. 6-7). A continuación, recordó que la razón que impulsaba a la Corona a conceder doctrinas al clero regular era la falta de seculares, que en el contexto actual podría considerarse obsoleta. Además, añadió que «los frailes graves y desinteresados, generalmente de todas las órdenes, desean mucho esto».²⁵

Observaciones similares fueron hechas también por don Luis de Velasco, que en 1600 propuso al rey «poner las doctrinas en clérigos idóneos y mandar recoger los frailes a sus conventos, de donde podrían si quisieren salir a predicar y enseñar a los naturales y otras misiones».²⁶ De este modo se habría resuelto varios problemas relacionados con el desempleo de los seculares y la preparación del clero de las doctrinas.

A pesar de las numerosas informaciones enviadas por el arzobispo, sus peticiones de una intervención decisiva de la Corona a favor de los sacerdotes y el apoyo de los virreyes Hurtado de

24 Carta de Mogrovejo al rey, 30 de abril de 1602, AGI, Patronato, 248, r. 33 (11).

25 Carta del virrey García Hurtado de Mendoza al rey, 12 de abril de 1594, AGI, Lima, 33.

26 Carta del virrey Velasco al rey, 5 de mayo de 1600, AGI, Lima, 33.

Mendoza y Velasco, el rey no derogó la real cédula de 1588. Esta posición también se mantuvo en el siglo XVII, como puede verse en la *Recopilación de Leyes de Indias*, que incluía no solo las disposiciones de Felipe II de 1588, sino también las reales cédulas de Felipe III y Felipe IV que las confirmaban.²⁷

A partir de los años veinte del siglo XVII, por un lado, la Corona favoreció de manera clara un modelo de Iglesia propiamente diocesano, dictando dos importantes reales cédulas sobre doctrinas de indios en 1624²⁸ y en 1634.²⁹ En estas se establecieron «procedimientos y límites claros en la actuación de frailes y obispos, encaminados a la guarda de los derechos patronales». Del otro lado, la cuestión de la sustitución del clero regular por el secular no se resolvió definitivamente hasta la mitad del siglo XVIII, aunque hubo algunos intentos de reforma como el del obispo Juan de Palafox que, en 1641, inició la secularización en la diócesis de Puebla (Pérez Puente, 2009, pp. 178-179). Sin embargo, esto no implicaba una aceptación pacífica de la situación en las doctrinas de indios, como puede verse en las cartas del virrey conde de Montesclaros y en las actas de gobierno eclesiástico del arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, quien pretendía examinar a los preladados antes de la toma de posesión de las doctrinas, como era ordenado por una real cédula de 1603³⁰ (Pérez Puente, 2009, pp. 180-182). Él cumplió la orden dada en 1595 de enviar información sobre el número de religiosos, conventos, haciendas y doctrinas. Además de razones relacionadas con la recaudación de los diezmos, la información debía servir para ordenar la reducción del número de conventos, ya que la limosna que la Corona daba a las

27 Recopilación, lib. 1, tít. 15, l. 28.

28 Real cédula, 1624, Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 3047, ff. 167r-167v, cit. en Pérez Puente, 2009, pp. 235-237.

29 Real cédula al duque de Escalona y al marqués de Alderete, virreyes de Nueva España, 1634, AHN, Osuna, CT. 7, D. 4 (1-5), cit. en Pérez Puente, 2009, pp. 238-239.

30 Real cédula al arzobispo de Los Reyes, 1603, cit. en Pérez Puente, 2009, pp. 231-232.

doctrinas había aumentado mucho. En 1612, paralelamente a estos, también se envió un informe en el que se destacaban las dificultades del virrey para reunir este tipo de información (Latasa Vassallo, 1997, p. 199; 2013, pp. 595-598).³¹

También la Congregación de *Propaganda Fide*, a través de su red de informadores, se interesó en la cuestión. Desde 1630, hasta mediados de siglo, un tema que se repetía a menudo en los memoriales y en las informaciones que llegaban a Roma era el de las doctrinas administradas por el clero regular. En principio, la Congregación habría estado a favor de la secularización de las doctrinas, pero recibió de sus informadores —en su mayoría pertenecientes al clero regular— opiniones negativas acerca de las consecuencias que podrían ocurrir para la salud espiritual de los indios. En particular, las órdenes religiosas temían el creciente control de los obispos, quienes, dependiendo de la Corona, habrían reducido las libertades concedidas a las órdenes permitiendo una extensión aún mayor de la jurisdicción real sobre los asuntos eclesiásticos (Sanfilippo y Pizzorusso, 2004, p. 94).

Finalmente, a mediados del siglo XVIII, el pontífice intervino directamente sobre la posibilidad de sustitución para fijar de manera definitiva la disciplina canónica de los religiosos en las doctrinas de indios. En particular, el papa Benedicto XIV intervino en tres puntos fundamentales decidiendo la jurisdicción del obispo en la cura de almas (visita local), la jurisdicción sobre la vida privada y las costumbres de los párrocos religiosos (visita personal) y la administración de las doctrinas por el clero secular. Estas decisiones se emitieron mediante bulas y breves: *Quamvis ad confirmandum* (1745) sobre la jurisdicción; *Firmandis atque asserendis* (1744) sobre la visita *in vita et moribus*; *Cum Nuper* (1751), que regulaba algunos aspectos de la administración y el gobierno de las doctrinas de indios por parte del clero secular (Rodríguez Valencia, 1958, II, p. 270).

31 Carta del virrey Montesclaros al rey, 1 de abril de 1612, AGI, Lima, 36.

Paralelamente a las decisiones tomadas por la Santa Sede, la Corona también intervino para resolver la cuestión. En 1749, Fernando VI se pronunció a favor de la sustitución del clero regular por el secular en las doctrinas de indios (García Añoveros, 1990, pp. 151-152).

3. EL NÚMERO DE LOS CURAS EN LAS DOCTRINAS DE INDIOS

Vinculado al tema de las doctrinas de indios, en la correspondencia entre Mogrojevo y el rey, otro tema que se trató repetidamente fue el del número de curas de indios en las doctrinas, considerado inadecuado a las necesidades encontradas. El aumento de los curas de indios, junto con la sustitución de los religiosos en las doctrinas, podría haber enfrentado el problema del gran número de seculares desempleados. Aunque el problema del desempleo del clero era bien conocido en las diócesis americanas, no fue hasta el III Concilio de Lima, en 1583, que se buscaron soluciones adecuadas. En particular, en los capítulos 10 y 11³² de la sesión III se propuso reducir el número de indios por doctrina de cuatrocientos a trescientos, aumentando el número de repartimientos (Acosta, 2014, pp. 244-245). Sin embargo, esto no condujo a una solución inmediata.

En el informe enviado tras la visita pastoral de 1582, Mogrojevo lamentaba el evidente estado de necesidad del clero.³³ El asunto se retomó en la carta del 10 de abril de 1588, en la que se observaba la presencia de un número excesivo de indios por doctrina y se pedía que las autoridades civiles colaborasen en la ejecución de lo dispuesto por el concilio, que:

32 III Concilio de Lima (1583), ss. III, caps. 10, 11.

33 Carta de Mogrojevo al rey, 25 de febrero de 1583, AGI, Patronato, 248, r. 5.

[...] ordenó y proveyó que en cada doctrina de dozentos o trezientos tributarios se pusiese y hubiese un sacerdote [...]. Así por el derecho antiguo como por los nuevos de cierto del santo concilio tridentino se avisa en carescidamente a los obispos que no consientan que un cura se encargue de mas feligreses de lo que puede regir administrándoles los sacramentos y haziendo lo demás que pertenece al culto divino.³⁴

La falta de curas no permitía que todos los sacramentos fueran administrados dignamente a los indios, impidiendo la misión evangelizadora de la Corona:

[...] lo he visto y entendido por la visita que he hecho y en particular de un repartimiento [...] que tiene novecientos y cincuenta yndios tributarios ultra dellos reservados e son los caciques y principales.³⁵

Esta situación podría haber sido remediada mediante el uso de tributos, que se estimaron suficientes para poder nombrar a otros sacerdotes en las doctrinas. El arzobispo pidió entonces al rey que interviniera, enviando reales cédulas al virrey, a las audiencias y a los gobernadores para que se encargaran de poner en práctica lo dispuesto por el concilio de 1583.³⁶ Por una anotación en el margen de la carta, parece que el rey aceptó las peticiones de Mogrovejo: «dese cedula en esta conformidad».³⁷

A pesar de ello, las carencias del clero seguían siendo evidentes, tanto que en la correspondencia relativa al IV Concilio de Lima de 1591, enviada a la Corte a través del licenciado Castillo, Mogrovejo volvió a pedir una acción incisiva del rey sobre el número de indios para cada doctrina.³⁸ De nuevo la Corona escuchó las peticiones del

34 Carta de Mogrovejo al rey, 10 de abril de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 18.

35 Carta de Mogrovejo al rey, 10 de abril de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 18.

36 Carta de Mogrovejo al rey, 10 de abril de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 18.

37 Carta de Mogrovejo al rey, 10 de abril de 1588, AGI, Patronato, 248, r. 18.

38 Toribio Alfonso Mogrovejo: Concilio Provincial de Lima, 1592, 1595, AGI, Patronato, 248, r. 23.

arzobispo y, en diciembre de 1592, entre las respuestas dadas con ocasión de un informe enviado durante la segunda visita pastoral, se abordó también el aspecto relativo a las doctrinas y al número de curas de indios.³⁹

Además, tomando como referencia una real cédula del 25 de julio de 1593, la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1681 establecía:

Porque conviene señalar el numero de indios que cada doctrinero en cada provincia de tener a su cargo para doctrinar y enseñar en las cosas de nuestra sancta fe cathólica es nuestra voluntad que los Arcobispos y obispos cada uno en su diócesis con parecer del nuestro virrey o gobernador de la provincia, tasen y moderen en cada una los indios que será bien que tenga cada doctrina en ésta procurando que no pasen de quatrocientos indios los que cada doctrinero tubiere a su cargo si no es que la tierra i disposición de los pueblos requiera que en algunos sean mas o menos.⁴⁰

Sin embargo, el excesivo número de fieles por doctrina no se resolvió definitivamente y, en 1604, Mogrovejo escribió al rey pidiendo el envío de cédulas que hicieran efectivas las decisiones:

[...] cada pueblo que tiene doscientos o trescientos yndios aya un sacerdote y cuando no huviere tanto numero se reduzcan a otro pueblo donde se pueda cumplir el dicho numero [...] Vuestra Magestad sea servido despachar vuestra real cedula apretada para que así se haga y cumpla que vuestros virreyes y audiencias den favor y ayuda.⁴¹

El rey tomó en consideración este asunto también en las *Instrucciones* dadas al virrey Luis de Velasco (1595), en las que se le advertía del aumento del número de doctrinas y haciendas administradas por religiosos y se le reiteraba la obligación de enviar un

39 Real cédula al arzobispo Mogrovejo, 23 de diciembre de 1592, AGI, Patronato, 248, r. 17.

40 Recopilación, lib. 1, tít. 6, l. 10.

41 Carta de Mogrovejo al rey, 10 de mayo de 1604, AGI, Patronato, 248, r. 37 (4).

informe al Consejo (Acosta, 2014, p. 254). Además, se envió una real cédula al virrey el 3 de mayo de 1595, en la que el soberano pidió que se le informara con más detalle sobre la posibilidad de «dividir las dichas parroquias y hacer yglesias de nuevo y en que partes y en caso que conviniese hazerlas por que orden y forma se podera hazer y si ay falta en la administración de sacramentos y doctrina de los yndios». ⁴²

En los informes redactados durante sus visitas pastorales a la diócesis, además de la oportunidad de aumentar el número de sacerdotes empleados en las doctrinas, Mogrovejo también señaló la posibilidad de enviar sacerdotes a los obrajes, los primeros ejemplos de fábricas textiles cuya regulación se debe a las *Ordenanzas* del virrey Toledo (Merluzzi, 2014), donde se debía proveer a la salud espiritual de los trabajadores (Lockhart y Schwartz, 1992, pp. 137-141). ⁴³ Un primer y detallado informe sobre los contactos entre el arzobispo y estos primeros talleres textiles fue enviado al rey por Francisco de Quiñones en abril de 1587.

Durante la visita, Mogrovejo y su comitiva se encontraron con muchos indios, hombres y mujeres, que llevaban grandes cantidades de lana, y cuando el arzobispo les preguntó a dónde iban, respondieron que iban a los obrajes. Deseando visitar también esos lugares, Mogrovejo entró y vio a un gran número de indios de doce o trece años de edad que estaban hilando, mientras que otros más viejos estaban cardando lana y, por lo tanto, preguntó sobre el trabajo y las ganancias de cada uno. Al final de su visita quedó profundamente impresionado, tanto que escribió al rey para que interviniera para moderar la explotación de los indios por parte de los corregidores encargados de las manufacturas. ⁴⁴

42 Real cédula al virrey y Audiencia de Lima, 3 mayo 1605, AGI, Lima, 570, l. 16, f. 145r.

43 Recopilación, lib. 4, tít. 26.

44 Carta de Quiñones al rey, 4 de abril de 1587, AGI, Lima, 248, r. 15.

La influencia de las sugerencias del arzobispo para algunas intervenciones de carácter social fue tomada en consideración por el Consejo de Indias y el soberano, particularmente en lo referido a la condición de los trabajadores. A principios del siglo XVII, el arzobispo sugirió, de hecho, que:

[...] importará asimismo que en los obrajes y haciendas de los indios donde hay algunos de ellos que las pueden gobernar y administrar se diese orden no hubiese administradores que les consuman las haciendas con salario que se les señalan y que lo que se diese de los dichos obrajes y haciendas se gastase en beneficio de los indios, y que gozasen de lo que fuese suyo cada uno como le cupiese.⁴⁵

Al margen de estas consideraciones, el Consejo de Indias elaboró su opinión en una consulta al rey: «que informa el virrey y Audiencia con su parecer, y que entre tanto provean como los indios no sean vejados ni agraviados, y lo demás quel es pareciere convenir a su bien y a la buena administración de justicia y al buen gobierno».⁴⁶

Junto con sus denuncias de la explotación de los indios en los obrajes, Mogrovejo también se preocupaba por asegurar que los indios que trabajaban allí recibieran una asistencia espiritual adecuada. En efecto, durante su visita al obraje, en 1587, el arzobispo fue informado de la falta de enseñanza de la doctrina cristiana en esos lugares y, por tanto, entre las peticiones enviadas a Madrid a través del doctor Castillo, Mogrovejo discutió también la posibilidad de enviar sacerdotes a los numerosos «ingenios de azucar y obrajes de paños y cordelletes» presentes en la diócesis. El arzobispo observó cómo los indios elegidos para trabajar en los obrajes eran desarraigados de sus propios pueblos y enviados a trabajar a lugares lejanos, donde apenas recibían una asistencia espiritual adecuada.

45 Carta de Mogrovejo al rey, 1602, AGI, Patronato, 248, r. 33.

46 Carta de Quiñones al rey, 4 de abril de 1587, AGI, Lima, 248, r. 15.

El arzobispo señaló, en efecto, que en cada «obraje e ingenio» podían trabajar más de cien indios, a los que se podían sumar también sus mujeres e hijos, alcanzando así una población total de más de trescientas personas. Por lo tanto, el arzobispo sugirió al rey que nombrara un sacerdote que tuviera la autoridad de predicar, enseñar la doctrina y administrar los sacramentos, con un salario suficiente para su propia supervivencia y los ornamentos necesarios para la iglesia y su ministerio, a expensas de los propietarios de las «haciendas» y los obrajes.⁴⁷

Como había sucedido con las denuncias de explotación de los nativos, también en este caso la Corona intervino para salvaguardar la salud espiritual de sus súbditos mediante una real cédula del 20 de junio de 1592 que, posteriormente, fue recopilada en la *Recopilación de Leyes de Indias*:

Otrosí ordenamos y mandamos que sí a nuestros virreyes y gobernadores pareciere que los indios de obrajes de paños e ingenios de azucar no tiene doctrina, y que no es bastante remedio acudir a otra por cercanía, hallando que conviene ponérsela en forma, den orden que con parecer de su prelado se haga por cuenta de los dueños de obraje y encomenderos.⁴⁸

Esta real cédula confirmaba implícitamente una anterior de 1541, en la que el soberano había ordenado que no se impidiera a los indios ni a los esclavos negros asistir a los servicios religiosos, garantizando un día de descanso los domingos y durante «las fiestas de guardar».⁴⁹ También se vincularon a esto las decisiones tomadas durante el Tercer Concilio de Lima, en la sesión II, capítulo 5, en que se decretó que los párrocos debían reunir a los niños y a los

47 Toribio Alfonso Mogrovejo: Concilio Provincial de Lima, 1592 y 1595, AGI, Patronato, 248, r. 23.

48 Recopilación, lib. 1, tít. 1, l. 11.

49 Recopilación, lib. 1 tít. 1, l. 17.

esclavos para impartirles la doctrina cristiana y, asimismo, los padres de familia debían ser responsables de la instrucción religiosa de sus propias familias y de los esclavos.⁵⁰ Además, dentro de las disposiciones sinodales elaboradas durante las visitas pastorales del arzobispo, se ordenaba que los curas de indios dijeran dos misas todos los domingos y días festivos.⁵¹

4. CONCLUSIONES

Para la Monarquía Hispánica la recolección de información, la elaboración del conocimiento del territorio y su circulación eran una parte constitutiva de la negociación del poder político y del propio gobierno. Según el historiador Arndt Brendecke existía, de hecho, una relación concreta entre el poder y el conocimiento, que no podía reducirse a una mera transferencia de información de un lado del Atlántico al otro. Una vez llegada, la información siguió un proceso de elaboración dentro de los órganos político-administrativos de la monarquía y de interpretación de los actos comunicativos de los actores involucrados, cuyas instancias fueron consideradas. Además, no se deben olvidar las características mismas de estos mediadores, que no pueden definirse como neutrales o imparciales. Ellos hicieron saber a la Corona sus intereses y solicitudes, sus consideraciones personales sobre ciertas cuestiones, así como sus observaciones y juicios personales en relación con otros funcionarios reales presentes en el territorio (Brendecke, 2016, pp. 256-260). En particular, este último aspecto marcó las no siempre fáciles relaciones entre las autoridades civiles y la jerarquía eclesiástica en el virreinato del Perú.

50 III Concilio de Lima (1583), ss. II, cap. V.

51 Sínodos diocesanos de Lima, AAV, Congr. Riti, Processi, vol. 1612.

Para que esta circulación de información permitiera a la Corona compensar la parcialidad de su propio conocimiento en la elaboración de decisiones políticas y estrategias de gobierno, era necesario, por lo tanto, que las distancias fueran superadas por técnicas de comunicación y mediadores fiables, convirtiéndose realmente en los ojos y oídos del rey (Brendecke, 2016, p. 86). En el panorama político institucional del Perú de los siglos XVI y XVII, esta delicada tarea era llevada a cabo no solo por el virrey y los funcionarios reales, sino también por la jerarquía eclesiástica, compuesta de regulares y seculares, que necesariamente se relacionaban con los diversos funcionarios de la Corona (Solano, 1991, p. 58; Sánchez Bella, 1995, pp. 263-265; Artola Renedo, 2017, pp. 187-200).

Como hemos visto, para tomar decisiones sobre el gobierno de los territorios americanos, el rey y el Consejo de Indias invitaron insistentemente a la jerarquía eclesiástica a enviar información e informes a Madrid. Una solicitud que se convirtió en ley con una real cédula de 1595. Esta obligó a los prelados a enviar, con cada flota que salía, una «relación muy particular» sobre el estado de la diócesis, sobre el trato reservado a los indios y sobre las acciones del gobierno eclesiástico ejercido por las autoridades civiles presentes en el territorio.⁵² Esta colaboración de los eclesiásticos nunca debió convertirse en una interferencia en los asuntos de gobierno temporal, como recordó Felipe II a los obispos americanos en 1590.⁵³

De la correspondencia del arzobispo Mogrovejo ha surgido cómo el prelado estaba perfectamente insertado en este sistema. El contenido de sus cartas se refería a cuestiones religiosas y eclesiásticas, con una particular y siempre viva atención a las relaciones no solo con sus obispos sufragáneos y órdenes religiosas, sino también y sobre todo con el virrey y los demás funcionarios reales en el territorio. Los protagonistas de su diálogo con la Corona fueron sus

52 Recopilación, lib. 6, tít. 10, l. 7.

53 Recopilación, lib. 1, tít. 14, l. 66.

fieles y el progreso de la evangelización, la administración de las doctrinas y el gobierno de todo el territorio diocesano. La información derivada de la observación directa del territorio mediante visitas pastorales había permitido al arzobispo obtener la sensibilidad y la autoridad adecuadas para poder solicitar soluciones legislativas a los problemas que se planteaban en el gobierno del territorio y en el mandato pastoral. Por lo tanto, es posible ver cómo las opiniones personales de Mogrovejo se diluyen en la presentación del contexto social, religioso o institucional que precede a las solicitudes, que suelen concluir el párrafo o todo el escrito.

Al arzobispo le interesaba presentar al rey lo que se observaba en las visitas pastorales y los problemas que surgían en la evangelización de los indios, en los abusos del clero o de los corregidores, o en la relación con las instituciones. La solicitud directa de una intervención real en la situación ilustrada fue entonces una consecuencia de la descripción del territorio. De esta manera, Mogrovejo pudo justificar sus peticiones, ya que no se limitaban a reflejar su punto de vista, sino que querían presentar la realidad diocesana directamente al soberano. Por lo tanto, el rey y el Consejo de Indias se habrían visto inevitablemente obligados a pronunciarse a favor de las observaciones y de las sugerencias de Mogrovejo. De hecho, habría sido la objetividad de la descripción del estado de la diócesis lo que habría requerido la determinada intervención real. Esta estrategia del arzobispo parece haber dado resultados positivos, como se puede ver en las numerosas reales cédulas —posteriormente recopiladas en la *Recopilación de Leyes de Indias*— en las que se puede percibir el eco de las palabras y peticiones del arzobispo.

Sin embargo, no debemos cometer el error de considerar esta práctica como un procedimiento siempre satisfactorio. En varias ocasiones el Consejo de Indias no se pronunció a favor de las solicitudes y, por consiguiente, no envió la consulta correspondiente al rey; en otros casos, fue el propio soberano el que no intervino en un asunto concreto porque se consideró que no era estrictamente

necesario. Además, algunas de las peticiones del arzobispo, para ser satisfechas plenamente, requerían la intervención no solo del Consejo de Indias, sino también de otras instituciones de la monarquía o, en el caso de aspectos estrictamente relacionados con la esfera espiritual, era necesaria la intervención de la Santa Sede, lo que hacía incierto el resultado final del proceso de toma de decisiones.

Como arzobispo de Lima, Mogrovejo se movió en un contexto complejo y articulado de poderes, en un diálogo continuo con la Corona y las demás instituciones políticas presentes en el territorio, pasando así a formar parte plenamente del proceso de toma de decisiones siempre en curso dentro de la Monarquía Hispánica. Esta era una característica dictada por el carácter casuista del Derecho indiano, gracias al cual la Corona tenía la posibilidad de adaptar la ley a la realidad americana para garantizar el buen gobierno. El rey, el Consejo de Indias y las autoridades presentes en el territorio respondieron constantemente a una impresionante masa de informes, memoriales y peticiones provenientes de diferentes sujetos, tanto laicos como eclesiásticos. El arzobispo de Lima, como cabeza de la jerarquía eclesiástica del Perú, se convirtió así en un nodo fundamental de la red de relaciones e información que vinculaba al virreinato con la Corona y los distintos territorios de la monarquía.

REFERENCIAS

FUENTES DE ARCHIVO

ARCHIVO APOSTÓLICO VATICANO (AAV), Ciudad del Vaticano

AAV, Cong. Concilio, Libri Decretorum, 7a.

AAV, Cong. Concilio, Libri Decretorum 4.

AAV, Cong. Conc., Relat. Dioc. 450, Limana.

AAV, Congr. Riti Proc., vol. 1612.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI), Sevilla

AGI, Indiferente, 427, L 30.

- AGI, Lima, 1.
AGI, Lima, 33.
AGI, Lima, 36.
AGI, Lima, 248, r. 15.
AGI, Lima, 300.
AGI, Lima, 570, l. 16, f. 145r.
AGI, Patronato, 248, r. 5.
AGI, Patronato, 248, r. 8.
AGI, Patronato, 248, r. 17.
AGI, Patronato, 248, r. 18.
AGI, Patronato, 248, r. 23.
AGI, Patronato, 248, r. 28.
AGI, Patronato, 248, r. 33.
AGI, Patronato, 248, r. 37.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), Madrid
AHN, Osuna, CT. 7, D. 4 (1-5).

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (BNE), Madrid
BNE, ms. 3047.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Antonio (2014). *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*. Sevilla: Aconcagua.
- ALBANI, Benedetta, Otto DANWERTH y Thomas DUVE (eds.) (2019). *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- ARMAS MEDINA, Fernando (1952). «Evolución histórica de las doctrinas de indios». *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 8, pp. 1-46.
- ARTOLA RENEDO, Andoni (2017). «El obispo, la Monarquía, los poderes locales. La política de destinos episcopales en la segunda mitad del siglo XVIII». En: Michel Bertrand, Francisco Andújar Castillo y Thomas Glesener (eds.). *Gobernar y reformar la Monarquía; los agentes políticos y administrativos en España y América. Siglos XVI-XIX*. Valencia: Albatros Ediciones, pp. 187-200.

- BARRIOS PINTADO, Feliciano (2015). *La gobernación de la monarquía de España: consejos, juntas y secretarios de la administración de corte (1556-1700)*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.
- BAYLE, Constantino (1950). *El Clero secular y la evangelización de América*. Madrid: Instituto de Santo Toribio Mogrovejo; CSIC.
- BENITO, José Antonio (ed.) (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BRAVO GUERREIRA, María Concepción (1990). «El clero secular en las doctrinas de indios del virreinato del Perú, siglo XVI». En: Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaullí y María Pilar Ferrer. *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 627-642.
- BRENDECKE, Arndt (2016). *Imperio e información: funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- BROGGIO, Paolo (2004). *Evangelizzare il Mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America*. Roma: Carocci.
- CALVO, Thomas (2000). «El rey y sus Indias: ausencia, distancia y presencia (siglos XVI-XVIII)». En: Óscar Mazín Gómez (ed). *México y el mundo hispánico*. Zamora: Colmich, pp. 427-483.
- CANTÙ, Francesca (2007). *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*. Roma: Viella.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Juan MARCHENA FERNÁNDEZ (1992). *La jerarquía de la Iglesia en Indias: El episcopado americano, 1500-1850*. Madrid: Mapfre.
- DAMMERT BELLIDO, José (1996). *El clero diocesano en el Perú del siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas - Rímac.
- DURSTON, Alan (2007). *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press.

- DUVE, Thomas y Heikki PIHLAJAMÄKI (eds.) (2015). *New Horizons in Spanish Colonial Law. Contributions to transnational early modern legal history*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María (1990). *La Monarquía y la Iglesia en América. La Corona y los pueblos americanos*. Valencia: Asociación Francisco López de Gomara.
- GAUDIN, Guillaume (2013). *Penser et gouverner le Nouveau Monde au XVIII^e siècle. L'empire de papier de Juan Díez de la Calle, commis du Conseil des Indes*. Paris: L'Harmattan.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Nelson Fernando (2017). «Comunicarse a pesar de la distancia: La instalación de los Correos Mayores y los flujos de correspondencia en el mundo hispanoamericano (1501-1640)». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Publicación electrónica. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/71527>>. Consulta: 20/0372021.
- GRUZINSKI, Serge (2006). «Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica». En: Roger Chartier y Antonio Feros (dirs.). *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*. Madrid: Fundación Rafael del Pino; Fundación Carolina; Marcial Pons, pp. 217-237.
- GRUZINSKI, Serge (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos J. (1996). *Las Indias en la Monarquía Católica: imágenes e ideas políticas*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- LATASA VASSALLO, M. Pilar (1997). *Administración virreinal en el Perú: gobierno del marqués de Montesclaros (1607-1615)*. Madrid: Fundación Ramón Areces.
- LATASA VASSALLO, M. Pilar (2013). «Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros». *Diccionario biográfico español*. Vol. 34. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 595-598.

- LEVILLIER, Roberto (1920). *Santo Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Los Reyes (1581-1606): organizador de la Iglesia en el virreinato del Perú*. Madrid: Rivadeneyra.
- LOCKHART, James y Stuart B. SCHWARTZ (1992). *América Latina en la edad moderna. Una historia de la América española y el Brasil coloniales*. Madrid: Akal.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo (1989). *Seminario Conciliar de Santo Toribio*. Cusco: Instituto Peruano de Historia Eclesiástica.
- MALDAVSKY, Aliocha (2012). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (2017). «Echi di Trento in America. L'approvazione romana del Concilio Provinciale di Lima (1582/83) riguardo al sistema delle scomuniche». En: Michela Catto y Adriano Prosperi (eds). *Trent and Beyond. The Council, other powers, other cultures*. Turnhout: Brepolis, pp. 443-460.
- MASTERS, Adrian (2018). «A Thousand Invisible Architects: Vassals, the Petition and Response System, and the Creation of Spanish Imperial Caste Legislation». *Hispanic American Historical Review*, vol. 98, núm. 3, pp. 377-406.
- MAZÍN GÓMEZ, Osvaldo (2007). *Gestores de la real justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. I. El ciclo de México: El ciclo de México, 1568-1640*. México D. F.: El Colegio de México.
- MAZÍN GÓMEZ, Osvaldo (2010). «El clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI-XVII». En: Margarita Menegus, Francisco Morales y Osvaldo Mazín. *Secularización de las doctrinas de indios en Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*. México D. F.: Bonilla Artigas Editores, pp 139-200.

- MERLUZZI, Manfredi (2007). «Religion and state policies in the Age of Philip II: The 1568 Junta Magna of the Indies and the New Political Guidelines in Spanish American Colonies». En: J. Carvalho. *Religion and Power in Europe. Conflict and Convergence*. Pisa: Edizioni PLUS-Pisa University Press, pp. 183-201.
- MERLUZZI, Manfredi (2014). *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MORALES, Francisco (2010). «La iglesia de los frailes». En: Margarita Menegus, Francisco Morales y Osvaldo Mazín. *Secularización de las doctrinas de indios en Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*. México D. F.: Bonilla Artigas Editores, pp. 13-76.
- MOUTIN, Osvaldo Rodolfo (2016). *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna. Procesos y característica de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- NAVARRO BONILLA, Diego (2006). «Del manejo del Imperio a la gestión doméstica: archivos y depósitos documentales en Madrid en torno a 1600». En: *Cultura Escrita & Sociedad*, núm. 3, pp. 133-158.
- OLMEDO JIMÉNEZ, Manuel (1990). «La instrucción de Jerónimo de Loaysa para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545-1567)». En: José Barrado (ed.). *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Salamanca, 28 de marzo-1 abril de 1989*. Salamanca: Editorial San Esteban, pp. 301-354.
- PÉREZ PUENTE, Leticia (2009). *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PÉREZ PUENTE, Leticia (2013). «La fundación del seminario conciliar y el fortalecimiento de la jurisdicción episcopal (Lima, 1564-1603)». En: Rodolfo Aguirre Salvador (ed.). *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI-XIX*. México: UNAM, pp. 85-116.

- PÉREZ PUENTE, Leticia (2017). *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RAMOS PÉREZ, Demetrio (1999). «La Junta Magna de 1568: planificación de una época nueva». En: Demetrio Ramos Pérez (ed.). *La formación de las sociedades iberoamericanas (1568-1700)*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 39-61.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad católica del rey don Carlos II* (1998 [1680]). Facsímile de la edición: por la viuda de d. Joaquín Ibarra (Madrid, 1791). 3 volúmenes. Madrid: Centro de Estudios político y Constitucionales.
- RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente (1958). *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América*. 2 volúmenes. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo; CSIC.
- SÁNCHEZ BELLA, Ismael (1991). *Derecho Indiano: estudios*. Volumen 2: *Fuentes, literatura jurídica, derecho público*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- SÁNCHEZ BELLA, Ismael (1995). *Nuevos estudios de Historia del Derecho Indiano*. Pamplona: Eunsa.
- SÁNCHEZ BELLA, Ismael, Alberto DE LA HERA y Carlos DÍAZ REMENTERÍA (1992). *Historia del Derecho Indiano*. Madrid: Mapfre.
- SANFILIPPO, Matteo y Giovanni PIZZORUSSO (2004). «L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori». En: Matteo Sanfilippo, Alexander Koller y Giovanni Pizzorusso (eds.). *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*. Viterbo: Sette Città, pp. 73-118.
- SARANYANA, Josep Ignasi (1999). «El III Concilio limense (1582-1583)». En: Josep Ignasi Saranyana (dir.). *Teología en América Latina: desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuet, pp. 141-173.

- SELLERS-GARCÍA, Sylvia (2014). *Distance and documents at the Spanish Empire's Periphery*. Stanford (California): Stanford University Press.
- SOLANO F. DE (1991). «La delegación del poder en América». En: M. Ganci y R. Romano (eds.). *Governare il mondo. L'Impero spagnolo dal XV al XIX secolo*. Palermo: Società Siciliana per la Storia Patria, pp. 51-66.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de (2001 [1629]). *De Indiarum iure. (Liber I: De inquisitione indiarum)*. Edición y traducción de Carlos Baciero, L. Baciero, Ana María Barrero, Jesús María García Añoveros y José María Soto Rábanos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (1992). *Casuismo y Sistema: indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (1997). *Nuevos horizontes en el estudio histórico del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de investigaciones de Historia del Derecho.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (2016). *El Jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- TERCER CONCILIO LIMENSE (1583-1591). *Edición bilingüe de los decretos (2017 [1583])*. Edición por Luis Martínez Ferrer y José Luis Gutiérrez. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil.
- TERRÁNEO, Sebastián (2020). *Introducción al derecho y a las instituciones eclesiásticas indianas*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- TINEO, Primitivo (1990). *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: EUNSA.
- TRASLOSHEROS, Jorge E. (2014). *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España: materia, método y razones*. México D. F.: Editorial Porrúa México.

UN EJEMPLO DE INTERACCIÓN JURÍDICA ENTRE LA IGLESIA Y LA CORONA. LA PARTICIPACIÓN DEL ARZOBISPO TORIBIO MOGROVEJO EN EL PROCESO DE TOMA DE DECISIÓN DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA (1580-1606)

VALPUESTA ABAJO, Nazario (2008). *El clero secular en la América Hispánica del siglo XVI*. Madrid: BAC.

VARGAS UGARTE, Rubén (1951). *Concilios Limenses (1551-1572)*. Lima: Ràvago e hijos.

VARGAS UGARTE, Rubén (1963-1965). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Fecha de recepción: 12 de enero de 2021.
Fecha de evaluación: 18 de febrero de 2021.
Fecha de aceptación: 6 de abril de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



El Colegio del Cercado de Lima al momento de la expulsión de la Compañía

René MILLAR CARVACHO

Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
rmillarc@uc.cl

RESUMEN

La ejecución de la orden de extrañamiento de los jesuitas de los dominios de la Corona española llevó aparejada la elaboración de inventarios de todos los bienes que poseían los diferentes colegios y residencias de la orden. A partir del inventario que se hizo del Colegio del Cercado de Lima intentamos representar las instalaciones que poseía al momento de la expulsión, mostrar el personal que lo ocupaba y las actividades que realizaban sus miembros. También se analizan, en su proyección temporal, algunos aspectos relacionados con la función misionera que cumplía el colegio. Por último, se presenta la situación patrimonial que poseía esta institución y el estado financiero a septiembre de 1767.

PALABRAS CLAVE: *jesuitas, Lima, parroquias de indios, colegio, evangelización*

The Colegio del Cercado de Lima at the time of the expulsion of the Jesuits

ABSTRACT

The expulsion of the Jesuits from the domains of the Spanish Crown, was followed by the preparation of inventories listing all the assets of each of the different schools and residences owned by the Order. Taking the inventory that was made of the Colegio del Cercado de Lima, we try to show the facilities it had at the time of the expulsion, the staff that occupied the premises, and the activities carried out by its members. We also analyze the temporary projection of certain aspects of the missionary function performed by the school. Finally, we review the patrimonial situation of this institution and its financial statement as of September 1767.

KEYWORDS: *jesuits, Lima, Indian parish, school, evangelization*

INTRODUCCIÓN

EN EL ARCHIVO NACIONAL HISTÓRICO DE CHILE se encuentra un fondo relativamente poco trabajado, sobre todo considerando las posibilidades que brinda a los investigadores. Lo notable del caso es que no solo se refiere a Chile, sino que también a gran parte de los países de América, Filipinas y España. Se trata de documentación que perteneció a las Juntas de Temporalidades creadas por la Corona española a raíz de la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios hispanos y que, en su momento, se envió a Madrid. A lo largo del siglo XIX esos papeles en parte se dispersaron, circunstancia que llevó al gobierno de Chile, por recomendación de su diplomático Carlos Morla Vicuña, a adquirir, en 1877, las más de trece mil piezas que estaban en poder de Antonio Paz y Meliá, oficial de la Biblioteca Nacional de Madrid (*Guía de Fondos del Archivo*

Nacional Histórico, 2009, p. 38; Soto Cárdenas, 1953, p. 146). En la actualidad, el fondo del Archivo Nacional Histórico se denomina «Junta de Temporalidades-Jesuitas de Chile y América» y en él se encuentra una sección Perú, que comprende setenta y cinco volúmenes. Entre esa documentación está el inventario de los bienes del colegio jesuita del Cercado, efectuado en 1767 para cumplir con el decreto de extrañamiento de la orden.

A partir de esa fuente, en este artículo intentamos reconstruir la situación del Colegio del Cercado al momento en que se produce el extrañamiento de la orden.¹ Nos interesa acercarnos al conocimiento de su infraestructura, de la vida cotidiana de sus miembros, de las prácticas devocionales que se promocionaban desde su seno a la vista de los altares e imágenes de su templo, de la significación intelectual y religiosa que muestra el tipo de libros que guardaba su biblioteca; por último, tratamos de establecer cuál era su patrimonio y estado financiero al momento de la expulsión.

1. LA PARROQUIA, LA RESIDENCIA Y EL COLEGIO DEL PRÍNCIPE

A las cuatro de la madrugada del 9 de septiembre de 1767 los padres jesuitas que residían en el Colegio del Cercado de Lima fueron sacados abruptamente de sus aposentos por el oidor Gaspar Urquizu que, junto a funcionarios y tropa, procedió a ejecutar el decreto de extrañamiento de la Compañía de Jesús firmado por el Conde de Aranda. De esa manera se cerraba la historia de esa casa, que se había iniciado en el lejano año de 1570 con la creación del pueblo de Santiago del Cercado.

1 No nos referiremos al Colegio del Príncipe —o de hijos de caciques— que estableció en esa residencia el Príncipe de Esquilache en 1619. En el inventario hay escasa información sobre él y, además, existe una obra muy completa sobre el tema de Alaperrine-Bouyer (2007). Tampoco abordaremos el funcionamiento de las haciendas pertenecientes al colegio y a los esclavos con los que las explotaban.

Es bastante conocido el proceso que llevó a la reducción de los indios del Perú en pueblos y, de manera específica, la que afectó a los de la ciudad de Lima, que fueron instalados en los arrabales de la parte oriental de la ciudad (Saito y Rosas Lauro, 2017; Coello de la Rosa, 2002, 2006; Cárdenas Ayaipoma, 1980; Rodríguez, 2005). Por decisión del virrey Toledo y con acuerdo del arzobispo Jerónimo de Loayza se entregó a los jesuitas el cuidado espiritual de los indios del nuevo poblado,² que se denominó Santiago y debido a que fue rodeado de murallas también se le conoció como el Cercado. El poblado se dividió en treinta y cinco manzanas, con ciento veintidós solares en cada una (Coello de la Rosa, 2002) y al poco tiempo se edificó una casa e iglesia para los padres.³ La provincia, inicialmente, destinó de manera permanente a un sacerdote, que cumplía la labor de párroco, y a un hermano, que le auxiliaba⁴ y enseñaba la doctrina y a leer a los niños.⁵ Desde el punto de vista de la organización se le consideró una residencia dependiente del Colegio de Lima, el que en 1600 destinaba a ella dos padres y dos hermanos.⁶ La aceptación que hizo la provincia tanto de esa doctrina como de la de Juli generó en su momento bastante controversia en el seno de la Compañía, porque sacaba a los padres de sus colegios, para desempeñarse como curas de almas de manera permanente.⁷ El visitador Juan de la Plaza, en 1576, proponía que se abandonara, pero la congregación provincial celebrada en Lima ese mismo año acordó que esa parroquia fuese conservada,⁸ y lo propio hizo la de

2 Egaña (1954-1886 [MP], I, pp. 353, 375); Vargas Ugarte (1963, I, p. 65).

3 MP (I, p. 416, carta de Juan Gómez a Francisco de Borja, de comienzos de 1571).

4 MP (II, p. 136; III, p. 221, catálogo de la provincia del Perú de 1583).

5 MP (I, p. 416).

6 MP (II, p. 220; III, p. 221); Mateos (1943, I, p. 38).

7 MP (I, pp. 500, 543). La provincia también había aceptado la doctrina de Huachirí, pero se dejó en 1572, ver Albó (1966, p. 276), Vargas Ugarte (1963, I, pp. 131-135).

8 MP (I, pp. 66, 67).

1582. Prominentes padres de la provincia, como Juan de Atienza y José de Acosta, defendían la presencia de la orden por los beneficios espirituales que representaba para los indios y las ventajas que tenía para el aprendizaje de su lengua, lo que era determinante para el éxito del proceso misionero.⁹ Finalmente, en 1584 el general Claudio Aquaviva permitió que se retuviera dicha doctrina.¹⁰

Pocos años después, en 1590, el control de los jesuitas sobre la parroquia se vio cuestionado y nada menos que por el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo. El episodio, que involucró a las máximas autoridades del virreinato, es bastante conocido y se originó en el traslado de los indios del barrio de San Lázaro, dispuesto por el virrey, García Hurtado de Mendoza, al pueblo del Cercado. Esta decisión dejaba de manifiesto los intereses contrapuestos del arzobispo, que buscaba controlar las doctrinas en manos de los regulares, y de los jesuitas, que defendían su independencia ante la autoridad episcopal y buscaban concentrar toda la población india de Lima en el Cercado. El arzobispo, fundado en que los indios de San Lázaro estaban bajo el cuidado espiritual de una parroquia allí levantada, hizo construir una en el Cercado, nombró párroco y señaló que los jesuitas no tenían ningún derecho a actuar como curas en ese pueblo. El conflicto escaló hasta la corte y la Santa Sede, en donde fue finalmente zanjado, de manera casi simultánea, a favor de la Compañía, en 1591.¹¹

Como indicaba el padre José de Acosta, la doctrina, que además de la iglesia, contaba con una casa para alojar a cuatro personas,¹² servía para que algunos estudiantes y padres fueran a

9 MP (III, pp. 394, 632). Albó (1966, pp. 277-278) sintetiza los pros y los contras que se esgrimieron para acoger o rechazar las doctrinas.

10 MP (III, p. 343).

11 Un análisis general del tema en Coello de la Rosa (2000, pp. 259-294; 2004, pp. 1-30) y Vargas Ugarte (1963, I, pp. 187-190).

12 MP (II, pp. 136, 220, carta Informe del visitador Juan de la Plaza, 12 de diciembre de 1576). Este padre, en ese mismo documento, estimaba en doscientas cincuenta las casas que estaban edificadas en el poblado.

aprender la lengua de los indios y para el retiro de algún religioso mayor,¹³ a lo que se agregaba el que regularmente algunos padres fueran a colaborar con la prédica y administración de sacramentos a los indios. Hacia 1589 se había construido, en palabras del padre Juan de Atienza, «una muy buena iglesia, muy alegre y bien adornada de retablo y ornamentos de iglesia y sacristía».¹⁴ Además, se había levantado un hospital en el mismo sitio donde estaba la casa de los padres. Un cambio significativo se produjo en febrero de 1593 con el traslado del noviciado y casa de probación, que hasta ese momento había funcionado en el Colegio de San Pablo, a las casas que tenía la Compañía en el Cercado. El provincial Juan Sebastián de la Parra consideró que para la formación de los novicios era más conveniente que estuvieran alejados de las distracciones que existían en el centro de Lima. Siete años permaneció en ese sitio, hasta que se le trasladó a un edificio propio en unas tierras en el mismo Cercado, pero a orillas del río (Mateos, 1943, I, pp. 3, 389, 391). San José fue el nombre que se le dio al nuevo noviciado, el cual permaneció poco tiempo en esas instalaciones debido a que era una zona malsana, que afectó la salud de los novicios y obligó, a los tres años, a volver a las primitivas instalaciones en las casas parroquiales.¹⁵ Merced a una donación, se trasladó definitivamente a una zona cercana al centro de Lima, donde se construyó un gran edificio para albergarlo, ahora bajo el nombre de noviciado de San Antonio Abad.

Otra fundación importante que se realizó en la doctrina correspondió al colegio de hijos de caciques. Esta obra fue resultado

13 MP (III, p. 573).

14 MP (IV, p. 479). Una relación de la labor evangelizadora y de otras actividades que allí se realizaban en beneficio de la población, en Mateos (1943, I, pp. 230-236). Sobre las dificultades que la cultura de los indios planteaba a la cristianización y las estrategias evangelizadoras que se utilizaron en el Cercado, ver Coello de la Rosa (2006, pp. 109-117). Una presentación sobre las políticas generales de evangelización de los jesuitas en Perú en Estenssoro Fuchs (2003, pp. 203-237).

15 MP (VIII, pp. 199-200, carta anua de 1602). Mateos (1943, I, pp. 32, 391).

de la iniciativa del virrey príncipe de Esquilache, que hizo realidad en 1619 un proyecto que se debatía desde el siglo XVI.¹⁶ Se instaló en la casa que se destinaba a hospital, que estaba sin uso, y comenzó a funcionar con doce colegiales, con el nombre de Colegio del Príncipe (Puente Brunke, 1998, p. 463).¹⁷ Al mismo tiempo, el virrey ordenó el establecimiento en el Cercado, también bajo la administración de los jesuitas, de una cárcel para los indios dogmatizadores y «ministros de idolatría», denominada de Santa Cruz (Esquilache, 1978, p. 193; Cobo, 1882, p. 141; Pallas, 2006, p. 214).

Un hito significativo en el desarrollo de la residencia correspondió al salto cuantitativo y cualitativo que experimentó, en 1640, a raíz de una importante donación de cincuenta mil pesos, que le permitió adquirir la hacienda de Vilcahuaura y que le proporcionó una renta para financiar la actividad misionera en la sierra de seis sacerdotes, que impuso como obligación el donante. De hecho, esta donación, al decir de varios testigos, incluidos dos exrectores, habría implicado la fundación del Colegio del Cercado,¹⁸ el cual «esté separado para siempre jamás de la casa grande de Lima y de otra casa cualquiera que tenga la Compañía en otra parte alguna».¹⁹ De

16 Una relación de todas las etapas por las que pasó el proceso de fundación y también del funcionamiento de los colegios de hijos de caciques de los que se encargó la Compañía, en Alaperrine-Bouyer (2007). Puente Brunke (1998) refiere las quejas de curacas por el mal funcionamiento del colegio.

17 El colegio se financiaba con el pago de una asignación anual que entregaba la caja general de censos, Archivo Nacional Histórico de Chile [ANHCh], Jesuitas de América, 410, cuaderno 4, f. 13.

18 ANHCh, Jesuitas de América, vol. 410, cuaderno 4, ff. 16 y ss. El donante fue Juan Clemente Fuentes y su testamento está en ANHCh, Jesuitas de América, vol. 410, cuaderno 4, ff. 19v-32.

19 ANHCh, Jesuitas de América, vol. 410, cuaderno 4, f. 36v. Cláusula de una escritura de Juan Clemente Fuentes, para que constase a la Compañía y a su «generalísimo».

ese modo, la residencia se habría transformado en colegio.²⁰ Sin embargo, el cambio solo se oficializó en 1654, «en que por tener competente fundación comienza a ser colegio destinado a misiones, sin dejar la obligación que los sujetos del tienen de acudir a sus indios como sus curas».²¹

La última alteración que experimentó el Colegio del Cercado, que terminó por darle la fisonomía que mantuvo hasta el final, fue la instalación en sus dependencias, en abril de 1692, de la tercera probación, es decir, de un tercer año de noviciado, que se hacía con el propósito de alcanzar una renovación espiritual después de muchos años de estudio (Gramatowski, 1992, p. 23). Fue una determinación del general Tirso González que, en parte, señala: «La tercera probación se ha de poner sin falta en el Cercado, sacándola o quitándola de los colegios del Cuzco o Guamanga» (Torres Saldamando, 1882, p. 364).

2. EL ESPACIO Y LAS INSTALACIONES

El Colegio del Cercado estaba ubicado en el costado sur poniente de la plaza en forma de rombo del pueblo de indios, cuya traza sería una representación de la Nueva Jerusalén, parecida a la que pintaba Martín de Vos, con calles orientadas según los puntos cardinales, altas murallas que la encerraban y puertas de acceso (Mattos-Cárdenas, 2004; Ríos Figueroa, 2014). La iglesia, con dos

20 En el léxico jesuita, «residencia» correspondía a la casa que no tenía el estatus de colegio, por lo que no entregaba formación escolar de segundo nivel.

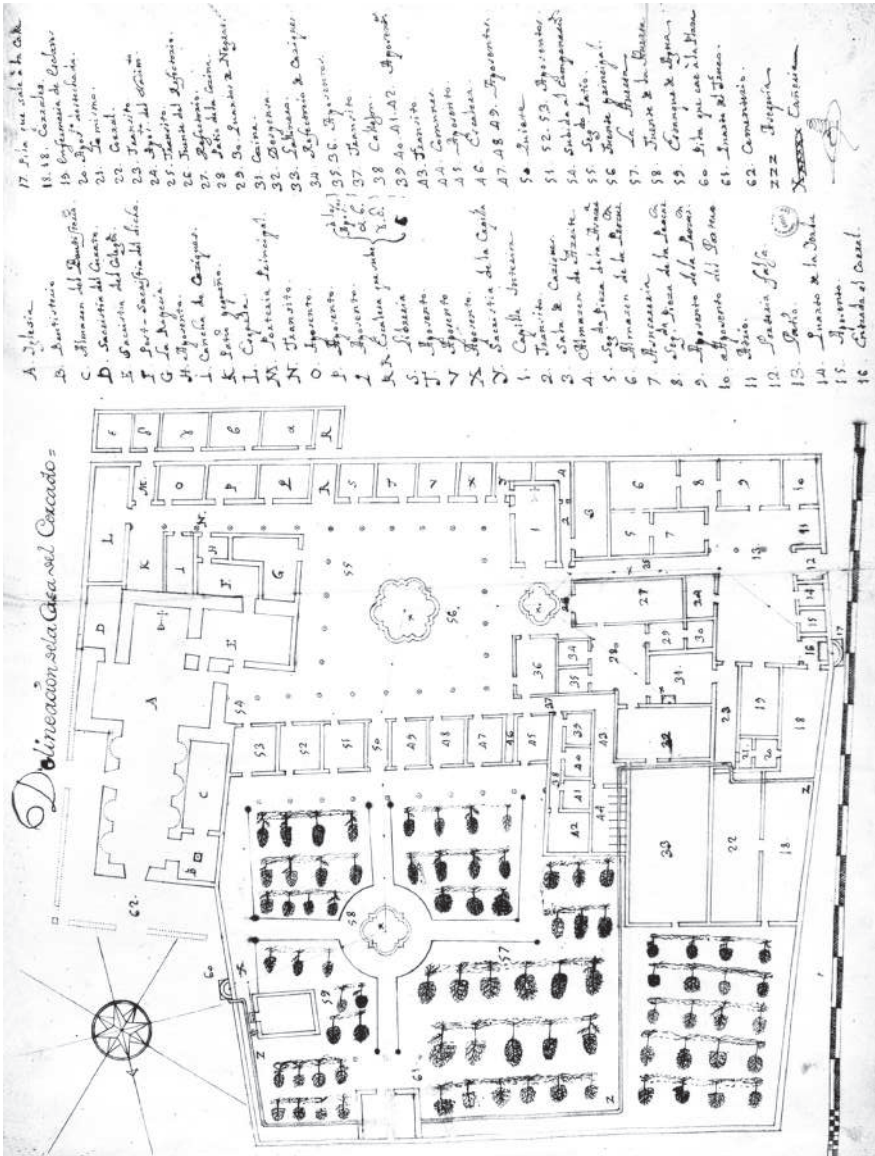
21 Archivum Romanum Societatis Iesu, Perú 4, Catálogo del estado de la provincia, 1654, f. 499r. En ese año residían en él nueve sujetos, seis de ellos sacerdotes y los tres restantes hermanos coadjutores. En este catálogo también se señalaba que el colegio de caciques pertenecía al Colegio del Cercado y que había de ordinario de veinte a veinticuatro colegiales, hijos de caciques, a cuya enseñanza asistían dos de la Compañía, incluidos en los nueve antes indicados.

pequeñas torres de madera, en mal estado, y su campanario, con cinco campanas, dominaba todo el pueblo.²² El colegio ocupaba una superficie total de 17,086 varas cuadradas, es decir, un poco menos de una hectárea y media, pero en esa extensión se incluía la huerta, que tenía 7,769 varas.

La información detallada sobre los edificios y su contenido se encuentra en el inventario que efectuó la comisión encargada de ejecutar el decreto de extrañamiento, en la que participaban —junto a los cargos superiores— tasadores, funcionarios de la casa de moneda y el maestro alarife Alonso Ribera, que fue el encargado de hacer la mensura y elaborar el plano que se adjuntó al inventario.²³ La iglesia, parroquia del poblado, constituía el edificio de mayor tamaño del conjunto y su construcción era antigua, al decir de los peritos. Tenía 45 metros de largo por 14 de ancho y en el crucero alcanzaba los 18 metros.

22 ANHCh, *Jesuitas de América*, vol. 409, f. 208v. De acuerdo con el inventario, la iglesia tendría un campanario, ubicado sobre el lado derecho del transepto. A eso se agregarían dos torres de madera en el frontis del templo.

23 ANHCh, *Jesuitas de América*, vol. 409, cuaderno 2, f. 157r, 160r. Alaperrine-Bouyer (2007, p. 66) publicó el plano, pero indicaba desconocer el nombre de su autor y la fecha de elaboración.



Plano del Colegio del Cercado de Lima elaborado en 1767 por el alarife Alonso Ribera. ANHCh. Mapoteca, MAPN° 835.

Delante de su entrada se encontraba un cementerio de reducidas dimensiones, que se extendía algunos metros por el costado izquierdo del edificio, donde había una entrada lateral al templo. Su planta era de forma latina y en su interior, entrando a mano derecha, estaba la capilla del baptisterio, a la que seguía un almacén. En la nave, tanto a izquierda como a derecha, había tres nichos por lado que albergaban sendos retablos. A un costado del altar mayor, por la parte del evangelio se encontraba la sacristía del curato y por el sector de la epístola se entraba a la sacristía del colegio, que era de gran tamaño y además poseía una habitación anexa. La planta del templo tenía alguna semejanza con la del noviciado de San Antonio Abad, la cual también poseía un cementerio, junto a su atrio (Mattos-Cárdenas, 2016, p. 30); algo similar encontramos en la iglesia del colegio de Huamanga, que también era de planta latina (Page, 2019, p. 30),²⁴ lo que indica que ese tipo de templos responde, en parte, a una tipología que la Compañía utilizó con frecuencia en sus colegios.

La puerta principal de ingreso al colegio estaba por la calle que corría por el costado sur del establecimiento, al llegar a la esquina con la calle que lo limitaba por el oriente. Después de pasar un atrio, se ingresaba a un patio pequeño, a cuya derecha estaba la escuela de hijos de caciques, cuya sala tenía cerca de 21 metros de largo por un poco menos de 6 de ancho. Hacia la izquierda seguía un pasillo que, por un lado, daba acceso a la sala de juego de bolos de los hijos de los caciques y también a la postsacristía del colegio, por el otro había tres aposentos. El pasillo desembocaba en un claustro, de 35 metros por lado, con corredores sostenidos por pilares de madera. Este sector correspondía al centro neurálgico del colegio. En torno a él estaban los aposentos de los padres, la biblioteca, la capilla interior, con su sacristía, el refectorio de los padres y el área de recreación o quiete. En su vértice sur oriente había una

24 Al parecer, la iglesia primitiva del colegio de San Pablo de Lima también tenía una planta similar, ver San Cristóbal Sebastián (2011, p. 175).

escala de acceso a un segundo piso donde se encontraban cinco aposentos, en dirección al oriente. En el centro del patio había una fuente de bronce, con una pileta de cal y ladrillo, y en su costado occidental, en su esquina izquierda, un pasillo en dirección poniente conducía a los baños o comunes en la leyenda del plano. En ese mismo lado del claustro, pasado el corredor, había otra fuente de agua, a cuyo costado quedaba la capilla interior de 15 metros de largo por un poco menos de 7 metros de ancho. Hacia el poniente de esta segunda fuente se encontraba el refectorio principal de los padres, que era bastante grande, pues tenía 17.5 metros de largo por 8 de ancho. A su izquierda había un pasillo corto que desembocaba en un patio al que se abría la cocina, la gran despensa, el refectorio y la enfermería de los hijos de los caciques y las habitaciones de los esclavos. Un segundo pasillo, por el otro lado del refectorio de los padres, llevaba a un patio más grande, que culminaba en la denominada portería falsa. Este sector poniente del edificio estaba destinado fundamentalmente a actividades de servicio. Desde ese patio también se podía acceder a la cocina, al aposento del portero, a la enfermería de los esclavos, al gallinero y a los corrales de las mulas, en los que había quince animales al realizarse el inventario.

Desde la parte central del claustro, por el norte, se ingresaba al quiete o zona de descanso de los padres, que además servía de entrada a la huerta, que tenía alrededor de 80 por 80 metros, la cual estaba dividida en cuarteles, con una fuente en su centro. Una pila que había junto al muro del colegio, en el costado de la plaza del pueblo, abastecía de agua a un estanque y a una acequia que rodeaba casi toda la huerta y, además, a una red de cañerías que proporcionaba agua a las fuentes del colegio y a una pila que estaba al costado de la puerta falsa, para uso público. El agua en la vida conventual de Lima no solo era importante como recurso para la vida, sino también para el espíritu, al acompañar, con su fluir, los momentos de meditación y quietud. En la huerta había plantada

una variedad notable de frutales, en una muestra evidente de la fertilidad del valle de Lima, celebrada por los cronistas de la época.²⁵

La distribución de los espacios del colegio, en general, respondía a la traza que tenían esas instituciones de la Compañía (Page, 2019, p. 249). Se ubicaba en el lugar más destacado del pueblo, en su plaza. Poseía un área pública, que correspondía a la iglesia, y luego otra restringida a los padres, aunque en este caso su aislamiento era relativo, debido a que el colegio jesuita compartía espacios con el Colegio del Príncipe, lo que hacía que los religiosos convivieran con los hijos de caciques, que, en todo caso, en estos años, eran muy pocos, cuatro, según el inventario.²⁶ Como se ha indicado, también existía un área de servicio, con los corrales, gallinero, dependencias de los esclavos, etc. Pero más allá de esos sectores, que se encontraban en casi todos los colegios de la Compañía, no es fácil visualizar otros elementos que permitan hablar de un tipo jesuítico de diseño arquitectónico. Esto se debía a que los establecimientos, incluso bajo una misma denominación, a veces cumplían funciones diferentes. Es lo que ocurre, por ejemplo, en los casos del Colegio de San Pablo y el Colegio del Cercado. Eso llevaba a que, a la hora de construir un establecimiento, se procurara responder a la función que cumpliría y al tipo de personas que lo ocuparía y utilizaría. Si revisamos algunos planos de colegios, como los de Huamanga y de Chuquisaca, es posible encontrar criterios similares, que también están en el Colegio del Cercado (Page, 2019, pp. 267-259). ¿Es ello suficiente para hablar de una tipología de diseño arquitectónico

25 ANHCh, *Jesuitas de América*, vol. 409, cuaderno 2, ff. 154v, 55r. En ella fueron inventariados, entre otros árboles, veintiún limoneros dulces y cuatro sutiles, cuarenta melocotones, treinta chirimoyos, cuatro de sidras, cuatro de manzanas, siete naranjos dulces y cuatro agrios, tres paltos, dos lúcumos, tres granados, dos higueras, un guayabo y veintiún parras.

26 Alaperrine-Bouyer (2007, p. 136) se refiere a la decadencia que había experimentado el Colegio del Príncipe en el siglo XVIII.

jesuítico para los colegios? Tenemos dudas, pues muchos de esos elementos también están presentes en diversas obras de la arquitectura conventual del virreinato.

3. RESIDENTES Y ACTIVIDADES COTIDIANAS

Al momento de su extrañamiento vivían en el colegio veintidós padres, de los cuales tres estaban ausentes el día que se ejecutó la orden, por participar de la administración de las haciendas Vilcahuaura y Humaya. Del total, siete eran sacerdotes profesos de cuarto voto, seis eran padres escolares, cinco hermanos coadjutores y cuatro hermanos donados.²⁷ Más del ochenta por ciento de los padres eran naturales del virreinato, incluyendo al rector, originario de Lima. Entre los sacerdotes de cuarto voto había uno solo que era peninsular. Por lo menos, en lo que respecta a este Colegio del Cercado la criollización de sus miembros, en la segunda mitad del siglo dieciocho, había alcanzado niveles extraordinarios. Con todo,

27 ANHCh, *Jesuitas de América*, vol. 409, cuaderno 1, ff. 12-16. Los sacerdotes eran: el padre Ignacio Romero, a la sazón, rector del colegio, natural de Lima; el padre Manuel Matienzo, natural de Chile; el padre Juan Manuel Balmaceda, natural de La Rioja, España; el padre Alejo de Salas, procurador de esta casa, natural del Cuzco; el padre Juan Lino Pérez, de Huamanga; el padre Eusebio Irrázabal, de Piura; y el padre Manuel de Pro, que era de Lima. Los padres escolares eran: Francisco Berenguel, natural de España; Pablo Vergara, natural de Lima; Sebastián Zorrilla, de Huancavelica; Pedro Ugalde, de Cochabamba; Pedro Rojo, de España; y Luis Peña y Lillo, administrador de las haciendas de Vilcahuaura y Humaya, natural de Lima. Los hermanos coadjutores eran: Fernando Villegas, de Lima; Mauricio Pérez, de Lima; Matías Sánchez, de Moyobamba; y Eugenio Martínez, de España; a ellos se suma el hermano «escolero» de votos simples Francisco Mígues, natural de España. Los hermanos donados eran: Pedro Quispe, de la ciudad de La Paz; Diego Carrión, de Lima; Alejo Solórzano, del Cuzco y Tomás Sánchez, de Potosí. A todos ellos debe agregarse el padre Juan Joseph Cortés, natural de Trujillo, que, debido a su demencia, no residía en el colegio.

esas cifras deben ponderarse considerando las peculiaridades que presentaba la orientación del colegio. Este siempre estuvo asociado al proceso de evangelizar a los indios. Fue un centro en el que el aprendizaje de la lengua quechua constituía una actividad importante. Desde el siglo XVI padres con espíritu misionero iban allí a aprender la lengua de los indios. Y, como lo reconocían las propias autoridades provinciales, a los padres criollos se les daba con más facilidad el aprendizaje de ellas.

Esos padres, ¿cómo distribuían su tiempo diario en el colegio? La jornada se extendía entre las cuatro y treinta de la mañana y las nueve y treinta de la noche. Eran despertados al toque de campana, seguido del paso, aposento por aposento, de un hermano que daba luz en ellos para que se levantaran. A las cinco, todos los padres de la tercera probación y los hermanos coadjutores, debían estar en la capilla interior para dedicar una hora a la oración. Los padres antiguos podían cumplir con esta obligación en sus habitaciones. Se le destinaba a la oración muchas horas. Antes de la once de la mañana debían hacer examen de conciencia durante quince minutos. En tarde, después del descanso posterior a la comida, la comunidad se dirigía a la capilla a rezar las letanías de los santos y las que se decían «por los felices sucesos de nuestro católico monarca». A las cinco de la tarde, en la capilla, se rezaba el rosario, durante media hora, para luego tener otra media hora de lección espiritual, previa a la oración que se seguía hasta las siete de la tarde. Antes de acostarse debían dedicar un tiempo a ver los puntos para la meditación del día siguiente y luego, en la capilla, realizaban examen de conciencia durante quince minutos, para luego retirarse a sus habitaciones. La oración que practicaban correspondía a la que había perfilado la Compañía desde fines del siglo XVI y que pretendía conciliar la contemplación con la acción. Esto se expresaba en la complementariedad que se buscaba entre las horas dedicadas a la oración y el trabajo apostólico y el intelectual. Pero, además, el tipo de oración que practicaban respondía a una espiritualidad que valoraba la me-

ditación y la mortificación, como necesarias para llegar a la unión con Dios. A eso se agregaban los ejercicios de San Ignacio, que hacían anualmente los padres antiguos y los que realizaban en su último año los de la tercera probación por espacio de treinta días, en tres tiempos: al principio, al medio y al finalizar el año.

En su testimonio sobre el régimen interior, el padre procurador no menciona la ingesta, por la comunidad, de un alimento ligero en las primeras horas de la mañana. De acuerdo con su declaración, después de la oración en la capilla, a las seis de la mañana, los padres se dirigían a la iglesia a decir sus misas en el altar mayor y los más antiguos iban a confesar en los confesionarios del templo, y los tercerones hacían lo propio con los hombres en la sacristía. En los días ordinarios, estos últimos dedicaban parte de la mañana a instruirse en el ceremonial de la misa, a aprender la lengua general de los indios, para predicarles y confesarlos, y a estudiar materias de moral. Aquí encontramos otro aspecto significativo en relación con las actividades de los padres del colegio. Junto a la administración de los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia, se enfatizó la preparación en teología moral y en la casuística que esa materia generaba. Así, al estudio que realizaban los padres de la tercera probación, todos los martes en la noche, en reunión de comunidad, se añadía la resolución de casos morales, asignados previamente, con la presencia del padre prefecto.

A las once de la mañana los padres se dirigían al refectorio a comer. A esa actividad, las vísperas de festivos, todos iban preparados a tomar disciplinas en «reverencia de la solemnidad del día siguiente»; y, en los días ordinarios, algunos, llevados de su afán de mortificación, comían bajo las mesas y otros besaban los pies de sus compañeros. Estas eran las únicas referencias que figuran en el régimen interior respecto a mortificaciones públicas que practicaban los padres. Después de la comida, hasta las doce y treinta, se juntaban en la quiete a conversar. Concluida la recreación se trasladaban a la capilla interior a rezar las letanías de los santos. De ahí

se iban a sus dormitorios a descansar y uno de los tercerones se dirigía a la puerta falsa a repartir comida a los pobres, a la vez que los hacía rezar y luego les explicaba algún aspecto de la doctrina. En las tardes, a partir de las dos, en vísperas de festividad, los padres antiguos iban a confesar a los monasterios y los escolares se dirigían a los hospitales a confesar y predicar a los enfermos. Los días ordinarios los padres antiguos se dedicaban a preparar sus sermones y a recibir confesiones, que nunca faltaban, mientras los tercerones se dedicaban a estudiar y a preparar exposiciones hasta las cinco de la tarde, en que todos, como se ha indicado, debían dirigirse a la capilla a rezar el rosario y luego a otras actividades espirituales. A las siete y treinta se pasaba al refectorio a cenar y, seguidamente, tenían hasta las nueve para ir a la quiete a conversar. Se retiraban a sus aposentos a las nueve y treinta, después de un tiempo dedicado a la meditación y al examen de conciencia.

4. LA BIBLIOTECA. SU TAMAÑO

El inventario de la biblioteca del colegio se realizó desde el 15 al 20 de septiembre. Durante el procedimiento estuvo presente el procurador del colegio, padre Alejo Salas. Los libros no solo estaban depositados en la biblioteca, sino también, un número importante, se encontraba en los aposentos de algunos padres. Al parecer esta era una práctica abusiva que, con frecuencia, se daba en los institutos de la provincia peruana de la Compañía. En el caso del Colegio de San Pablo de Lima, los libros en los aposentos de los padres constituían verdaderas bibliotecas privadas, al punto que al momento de la expulsión sumaban una cantidad similar a los depositados en la biblioteca (Martín, 1968, pp. 81-85; Guibovich, 2014). En el caso del Colegio del Cercado no se llegaba a ese extremo, pero también su número era importante, pues alcanzaba al sesenta por ciento, aunque aquí pudo existir un posible atenuante: la habitación

destinada a librería, a la vista del plano del colegio, era de tamaño reducido. Un total de quince padres mantenían libros en sus habitaciones, pero siete de ellos guardaban muy pocos, menos de diez cada uno; aunque el resto tenía cantidades significativas, como el padre Joseph Pérez Bermejo, fallecido hacía poco y que había sido el cura de la parroquia, el cual poseía en su habitación setecientos ochenta y cinco volúmenes.²⁸

En la elaboración del inventario, los encargados se atuvieron a las fórmulas habituales utilizadas al respecto, lo que implicaba anotar uno por uno los libros, con una escueta referencia, incompleta, ya sea al autor, al título o la materia, al tiempo que se precisaba el número de volúmenes que tenía cada obra.²⁹ El resultado de esa operación mostró que la biblioteca del colegio contaba con 4,823 volúmenes, que corresponderían aproximadamente a unos 3,300 títulos.³⁰ Esa cantidad de volúmenes era significativamente inferior a la que tenía la biblioteca del Colegio San Pablo que, en el siglo XVIII, llegaba a los 9,224 (Guibovich, 2014). Con todo, este era el colegio más importante de la provincia y el del Cercado, durante bastantes años, no pasó de ser solo una residencia. Si se

28 ANHCh, Jesuitas de América, vol. 409, Cuaderno 1, ff. 57v-80r. El padre Manuel Pro, tenía 384 (ff. 34v-38v); el padre Lino Pérez, 223 (ff. 74v-82v); el rector Ignacio Romero, 364 (ff. 85v-95r); el padre Manuel Matienzo, 253 (ff. 95v-100r) y en la habitación de la procuraduría habían 252 (ff. 34v-38v).

29 La biblioteca tenía un catálogo, que no fue utilizado para la realización del inventario. Era un libro manuscrito, en que «estaban por abecedario los libros contenidos en esta biblioteca, así por nombres como por sobre nombres», ANHCh, Jesuitas de América, vol. 409, cuaderno 1, f. 153r.

30 Esta última cifra es una estimación y se obtuvo de hacer un cálculo aproximado del promedio de títulos por página del inventario, que fue multiplicado por el total de las páginas que tiene dicho inventario. Con todo, en el extracto o resumen final del inventario del conjunto de los bienes del colegio se indica que el total de libros impresos era de 5,044. La diferencia se explica porque, después del inventario, se encontraron libros detrás de las hileras de los estantes y rincones de los aposentos y de la biblioteca, ANHCh, Fondo Jesuitas de América vol. 410, ff. 66, 108.

consideran esos antecedentes, la biblioteca del Cercado resulta de un gran tamaño. Era equivalente a la biblioteca del noviciado de San Antonio Abad que, según el inventario realizado también al momento de la expulsión, tenía 4,961 volúmenes y 3,563 títulos.³¹ Y contaba con muchos más, por cierto, que la modesta biblioteca del colegio de hijos de caciques San Borja del Cusco, que poseía doscientos cincuenta y siete volúmenes (Alaperrine-Bouyer, 2005, p. 168). ¿Qué explica el tamaño de la biblioteca del Cercado? A la vista de este último caso, la cantidad de libros del Colegio del Cercado no parece estar asociada al Colegio del Príncipe. El establecimiento en ese recinto de la tercera probación sin duda justifica la formación de una biblioteca importante. Además, servía de lugar de formación de aquellos que deseaban o requerían aprender la lengua quechua. Tampoco se puede olvidar que durante algunos años funcionó allí el noviciado y, por último, también está el hecho de que desde muy temprano fue vista por diversos padres mayores como lugar de retiro para preparar libros o para descansar en la etapa final de la vida.³²

31 Jesuitas del Perú (s/f) (<https://archivo.jesuitas.pe/historia-la-supresion-y-expulsion/>, acceso: 10.I.2021).

32 MP (III, p. 573, carta de Baltazar Piñas al padre Claudio Aquaviva, del 15 de marzo de 1585, en que se refiere a su estadía en esa residencia). Sobre el aprendizaje de la lengua en ella, ya en el siglo XVI, carta de José de Acosta, provincial, al general Everardo Mercuriano, del 11 de abril de 1579. También actas de la tercera congregación provincial de 1582, en MP (III, pp. 204, 616). El padre Diego Martínez, en la etapa final de su vida, estuvo viviendo en el Colegio del Cercado, al igual que el padre Vasco de Contreras, que permaneció allí durante doce años, donde falleció en 1694, ver Torres Saldamando (1882, pp. 52, 309). En 1606, el exprovincial Juan Sebastián de la Parra solicitó autorización al general para retirarse a la residencia del Cercado, en donde es probable que concluyera su libro sobre el *Estado clerical y sacerdotal*, véase Millar Carvacho (2020).

5. LA BIBLIOTECA. TEMÁTICAS PREDOMINANTES

No es este el lugar para efectuar un análisis detallado de ella. En el apartado que sigue solo nos limitaremos a señalar los aspectos que, a nuestro juicio, tienen mayor significación. En primer lugar, se aprecia que había libros instrumentales relacionados, ya sea con la enseñanza que se impartía en la escuela para hijos de caciques, como textos de aritmética y de gramática castellana, o con el aprendizaje de la lengua quechua que se efectuaba en el colegio. Entre los primeros estaba la *Aritmética Práctica* del padre Padilla y la *Aritmética universal* del jesuita José Zaragoza, que se encontraban en el aposento del hermano coadjutor Mauricio Pérez. Respecto a la lengua de los indios había varios ejemplares del *Arte de la lengua quechua* y un *Arte de la lengua aymara*. La literatura profana era escasa y estaba representada por *El Quijote* de Cervantes, *La Arcadia* y *La Dorotea* de Lope de Vega, *Del sano consejo y eficaz auxilio* de Calderón de la Barca, las *Aventuras de Telémaco* de Fenelón, las *Obras* de Quevedo y las de Baltasar Gracián, el *Guzmán Alfarache* de Mateo Alemán y poco más. Las obras de historia tenían mayor presencia, sobre todo las referentes a España y territorios americanos y también las de historia eclesiástica. Entre ellas se pueden mencionar los *Comentarios de la guerra de España e historia de su rey Phelipe V* de Vicente Bacallar, la *Historia de México* de Antonio de Solís, las *Décadas* de Antonio de Herrera, la *Historia Universal* de Bossuet, la *Historia universal, sagrada y profana* de Claudio Buffier SJ, la *Historia eclesiástica del Viejo Testamento* de Ignacio Graveson, la *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada, la *Historia del Nuevo Reino de Granada* de Lucas Fernández de Piedrahita, la *Historia de Yucatán* de Fr. Francisco de Ayeta, la *Historia de España vindicada* de Pedro Peralta y Barnuevo, a las que podrían agregarse varias más.³³ También se encontraban

33 Entre ellas estarían diversas historias escritas por padres de la Compañía, incluidas aquellas referentes a su propia orden religiosa.

en esta biblioteca algunas obras de autores de la antigüedad clásica, como Heródoto, Suetonio, Tácito, Cicerón, Ovidio, Virgilio y Plinio. En materia jurídica, había una cantidad limitada de libros, incluidos los de derecho canónico y de colecciones de leyes y de disposiciones varias. Por ejemplo, las *Constituciones de la Universidad de Lima*, el de *Variarum ex jure pontificio* de Diego de Covarrubias, la *Recopilación de las leyes de Indias*, los sinodales de Lima, la *Política Indiana* de Solórzano Pereira, los concilios limenses, los cánones y constituciones de la Compañía de Jesús, el *Bullarium Magnum Romanum* y el *Sacrosanctum Concilium Tridentinum*.

En la biblioteca abundaban los sermonarios relacionados con las conmemoraciones del calendario litúrgico, como la Cuaresma, la Semana Santa, Adviento y las fiestas de la Virgen, o aquellos que eran recopilaciones de los pronunciados por predicadores destacados de la Compañía o de otras religiones o de clérigos. Entre ellos estaban los de José de Barcia SJ, Manuel Nájera SJ, Andrés Mendo SJ, Paolo Segneri SJ, del canónigo Andrés Amaya, de Fr. Juan de San Gabriel O.M, Joannes de Zeita CRM y de Fr. Pedro de Valdeirrama, entre otros. También se encontraban obras de los padres de la Iglesia, entre los cuales figuraban San Agustín —con *La Ciudad de Dios*, *Meditaciones* y *Confesiones*—, San Atanasio, San Buenaventura, San Bernardo, San Ambrosio y San Juan Crisóstomo. Por cierto, no faltaba la *Suma* de Santo Tomás. Una presencia destacada tenía la teología mística y los libros de espiritualidad. Al respecto se encontraban en ella las obras de Santa Teresa de Jesús, de Tomás de Kempis, de Fray Luis de Granada, la *Mística ciudad de Dios* de la monja de Agreda, los *Opúsculos espirituales* de Nicolás Lancicio SJ, la *Vita spirituali* de Diego Álvarez de Paz SJ, los *Tratados espirituales* de Juan Eusebio Nieremberg SJ, los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio y varias obras sobre ellos, la *Mística Theologia* de Fr. Joan Breton y la *Guía espiritual* y las *Meditaciones de nuestra Santa Fe, con la práctica de la oración mental* de Luis de la Puente SJ.

Mayor significación que todos los temas anteriores tenía la teología moral. Abundaban los libros de autores de la Compañía y de otras religiones sobre aspectos tanto generales como casuísticos referentes a esta materia. Así, había por lo menos un manual de moral, otro registrado como *Prontuario moral*. Estaba la *Suma de Teología Moral* de Fr. Enrique de Villalobos OFM, la *Theologia Moralis* de Tomás Tamburini SJ, las *Resoluciones Morales* del teatino Antonino Diana, la *Teología moral* de Claudio Lacroix SJ, las *Obras morales* de Fr. Martín Torrecilla y las *Resoluciones morales* del RP. Tomás Hurtado, por mencionar algunos. En la parte casuística estaba la *Suma de casos de conciencia* de Manuel Ambrosio de Filguera CRM, *De Poenitentia* de Turriano, *Perfecto confesor y cura de almas* de Iván Machado, *De Solicitantibus in confessione* de Antonio de Sousa, *De religiosa disciplina* de Josephi Alderete SJ, *Aphorismi confessoriorum* de Emmanuel Sa SJ, y la *Práctica del confesionario* de Fr. Jaime Corella, entre otros. ¿Qué explica esta presencia temática en la biblioteca del Cercado? Más allá del interés general de la Compañía por las cuestiones morales, es posible que, en este caso, también hubiera influido el contexto en el que desarrollaban su labor los padres de este colegio. Debe tenerse presente que, como hemos visto en las actividades cotidianas, los sacerdotes administraban diariamente el sacramento de la penitencia a los indios del pueblo, colaboraban con la labor del cura párroco. A eso se agregaba el que otros padres salían de allí regularmente a misiones. En suma, el contacto y trabajo de los padres con los indios hacía que, en la labor pastoral, las cuestiones morales afloraran con una frecuencia, intensidad y singularidad posiblemente mayor que en el seno de la sociedad hispana, lo que obligaba a una formación y reflexión especial sobre dichas materias.

Con todo, el aspecto más significativo de esta biblioteca se refiere a la importante presencia de autores de la Compañía, que en parte se evidenciaba en la relación del tema anterior. Pero no se trataba solo de escritores de la orden, sino también de obras institucionales. Figuraban muchos textos normativos e informativos,

como las mencionadas constituciones, las reglas de la Compañía, el *Canonum societatis Iesu*, la *Ratio Studiorum*, *Annuae litterae*, *Canonum congregationum Societatis*, *Index decretorum Societatis* e *Instruktionen ad Pro-vintiales*. También estaban presentes numerosos autores ajenos a la Compañía con temas que ella valoraba, como los referentes a espiritualidad, teología moral (probabilismo) o a determinados santos, santa Rosa de Lima y Francisco Solano, entre ellos. Pero lo que más llama la atención es la lista impresionante de autores de la Compañía, de las más diversas nacionalidades y con los temas más diversos. Había varias obras sobre San Ignacio, sin considerar los *Ejercicios Espirituales*, que se referían a su vida o a su beatificación, alguna de autor externo a la Compañía. También se encontraban biografías sobre los demás santos jesuitas: San Estanislao de Koska y San Francisco Xavier, de quien además había una obra en dos volúmenes con cartas. Asimismo, estaban algunas vidas de hombres virtuosos de la orden, como la de los padres Juan de Ugarte, Joseph Vidal, Antonio Balducci y Francisco del Castillo. En la nómina, no exhaustiva, de autores jesuitas presentes se encontraban: Eusebio Nieremberg, Manuel Nájera, Andrés Mendo, Antonio Viera, Paolo Segneri, Juan Martínez de la Parra, Cristóbal Gómez, Jerónimo de Guevara, Diego de Baeza, Antonio de Escobar y Mendoza, Diego de Avendaño, Diego de Celada, Bernardo de Alderete, Antonio Rubio, el Hermano Bufembaun, Gabriele Hevenesi, Joannis Lugo, Francisco Suárez, Daniel Pawlowski, Cornelio a Lapide, Luis de la Puente, Joanne Baptista Poza, Jacob Tirino, Paul Sherlock, Tomás Muniesa, Alonso Rodríguez, Juan José Villavicencio, Jacinto Barrasa, Francisco Javier Salduendo y Philippe Alegamite.³⁴

34 A esa lista y a los autores de teología moral y espiritualidad ya mencionados, podemos añadir a: Philippe Pererii, Daniel Barthole, José María Galluci, Nicolás Causino, Pedro Labbe, Baptista Masculo, Juan Pérez Menacho, Paulo Bombino, Francisco de Salazar, Nicolás Lancicio, Antonio Moreno, Francisco de la Torre, Tomás de Villacastín, Roberto Belarmino, Lorenzo Ortiz, Pedro de Calatayud, Francisco Garau, Guillermo Daubenton, Rodrigo de Valdés, Pedro

Esa muy importante presencia de autores de la Compañía en la biblioteca del colegio respondía a una política de la orden,³⁵ que buscaba alinear a sus miembros en torno a ideales, modelos, planteamientos doctrinarios y teológicos. Toda obra escrita por un padre de la Compañía era sometida a un proceso de revisión y censura, lo que permitía mantener una identidad que la afianzaba y fortalecía institucionalmente. Los libros sobre santos que estaban en esta biblioteca indicaban con claridad los modelos de santidad que a la orden le interesaba promover. Allí, como hemos visto, estaban las vidas de los santos y hombres virtuosos de la Compañía, pero también de aquellos otros con los que se identificaba por los valores que transmitían.³⁶ Las vidas escritas sobre sus miembros también tenían un objetivo propagandístico, al buscar posicionar a la orden en el mundo católico, a la vez que contribuían a configurar su imagen y a reafirmar su identidad, al igual que sucedía con los libros

de Ribaneyra, Joseph Buendía, Juan José Salazar, Antonio Franc, Pedro de Torres, Pedro Murillo, Pablo José de Arriaga, Juan Bautista Roza, Juan de Alloza, Francisco Alonso de Malpartida, Fulvio Androtio, Joseph Aguilar, Francisco de Gerónimo, Leonardo Peñafiel, Enrique Engelgrave, Juan Azor, Paulo Layman, Teófilo Raynaud, Juan Martínez de Ripalda, Iacobo Saliano, Jean Boland, José Juencio, Juan de Mariana, Felipe Alegambre y Fermín de Irisarri. Llama la atención que en esa lista tan extensa y que contiene numerosos autores de la provincia peruana, no figuren los padres José de Acosta, ni Juan Sebastián de la Parra.

35 En los diferentes colegios se daba una situación parecida en cuanto a la presencia de autores de la orden. Para el Colegio del Cusco así lo hace notar Guibovich (2014). También esto se aprecia en la biblioteca del Colegio de Córdoba, estudiada, entre otros, por Page (2000, pp. 18-20). Algo similar se puede notar en la biblioteca del Colegio de San Luis de Potosí a la vista de un inventario parcial de ella, véase García Aguilar (2016). Para el caso de colegios en España, se puede mencionar a la biblioteca del Colegio de San Esteban de Murcia que, al momento de la expulsión, tenía 3,781 títulos y de un total de 860 autores, 365 eran jesuitas, es decir, el cuarenta y dos por ciento, ver Játiva Miralles (2007, pp. 260-261, 269).

36 Al respecto, se pueden mencionar a Santa Rosa, a Mariana de Jesús, a Sebastián de Aparicio, Toribio de Mogrovejo, San Francisco de Asís, San Antonio de San Pedro, Francisco Solano, San Joseph y San Joaquín.

que referían la historia de la Compañía (García Cárcel, 2010, p. 17). Con las numerosas obras referentes al marco institucional de la orden, a su historia y a la espiritualidad que promovía, se buscaba que sus miembros se impregnaran de lo que significaba ser jesuita y se identificaran con el ideario común que postulaba. Las bibliotecas que existían en todos los colegios respondían a un mandato que se encontraba en la normas fundacionales de la Compañía y en la *Ratio Studiorum* (Betrán, 2010, p. 26; Martín, 1968, pp. 75, 77) y no solo estaban pensadas en función de los estudiantes, sino sobre todo en la creación intelectual de los padres, quienes con sus obras contribuían a desarrollar los aspectos ya señalados y también ayudaban en su lucha contra la herejía, y a expresar la visión que la orden tenía del mundo (Betrán, 2010, p. 75).

6. RETABLOS, IMÁGENES Y DEVOCIONES

Los retablos e imágenes que se encuentran al interior de los templos transmiten determinados mensajes y modelos de vida que se quiere hacer llegar a los fieles. En lo que correspondía a la iglesia del curato, que satisfacía las necesidades espirituales de los indios del poblado, el elemento central, el que convocaba de manera preferente la atención de los fieles y sintetizaba el mensaje principal que pretendía transmitirse, se encontraba en el altar mayor. Con las imágenes, piezas y decoración se pretendía llamar la atención de los asistentes y sensibilizarlos respecto al significado de la representación. Pues bien, el altar mayor se componía de un gran retablo, dorado, de dos cuerpos, con un frontal de madera, también dorado y «charolado», con cuatro espejos en los lados. En el primer cuerpo había dos lienzos. En uno se representaba a la Virgen con San Francisco Xavier y en el otro a este santo bautizando a los gentiles. Ambas imágenes son muy elocuentes. Representan el gran objetivo que tiene la presencia de la Compañía de Jesús en ese poblado: la

evangelización de los indios, simbolizada por la figura del misionero modélico, el apóstol de las Indias orientales e hijo dilecto de la orden y santo de la Iglesia universal en reconocimiento de su empresa misionera. La primera imagen lo muestra junto a la Virgen, a la que invocaba al realizar su labor evangelizadora (García, 1672, p. 50), y la segunda mostraba el éxito de su prédica, expresada en el bautismo, es decir, en la incorporación a la fe cristiana de aquellos que no la conocían.

En el otro cuerpo del altar mayor había un gran lienzo de la Virgen del Pilar con el apóstol Santiago, flanqueado por los de San Vicente Ferrer y Santa Rosa. La representación de la Virgen y el apóstol hacía referencia a la génesis del proceso evangelizador de España, que se gestó en la aparición de María, aún sobre la tierra, al discípulo de Cristo, a orillas del Ebro, para que persistiera en la cristianización de esas tierras (Ojeda, 1616, p. 38). Vemos aquí nuevamente el tema de la conversión de los pueblos infieles, en una escena muy cara a los miembros españoles de la Compañía, que se identificaban con esa imagen, que la asociaban con el vínculo especial de España con la Inmaculada. Se reafirmaba el simbolismo de la presencia de la imagen del apóstol en el altar mayor, al considerar que el pueblo y la iglesia se denominaban Santiago.³⁷ La presencia, junto a aquel lienzo, de otro en que se representaba a San Vicente Ferrer, se ajustaba a la idea predominante del conjunto: la evangelización, que en este caso se expresaba en este santo, célebre predicador contra los herejes e infieles y a favor de una conversión general al cristianismo. A eso se sumaba el que padres de la Compañía lo consideraban un defensor de la Inmaculada Concepción (Pineda, 1615, p. 9). Por último, el lienzo de Santa Rosa, que cerraba

37 Le pusieron ese nombre por ser el día de Santiago cuando se dijo allí la primera misa (MP, I, p. 416). En la sala de la escuela de los hijos de caciques había un lienzo de la Virgen, que tenía a un lado al apóstol Santiago y en el otro al niño Jesús. ANHCh, Jesuitas de América, vol. 410, f. 115r.

el conjunto, representaba, al igual que el de San Francisco Javier bautizando, el éxito de la cristianización del Nuevo Mundo, que había dado frutos tan admirables como el de la virgen limeña. Las representaciones en el altar mayor se completaban con las imágenes de bulto, junto al sagrario, del niño Jesús y de la Virgen del Pilar, a los que se agregaban, en los extremos, las imágenes de San Ignacio y San Francisco Xavier.

Además, a los lados de la mesa del altar mayor y también al costado del depósito de las sagradas formas y a ambos lados del sagrario, en diversos nichos, se encontraban depositadas numerosas reliquias, muchas de ellas con la indicación de a quien o a quienes pertenecían. Figuraban huesos de las Once mil Vírgenes, de Santa Úrsula, de San Mauricio, de los mártires de Tréveris, de San Vitorino, San Justo, San Esteban, Santa María Egipciaca, Santa Polonia, San Isidro, San Timoteo, San Tebeorum, San Jorge y Santo Domingo mártir, San Blas y Santa Gertrudis, entre los que aparecían con identificación. ¿Cómo se explica la presencia de un número tan importante de reliquias en el lugar más prominente de la iglesia parroquial? Las reliquias, en cuanto restos sagrados, expresiones de la entrega de una vida por la fe verdadera, cumplían la función de sacralizar el templo y también el poblado en el que este se asentaba (Fabre, 2011, p. 217; Castelnau-L'Estoile, 2011, p. 225; Coello de la Rosa, 2018, pp. 558-559; Borja, 2008, pp. 129-141), lo cual era muy significativo considerando que se trataba de un pueblo de indios; ayudarían a la evangelización al sustituir a los ídolos (Borja, 2008, p. 140). El auge que experimentó el culto a las reliquias a raíz del redescubrimiento de las catacumbas en Roma (Fabre, 2011, p. 208), asociado a su confirmación por el Concilio de Trento y al movimiento contrarreformista en su enfrentamiento con la herejía, hicieron que se vieran como un símbolo en esa lucha y en el triunfo frente a los herejes. En América, junto a las cualidades típicas asignadas, incluidas las taumatúrgicas, además se les consideró como instrumentos para alcanzar el éxito ante la idolatría, la derrota del

demonio (Fabre, 2011, pp. 212, 215; Coello de la Rosa, 2018, p. 557). Los jesuitas, en Lima, participaron activamente en la represión de la idolatría que se desarrolló en la primera mitad del siglo XVII. Pero, lo que ocurre con las reliquias en la parroquia del Cercado responde a una política de la Compañía, que la llevó a realizar un incesante traslado de ellas desde Europa a América (Castelnu-L'Estoile, 2011, p. 226); y en los colegios, en ambos mundos, su presencia fue muy importante.³⁸ Esta particularidad que muestra la institución en esta materia posiblemente esté relacionada con el hecho de que fuese una orden nueva, que requería integrarse a la historia del cristianismo. Las reliquias de los mártires, por representar el espíritu de los santos antiguos, les permitían sentirse parte de la construcción de aquella y del triunfo de la fe.

Los altares laterales, con sus respectivas advocaciones, y lienzos e imágenes en lugares prominentes del templo, indicaban muy bien cuáles eran las devociones que, de preferencia, al colegio le interesaba promover entre los indios. Así, en el presbiterio había un cuadro de la coronación de la Virgen por la Santísima Trinidad, con San Ignacio y San Francisco de Asís a los pies. El tema de esta obra era muy significativo para la provincia peruana, pues hay constancia de que el hermano Bernardo Bitti habría pintado cuatro lienzos de él.³⁹ Además, había otro cuadro con ese tema en la portería del Colegio de San Pablo, atribuido al pintor italiano Angelino Medoro (Solórzano González, 2012, p. 75). Llama la atención que en la

38 Referencias sobre las reliquias en la iglesia del Colegio San Pablo de Lima en Mujica Pinilla (2018, pp. 147-149). Sobre la distribución de reliquias en la provincia peruana de la Compañía, ver Valenzuela Márquez (2006, p. 58).

39 Uno para el retablo mayor de la iglesia del Colegio de San Pablo, otro para la doctrina de Juli, un tercero para la iglesia de la Compañía del Cusco y, al parecer, un cuarto para la residencia de Potosí. Se ha planteado que los cuadros de la Coronación de la Virgen servían para facilitar las meditaciones en los Ejercicios de San Ignacio, cuya segunda semana estaba dedica a la contemplación de la Santísima Trinidad, ver Solórzano Gonzales (2012, pp. 29-30, 64).

composición del cuadro del Colegio del Cercado aparezcan, en la parte inferior, las dos figuras mencionadas, que no se encuentran en ninguno de los cuadros anteriores (Solórzano González, 2012, pp. 32-34). La presencia de ambos muestra la particular devoción que manifestaron por la Virgen, y también el que las órdenes religiosas que fundaron la tuvieron como centro de su piedad (Alloza, 1655, pp. 465-481). Para los jesuitas, la imagen de la Reina de los Cielos, a cuya coronación asistían a través de San Ignacio, era un elemento central del discurso evangelizador (Valenzuela Márquez, 2006, pp. 47-48; Polia, 1996, p. 236).

Los altares laterales, por el lado del evangelio, estaban dedicados a la Inmaculada Concepción (además tenía una capilla), a San Pedro, a Santa Ana y San Joaquín y al Ángel de la Guarda; por el lado de la epístola, a la Virgen de la Candelaria, a San José y a Santa Rosa. Más allá de la promoción de sus santos (aparte de las representaciones indicadas había una capilla dedicada a San Ignacio), a la Compañía le interesaba impulsar el culto a la Virgen como tema prioritario, en sus advocaciones de la Inmaculada, del Pilar y de la Candelaria. A la segunda ya nos hemos referido y destacado el papel que se le asignaba en el proceso de cristianización de España. La Candelaria o Copacabana era la devoción que conciliaba la cultura indígena con el cristianismo y, por lo tanto, figura central del proceso evangelizador, a lo que se agregaba la necesidad de acentuar su presencia en el Cercado después de los conflictos con Mogrovejo. Los jesuitas no solo la consideraron importante en Lima, sino también impulsaron su culto en territorios de misiones, como los del Paraguay y Chiloé. La identificación de la Compañía con la defensa de la doctrina de la Inmaculada Concepción se manifestó casi desde sus primeros tiempos y se transformó, junto a los franciscanos, en la orden que con más fervor luchaba por la declaración del dogma. Promovía su devoción a través de todo el mundo católico y en Perú asumió esa labor con especial vitalidad, para contribuir a que se concretara aquella proclamación (Millar Carvacho, en prensa).

Un vínculo directo del compromiso de los jesuitas con el culto a la Virgen se aprecia en la promoción que se hace de la devoción a San José y a los padres de María. Respecto a Santa Rosa, ya hemos mencionado el aprecio especial que la Compañía siempre mantuvo por ella, posiblemente asociado al hecho de que algunos padres habían sido sus confesores durante la etapa final de su vida (Mujica Pinilla, 2005; 2018, pp. 196-197). El que se dedicara un altar específico al Ángel de la Guarda resulta coherente con la devoción que, desde su etapa fundacional, le mostraron los miembros de la Compañía, al punto de transformarse en los promotores más importantes de su culto (Aicardo, 1920, p. 560). Por último, no deja de ser significativo que, al lado del baptisterio, hubiese un lienzo de santo Toribio de Mogrovejo, no obstante la controversia que con él tuvo la Compañía, justamente por la doctrina del Cercado (Coello de la Rosa, 2000; Nieto Vélez, 2009).

Las devociones que se trataron de promover entre los indios encuentran un indicador de receptividad en las cofradías que se fundaron en la parroquia, en su pervivencia y en los obsequios que sus cófrades hicieron a sus imágenes. Un total de seis cofradías existían al momento de la expulsión de la Compañía: las del Santísimo, San Pedro, San Joseph, Santiago, de las Ánimas y de la Candelaria. Cuatro de ellas guardan correspondencia con la promoción de sus cultos que reflejan los altares e imágenes existentes en el templo.⁴⁰ Según el inventario realizado en cumplimiento del decreto de extrañamiento, todas las cofradías disponían de objetos de valor, con los que generalmente adornaban las imágenes. Así, por ejemplo, las piezas de plata de cinco cofradías que estaban en la habitación del cura, más las que entregaron los mayordomos, pesaron en bruto

40 Si se considera la cofradía del Santísimo Sacramento, cinco serían las que responden a una promoción que se origina en la orden. La Compañía de Jesús difundió la adoración al Santísimo o ejercicio de las cuarenta horas, como reacción a las profanaciones que experimentaba la Eucaristía en los países protestantes, en Campos y Fernández de Sevilla (2014, p. 18).

trescientos setenta y tres marcos y dos onzas. En unos cajones de la iglesia se encontraron alhajas de las cofradías que pesaron cincuenta y un marcos. En la sacristía del colegio se inventariaron alhajas pertenecientes a la cofradía del Santísimo por quinientos marcos de plata. En el mismo lugar había adornos con perlas, plata y oro pertenecientes a la imagen de la Candelaria con el niño. Las alhajas pertenecientes a esa cofradía que estaban en el baptisterio pesaron cuarenta y seis marcos de plata. También se encontraron diversas piezas pertenecientes a la cofradía de las Ánimas del Purgatorio, algunas de las cuales pesaron trece marcos de plata. En suma, el inventario reflejó que las cofradías poseían numerosas alhajas y adornos con telas finas y valiosas, lo que muestra que los fieles se identificaron con esas devociones y les hicieron importantes obsequios. Ese compromiso de los indios del Cercado con los bienes de sus cofradías se evidenció en la demanda que hicieron para recuperar, con posterioridad al inventario, una serie de alhajas y objetos sagrados que estimaban pertenecerles, lo que lograron por considerarse que ello serviría de «consuelo de su devoción y para decencia y culto de esta parroquia».⁴¹

7. PATRIMONIO Y FINANZAS

La comisión designada por el gobierno inventarió todos los objetos existentes en las instalaciones del colegio, factibles de ser registrados, incluyendo los de la iglesia. Así, por ejemplo, en la escuela de los caciques se inventariaron diez bancas, dos taburetes, una mesa con sus cajones, entre otros objetos; también se dejó constancia, con sus nombres y edades, de los seis esclavos que poseía el colegio; en el inventario no figuraban los esclavos que poseían las distintas haciendas, los que se registraron al inventariar cada una de

41 ANHCh, *Jesuitas de América*, vol. 410, cuaderno 3º, f. 117.

ellas (Tardieu, 2003, p. 66);⁴² tampoco se hacía mención a la cárcel de Santa Cruz para los hechiceros, ni al hospital que funcionó en el Cercado, aunque se dejó testimonio de unas cuentas que existían «del antiguo hospital de San Blas que hubo en este pueblo». Los únicos bienes que se tasaron fueron las alhajas que había en las distintas instalaciones del colegio y que correspondían mayoritariamente a ornamentos de imágenes religiosas y objetos del culto. Las alhajas de plata que pertenecían a la parroquia y a las cofradías se estimaron en un peso neto de 875 marcos, y las que correspondían a la iglesia y a la sacristía del colegio en 873.⁴³ A esas cantidades se agregaron otros 50 marcos, provenientes de alhajas que estaban en dependencias del colegio y en la capilla interior. También quedó constancia de 2,856 pesos 7.5 reales en dinero en efectivo, que se encontraron en las habitaciones del rector, del procurador y de otros padres.⁴⁴

Durante los años en que el Cercado fue solo una doctrina se financió con un aporte de 500 pesos ensayados anuales,⁴⁵ que, me-

42 La hacienda Vilcahuaura poseía 206 esclavos entre hombres y mujeres; La Hu-maya, 176; San Borja, 14. El autor agrega otra hacienda de propiedad del colegio, la de N. Sra. de la Candelaria, con 134 esclavos, que no está considerada en el inventario del colegio. Tardieu (2013) no se refirió a los esclavos «que servían en el ministerio de los colegios», entre los que se encontraban los seis que hemos mencionado.

43 ANHCh, Jesuitas de América, vol. 409, ff. 212v-214v. Los padres, en relación con la iglesia, distinguían entre los bienes de la parroquia y los del colegio. Así, consideraban que el altar mayor con todas sus alhajas pertenecía al colegio, al igual que las dos capillas y altares colaterales, correspondientes a la Inmaculada y a San Ignacio. También, debe recordarse que en el templo existían dos sacristías, la de la parroquia y la del colegio, como se puede apreciar en el plano.

44 ANHCh, Jesuitas de América, vol. 409, f. 17. En un extracto de los inventarios se indica que la plata sellada de la casa sería de 2,286 pesos y que en depósitos habrían 1,318 pesos 5 reales y medio, vol. 410, f. 66r. Aunque la cifra difiere, hay una cierta relación con el dinero encontrado en las habitaciones de algunos padres. La cifra de los depósitos corresponde a dineros que diversas personas dejaron en custodia, del rector principalmente, para cumplir determinados compromisos, ver vol. 409, ff. 17-22.

45 Los 500 pesos ensayados equivalían a 827 pesos de 8 reales.

dante provisión, estableció el virrey Toledo, a pagar por los encomenderos que tuviesen indios en el pueblo. Hasta mediados del siglo XVIII la parroquia continuaba recibiendo esa cantidad, que se pagaba por la caja general de censos de indios, como lo confirma el virrey conde de Superunda en su memoria de gobierno (Fuentes, 1859, IV, p. 8; Cárdenas Ayaipoma, 1980, p. 39). Cuando a fines del siglo XVI el noviciado se trasladó al Cercado se sustentó con el aporte que hacían los demás colegios de la provincia, porque no tenía rentas propias.⁴⁶ Si bien es posible que ese aporte desapareciera cuando el noviciado se instaló definitivamente en Lima, algo debió mantenerse para el funcionamiento de la residencia, a la que la parroquia estaba integrada. Al crearse el colegio de hijos de caciques, en 1619, se estableció una asignación por parte de la hacienda real, o para ser más precisos, de la caja de censos de indios, de 600 pesos de 9 reales, más los gastos de alimentación y vestidos de los estudiantes. Como aquel monto estaba destinado a pagar al rector y dos hermanos colaboradores y el primero era al mismo tiempo el cura, por el que recibía el sínodo correspondiente, se redujo aquella partida en 200 pesos, la que volvió a disminuirse en 1662, para dejarse en 225 pesos para financiar un solo hermano por el escaso número de estudiantes (Alaperrine-Bouyer, 2007, p. 90).

El gran cambio en materia financiera se produjo en 1640 con la donación de los cincuenta mil pesos de Clemente Fuentes para la fundación del colegio. Con ese dinero, en 1641, se compró para este colegio, por el provincial Nicolás Mastrillo Durán, la hacienda Vilcahuaura.⁴⁷ Al momento de la expulsión, el colegio mantenía esa propiedad, que era hacienda de caña e ingenio, y además la hacienda La Humana, de caña con seis trapiches, sin ingenio; ambas ubicadas en la zona de Huaura; la de San Borja, a una legua del colegio, de

46 MP (V, p. 329, informe del provincial Juan Sebastián de la Parra, 8 de marzo de 1594).

47 ANHCh, Jesuitas de América, vol. 409, cuaderno 2, f. 14r.

pan llevar, que estaba arrendada en mil pesos al año y diez burros de alfalfa diaria; una huerta llamada San Rodrigo, a la salida de la ciudad de Lima, que tenía una extensión de 55,872 varas cuadradas (4.6 hectáreas); unos corralones de pastos, conocidos como Aucallama, para las mulas que llevan el azúcar de las dos haciendas; y dos casitas, una en Lima y la otra en el poblado pegada al colegio: a la primera se la conocía como casa de Mena, servía de panadería y estaba arrendada; la segunda se ubicaba frente a la escuela pública del poblado, estaba bastante ruínosa y allí funcionaba la lavandería de los padres del colegio.⁴⁸ Las propiedades rústicas mencionadas, al momento de la expulsión, fueron tasadas en 450,957 pesos (Macera, 1966, p. 8).⁴⁹

El colegio se financiaba con la renta que generaban sus propiedades, algunas explotadas directamente y otras dadas en arriendo. Hasta la fecha de la expulsión los ejercicios financieros anuales se mostraban relativamente equilibrados, con pérdidas o utilidades de entre mil y dos mil por año. Sin embargo, la realidad era no solo más compleja, sino también negativa, debido a que poseía unos pasivos muy altos. Para hacer frente a inversiones, consumo, reparaciones y reconstrucción, sobre todo luego del terremoto de 1746, se endeudaba directamente con particulares o mediante la contratación de censos. A la fecha del inventario, el colegio debía a particulares, por pagos diferidos de productos, un total de 2,268 pesos y tenía censos impuestos sobre las haciendas de dicho colegio por 97,880 pesos, lo que le significaban pagar unos réditos de alrededor de 2,900 pesos anuales. Por otra parte, el colegio también tenía deudas a su favor por un total de 14,435 pesos, muchas por compras de azúcar y aguardiente, aunque podían estar enteramente perdidas, al decir

48 ANHCh, *Jesuitas de América*, vol. 409, ff. 33v-35r; 161r-164v.

49 Entre las posesiones del Colegio del Cercado, Pablo Macera incluye a la hacienda Carquín, de pan llevar, ubicada en Huara y tasada en 150 pesos, la que no figura en el inventario de 1767.

del procurador. En suma, de acuerdo con la revisión de los libros de cuentas de la procuraduría, el colegio resultó con un alcance de 85,713 pesos, si bien tenía una capacidad de pago suficiente para hacer frente a los réditos anuales de esa deuda.

CONCLUSIONES

En 1767, el colegio no parecía mostrar signos de deterioro en sus instalaciones, salvo en las torres de la iglesia, posiblemente secuela, sin restaurar, del terremoto de hacía veintiún años. El estado general que presentaba era satisfactorio y no había muestras de decadencia. Salvo el colegio de caciques, que sí mostraba un declive reflejado en el escaso número de estudiantes, el resto de las actividades parecía estar en buen pie. El número de padres que en él residían era un indicio de ello. El colegio giraba en torno a la actividad evangelizadora. Esto se apreciaba en el trabajo parroquial, a pesar de que, justo en ese momento, no se contaba con cura por su reciente fallecimiento, pero los padres mayores realizaban diariamente una labor apostólica con los indios en el templo. Y en relación con este, las representaciones en los altares e imágenes reflejaban un objetivo evangelizador y el afán por difundir determinadas devociones entre los indios, que eran sus únicos fieles.⁵⁰ Las cofradías se mantenían activas y todos sus mayordomos estuvieron atentos al proceso de ejecución de los inventarios y protestaron cuando estimaron que los bienes de ellas eran incautados. La índole predominante del colegio también se manifestaba en las misiones que con regularidad salían hacia la sierra. El que una de las temáticas que predominaba entre los libros de la biblioteca fuera la teología moral y sobre todo

50 Según la memoria del virrey Superunda (1761) en el Cercado y Lima vivían 2,078 indios. Es de suponer, por lo tanto, que en el poblado había en ese entonces alrededor de 1,800 residentes, ver Fuentes (1859, IV, p. 7).

la casuística en ese campo, pueden, en cierto sentido, ser asociados al objetivo evangelizador. Tampoco se puede omitir que el colegio era el centro por antonomasia donde se iba a aprender la lengua de los indios, indispensable para la labor misionera. Pero la vitalidad de este instituto también estuvo asociada al hecho de que fuera el establecimiento donde los padres de la provincia realizaban la tercera probación. Eso lo hacía un centro formativo importante que justificaba la existencia de una valiosa biblioteca.

ARCHIVOS

ARCHIVO NACIONAL HISTÓRICO DE CHILE

Fondo Jesuitas de América, vols. 409-410.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU

Perú 4.

REFERENCIAS

AICARDO, José Manuel (1920). *Comentarios a las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Volumen 2. Madrid: Imprenta San Mateo.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique (2005). «La biblioteca del colegio de *yngas nobles*: San Borja del Cuzco». *Histórica*, vol. XXIX, núm. 2, pp. 163-179.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique (2007). *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva Agüero; Instituto de Estudios Peruanos.

ALBÓ, Xavier (1966). «Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606». *América Indígena*, vol. XXVI, núm. 3, pp. 251-308.

- ALLOZA, Juan de (1655). *Cielo estrellado de mil y veynte y dos exemplos de María. Paraíso espiritual y tesoro de favores*. Madrid: s/e.
- BETRÁN, José Luis (2010). «El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII». En: José Luis Betrán (ed.). *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Madrid: Silex ediciones, pp. 23-76.
- BORJA, Jaime Humberto (2008). «Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica e imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada». En: Perla Chinchilla y Antonella Romano (coords.). *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México: Universidad Iberoamericana; L'École des hautes études en sciences sociales.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier (2014). «Aproximación al mundo de las cofradías». En: Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.). *Catálogo de cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*. Madrid: Ediciones Escorialenses.
- CÁRDENAS AYAIPOMA, M. (1980). «El pueblo de Santiago. Un Ghetto en Lima Virreynal». *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, núm. 9, pp. 19-48.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de (2011). «Compartir las reliquias. Indios Tupías y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII». En: Guillermo Wilde (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB, pp. 225-250.
- COBO, Bernabé (1882). *Historia de la Fundación de Lima*. Lima: Colección de Historiadores del Perú.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2000). «Patrimonialismo, privilegios políticos e Iglesia en la Lima colonial (1580-1592)». *Histórica*, vol. XXIV, núm. 2, pp. 259-294.

- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2002). «Resistencia e integración en la Lima colonial: el caso de la reducción de los indios de El Cercado de Lima (1564-1567)». *Revista Andina*, núm. 35, pp. 111-128.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2004). «El último asalto: el Arzobispo Toribio de Mogrovejo y los jesuitas de Santiago del Cercado colonial, 1595-1606». *Colonial Latin American Historical Review*, núm. 13, pp. 1-30.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2006). *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado en Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2018). «Reliquias globales en el mundo jesuítico (siglos XVI-XVIII)». *Hispania Sacra*, vol. LXX, pp. 555-568.
- EGAÑA, Antonio (ed.) (1954-1986). *Monumenta Peruana*. Roma: Monumenta Histórica Soc. Iesu.
- ESQUILACHE, Príncipe de (1978). *Memoria de gobierno Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache*. En: Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria Perú*. Tomo II. Madrid: Real Academia Española.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: Instituto Riva-Agüero; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- FABRE, Pierre Antoine (2011). «Reliquias romanas en México: Historia de una migración». En: Guillermo Wilde (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB, pp. 207-224.
- FUENTES, Manuel Atanasio (1859). *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú*. Tomo 4. Lima: Librería Central de Felipe Bailly.
- GARCÍA, Francisco (1672). *Vida y milagros de San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús*. Madrid: Juan García Infanzón.

- GARCÍA AGUILAR, María Idalia (2016). «Entre el olvido y la supervivencia: los libros jesuitas del colegio de San Luis Potosí». *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año VI, núm. 11, p. 48-105.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2010). «Introducción. Los jesuitas y la memoria histórica». En: José Luis Betrán (ed.). *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Madrid: Silex ediciones, pp. 15-22.
- GRAMATOWSKI, Wiktor (1992). *Jesuit Glossary: Guide to understanding the documents*. Roma.
- Guía de Fondos del Archivo Nacional Histórico* (2009). Santiago: Archivo Nacional de Chile.
- GUIBOVICH, Pedro (2014). *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*. Lima: Universidad del Pacífico.
- JÁTIVA MIRALLES, María Victoria (2007). *La biblioteca de los jesuitas del Colegio de San Esteban de Murcia*. Tesis de doctorado. Murcia: Universidad de Murcia.
- JESUITAS DEL PERÚ (s/f). «Historia. S. XVIII. 5. Supresión y expulsión». Extraído de un artículo de Armando Nieto S. J. Disponible en: <https://archivo.jesuitas.pe/historia-la-supresion-y-expulsion/>. Acceso: 10.I.2021.
- MACERA, Pablo (1966). *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*. En: *Nueva Coronica*, vol. II, fasc. 2°. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MARTÍN, Luis (1968). *The intellectual conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. Nueva York: Fordham University Press.
- MATEOS, F. (ed.) (1943). *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600*. Madrid: Biblioteca «Misionalia Hispánica»; Instituto Fernández de Oviedo.

- MATTOS-CÁRDENAS, Leonardo (2004). *Urbanismo Andino e Hispano Americano. Ideas y realizaciones (1530-1830)*. Lima: Universidad Nacional de Ingeniería.
- MATTOS-CÁRDENAS, Leonardo (2016). «El plano inédito de la “casona” de San Marcos y la obra de Cristóbal de Vargas (siglo XVIII). El “Módulo B-A-B” y su recuperación». *Devenir*, vol. 3, núm. 5, pp. 28-44.
- MILLAR CARVACHO, René (ed.) (2020). *Identidad jesuita: Juan Sebastián de la Parra (Daroca 1546 - Lima 1622). Su vida escrita por Francisco Figueroa SJ (Sevilla 1592 - Lima 1639)*. Con colaboración de Magdalena Urrejola Santa María. Lima: Pontificia Universidad Católica de Chile; Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- MILLAR CARVACHO, René (en prensa). «Las fiestas a la Inmaculada Concepción celebradas en Lima en 1617: Los jesuitas y Antonio León Pinelo». En: *Roma, L'Immacolata Concezione e l'universalismo della Monarchia Cattolica*.
- MUJICA PINILLA, Ramón (2005). *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MUJICA PINILLA, Ramón (2018). «Retablos y devociones para el “Salomón de las Indias”: de la máquina barroca al teatro de la memoria». En: Ramón Mujica Pinilla, Luis Eduardo Wuffarden Revilla y Juan Dejo Bendezú (coords.). *San Pedro de Lima. Iglesia del antiguo Colegio Máximo de San Pablo*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 141-204.
- NIETO VÉLEZ, Armando (2009). «El conflicto de la doctrina del Cercado (1590-1591)». *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, núm. 9, pp. 175-188.
- OJEDA, Pedro de (1616). *Información eclesiástica en defensa de la Limpia Concepción de la Madre de Dios*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra.
- PAGE, Carlos A. (2019). «Los planos de los colegios jesuíticos de Lima, Ayacucho y Sucre de la Biblioteca Nacional de Francia». *Alteritas*, núm. 9, pp. 247-262.

- PALLAS, Gerónimo (2006). *Misión a las Indias. De Roma a Lima: La "misión a las Indias", 1619 (razón y visión de una peregrinación sin retorno)*. Estudio y transcripción de José J. Hernández Palomo. Sevilla: Ministerio de Educación y Ciencia; Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PINEDA, Juan (1615). *Sermón Del Padre Ioan Pineda de la Compañía de Jesús. En el primer Octavario a la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen de Dios*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra.
- POLLA, Mario (1996). «Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos». *Antropología*, núm. 14, pp. 209-259.
- PUNTE BRUNKE, José de la (1998). «“Los vasallos se desentrañan por su rey”»: notas sobre quejas de curacas en el Perú del siglo XVII». *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LV, núm. 2, pp. 459-473.
- RÍOS FIGUEROA, María Esther (2014). «Urbanismo barroco en la Lima virreinal: hacia la recuperación de la Calle de la Amargura», *Devenir*, vol. 1, núm. 2, pp. 41-58.
- RODRÍGUEZ, David (2005). «Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado». *Investigaciones Sociales*, año IX, núm. 15, pp. 133-149.
- SAITO, Akira y Claudia ROSAS LAURO (eds.) (2017). *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, Antonio (2011). *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- SOLÓRZANO GONZALES, Mónica (2012). *La Coronación de la Virgen por la Santísima Trinidad de Bernardo Bitti en el arte peruano virreinal*. Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SOTO CÁRDENAS, Alejandro (1953). *Misiones Chilenas en los Archivos Europeos*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

TARDIEU, Jean-Pierre (2003). «Los esclavos de los jesuitas del Perú en la época de la expulsión (1767)». *Caravelle*, núm. 81, pp. 61-109.

TORRES SALDAMANDO, Enrique (1882). *Los antiguos jesuitas del Perú*. Lima: Imprenta Liberal.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime (2006). «...que las imágenes son los ydolos de los cristianos». *Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)*. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 43, núm. 1, pp. 41-66.

VARGAS UGARTE, Rubén (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Fecha de recepción: 11 de enero de 2021.

Fecha de evaluación: 11 de mayo de 2021.

Fecha de aceptación: 1 de junio de 2021.

Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



Textiles y usos litúrgicos en la Iglesia colonial
hispanoamericana. Reseña del libro *Clothing the New
World Church: Liturgical Textiles of Spanish America,
1520-1820* de Maya Stanfield-Mazzi¹

Mónica SOLÓRZANO GONZALES

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)
msolorzanog@unmsm.edu.pe

Código ORCID: 0000-0002-1317-8778

LOS PUEBLOS ANDINOS PRECOLONIALES fueron principalmen-
te tejedores. Así lo han señalado estudiosos como L. Lumbreras

1 Parte de los contenidos de esta reseña fue expuesta en la presentación virtual del libro *Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520-1820* (2021), organizada por la Universidad Católica San Pablo (Arequipa), el 9 de abril del 2021, en la que participé como ponente gracias a la gentil invitación de Carlos Zegarra Moretti. Además, mi presencia en tal evento y la redacción de este texto habrían sido imposibles sin la fina atención de la autora del libro, Maya Stanfield-Mazzi, quien compartió conmigo las versiones finales de su obra, en formato PDF, previas a la publicación de esta.

(1988), J. Murra (2002) y F. Stastny (1981), quienes también han explicado la importancia de la práctica textil y los roles asignados al objeto textil en el antiguo Perú, el cual, además de ser empleado como indumentaria, se constituyó un signo y símbolo de la identidad y del estatus social, una ofrenda en los rituales festivos, fúnebres y en los sacrificios a las deidades, y un valioso tributo para el Estado inca. Con la ocupación hispana y el consecuente enfrentamiento cultural ocurrirían cambios trascendentales, sin embargo, algunos elementos del tejido andino ancestral pervivirían.

En los últimos años ciertos investigadores nos hemos preguntado: ¿qué ocurrió con la milenaria tradición textil andina luego de la Conquista?, ¿cómo respondió y cómo reaccionó la sociedad colonial local ante la introducción de fibras textiles, instrumentos para el proceso del tejido, tipos de prendas, gustos y demandas nuevos? Maya Stanfield-Mazzi contribuye a responder estas interrogantes en el libro *Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520-1820* (2021), en el que explica las características de los objetos textiles y sus roles en la Iglesia católica, uno de los sectores más importantes e influyentes de la sociedad colonial.

Maya Stanfield-Mazzi es historiadora de arte, especialista en arte precolombino y en arte colonial latinoamericano, en particular, de la zona andina. Su primer libro, *Object and Apparition: Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes* (2013), demuestra que el catolicismo se consolidó en los Andes solo cuando los locales imaginaron y materializaron activamente las imágenes de Cristo y de la Virgen María. En la misma línea de investigación dedicada al arte virreinal, la autora ha publicado también más de una decena de artículos y capítulos de libros en inglés y en español.

El libro *Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520-1820*, en que se estudian los textiles más finos y valiosos que fueron utilizados por la Iglesia hispanoamericana, especialmente en México y en Perú, se explica que el objeto textil puede ser considerado como el medio de comunicación visual más

importante al interior del recinto religioso. Y aunque las principales formas, y la seda y el bordado —materiales que predominan en esos textiles— son de origen europeo principalmente, el aporte local se evidencia en el uso de materiales y en la aplicación de técnicas tradicionales del Nuevo Mundo en prendas de uso exclusivo de las élites sacerdotales y estatales en tiempos precoloniales, como los tapices andinos en los Andes y los objetos de plumas en Mesoamérica. Así, Stanfield-Mazzi desarrolla tanto el tema de la seda y del bordado como del tapiz andino, los tejidos con plumas y los paños de algodón pintados de la selva norte del Perú en cinco capítulos, desde la perspectiva del contexto histórico social del objeto textil: rastreando sus orígenes y funciones, así como las acciones realizadas para su creación. Cabe destacar el considerable aporte de *Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520–1820* a los estudios habidos en la línea de investigación del arte virreinal, pues, a pesar del impacto que tuvo el textil en las sociedades coloniales, este no ha sido lo suficientemente estudiado. Asimismo, conviene indicar que la publicación es accesible en formato digital, probablemente, como resultado de las circunstancias apremiantes propiciadas por la pandemia de la COVID-19, lo que facilita su adquisición a nivel global.

El nutrido conjunto de piezas que luce todo su esplendor a través de las páginas del libro reseñado proporciona al lector y al amante de los textiles un enorme placer. Tal deleite conlleva a coincidir con Stanfield-Mazzi cuando dice que: «Uno de los principales aportes del libro es dar a conocer la amplia tipología de piezas que conformaron el ajuar eclesiástico colonial» (p. 10). El presentar esta cuidada selección de piezas habría sido imposible sin la rigurosa metodología de investigación, que conllevó al registro y al análisis del objeto textil observado por la autora tanto en los contextos naturales para los que habrían sido elaborados, como en las siguientes iglesias de Cusco: San Juan Bautista en el distrito de Huaru, San Pedro Apóstol en Andahuaylillas, San Pablo en Sicuani y la cate-

dral de Cusco. También visitó las iglesias San Pedro en el distrito de Levanto (Chachapoyas), la catedral de Lima en el Cercado de Lima y la Catedral de Ayacucho en Ayacucho, entre otras. Además, la autora estuvo en museos del Perú, como el Museo de Arte de Lima, el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, el Museo Inka, y en museos del extranjero como el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán (México) y el Textile Museum en Washington D. C. Además del objeto textil, constituyen el soporte fundamental de la investigación las fuentes escritas primarias en castellano en el Archivo Arzobispal de Cusco (Perú), el Archivo General de Indias de Sevilla (España), el Archivo Histórico del Arzobispado de México, el Archivo Histórico del Obispado de Chachapoyas (Perú), entre otros. En cuanto a las fuentes secundarias, Stanfield-Mazzi considera publicaciones reconocidas a nivel mundial y local, entre estas últimas, cabe destacar las de E. Victorio (2015) y M. Solórzano (2016). La exploración de las variadas fuentes también le permite a la autora realizar un profundo análisis sobre el rol del tejido litúrgico colonial en el ámbito hispanoamericano, desde una perspectiva global.

La tesis central del primer capítulo de la obra comentada es que los tejidos de seda fueron empleados en mayor medida, tanto para la ornamentación de los altares y del espacio sagrado de la iglesia como en la indumentaria de los religiosos y de las imágenes de culto. Este planteamiento se complementa con bastas explicaciones sobre los orígenes de la industria de la seda —que se remonta a la antigua China a partir del cultivo del *Bombyx mori* (insecto de la seda)—, su arribo al continente americano de la mano de maestros provenientes del sur de España y su desarrollo en el centro y en el sur de México, debido al trabajo de los indígenas. Además, se explica que la sedería mexicana llegaría a abastecer incluso al virreinato peruano, pero que las políticas para la protección de la industria española obstaculizarían su desarrollo extensivo en el Nuevo Mundo. En consecuencia, la seda que cubrió la creciente demanda, y que al-

canzaría su apogeo durante los siglos XVII y XVIII, procedía principalmente de España y de China. Las telas de seda como tafetán, raso, damasco, lampás y terciopelo se pueden observar en la diversidad de ejemplos analizados en el libro, como las casullas y dalmáticas de la iglesia San Juan Bautista de Huaró (Cusco). Stanfield-Mazzi deja en claro que la seda fue el material idóneo recomendado para el ajuar eclesiástico desde las sesiones del Concilio de Trento (siglo XVI) hasta el Concilio Vaticano II (siglo XX), época en que la Iglesia recomienda el uso de los materiales más finos en el ornato de los templos. Otra de las secciones más valiosas es la clasificación/periodificación del vestido litúrgico en función a sus características físicas, es decir, sus formas, colores, motivos ornamentales, entre otros detalles, que permiten determinar el periodo en el que dichas piezas fueron elaboradas. Cabe resaltar además que la autora advierte la influencia de estas telas finas en otras expresiones artísticas locales, como en las pinturas murales de Tadeo Escalante de la iglesia de San Juan Bautista de Huaró (Cusco).

El bordado occidental con sus formas, sus técnicas y sus instituciones tradicionales europeas, las que se consolidan en las Américas hacia fines del siglo XVI, es abordado desde sus primeras manifestaciones en México en 1546, cuando se formaliza el gremio de bordadores, y en ese mismo periodo, cuando se ejecutan extensos proyectos de bordados para la catedral de la ciudad de México. Se identifica que los estilos europeos siguen cuatro tendencias: la primera presenta influencias renacentistas, debido a la presencia de personajes enmarcados por estructuras arquitectónicas y se habría desarrollado durante el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVII; la segunda, los bordados en relieve con hilos de oro y plata, que corresponderían al estilo barroco de los siglos XVII y XVIII; el llamado *Flower work*, caracterizado por el uso de hilos de seda de colores inspirado en las telas brocadas multicolores con efectos de flores y frutos, dataría de fines del siglo XVII y los primeros dos tercios del siglo XVIII; y un estilo neoclásico más austero, que todavía utilizaba relie-

ves en hilos de oro y plata, pero con líneas mucho más finas, correspondiente al último tercio del s. XVIII. Entre los múltiples ejemplos citados cabe resaltar la *Mitra con diseños de pájaros* del s. XVII, bordada en seda con hilos de plata, de la Catedral de Cusco; y la *Capa con diseño floral y volutas* del s. XVIII, en seda brocada, hilos metálicos y de seda, de la iglesia San Juan Bautista en Huaró (Cusco).

Así, en las primeras secciones del *Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520–1820* (2021), Maya Stanfield-Mazzi demuestra que las técnicas y los materiales de amplio arraigo en Europa, como el bordado y la seda, llegarían a predominar también en la Iglesia hispanoamericana durante los siglos coloniales centrales. Además, otras dos técnicas milenarias de origen local —que llegarían a cumplir roles fundamentales en el ámbito religioso— son el tejido con plumas y el tapiz con fibras de camélido, las cuales se desarrollaron sobre todo en Mesoamérica y en los Andes, y que, respectivamente, se abordan con la misma prolijidad en las siguientes secciones del libro.

El tejido de cumbi, tejido fino de los incas o tapiz, elaborado con las fibras de camélido más delgadas, preparadas con hilos también muy finos y teñidos en colores contrastantes, y usado para vestir a las élites sacerdotales y estatales incas, fue incorporado al ajuar de la Iglesia católica, principalmente, en el sur andino peruano. Se rastrea su uso durante el periodo colonial temprano, cuando tal institución permite objetos híbridos, con elementos y símbolos culturales autóctonos, en la ornamentación del espacio sagrado a fin de difundir y promover el culto católico. Un magnífico ejemplo de ello es el tapiz de mariposas y la cruz cristiana del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú,² que constituye una

2 Esta pieza fue dada a conocer en los seminarios del Doctorado en Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú en los años 2014 y 2015. Ha sido estudiada en el artículo de mi autoría titulado «El tapiz andino de transición. Estudio iconográfico y técnico» (2016), publicado en *Escritura y pensamiento*. Asimismo, escribí una versión corregida y ampliada, «El tapiz colonial con toca-

obra en que se funden los elementos propios del lenguaje gráfico inca con los de la religión católica, como tuve la fortuna de estudiar. También se muestran los tapices andinos con escenas narrativas de episodios del Antiguo Testamento y, posteriormente, la asimilación de una ornamentación inspirada en otros motivos del repertorio iconográfico europeo, como el *Frontal de altar con cráneos y las cinco llagas de Cristo* de una colección privada de Cusco. Stanfield-Mazzi advierte que los tapices andinos se usaban para cubrir los altares y los suelos, así como para vestir las imágenes de culto. El uso de estos se extendió, aproximadamente, hasta 1650 en el ámbito eclesial y luego fueron reemplazados por bordados y tejidos de seda.

En la última sección de la monografía, Stanfield-Mazzi describe el caso de los tejidos eucarísticos de algodón local conocidos como «Paños de la Pasión», una manifestación única del arte textil que floreció en Chachapoyas, en la región de ceja de selva del norte del Perú desde el siglo XVIII y que pervive, prácticamente, hasta nuestros días. Ante la carencia de fibras finas, como el camélido de los Andes, propio del sur del Perú, y frente a la escasez de recursos para adquirir las sedas y los bordados en oro y plata, las comunidades de la zona de Chachapoyas aprovecharon el algodón local, recurso abundante de la zona desde tiempos precoloniales. Los paños de algodón con iconografía de la Pasión de Cristo constituyeron la principal decoración de las iglesias de la zona durante el periodo colonial tardío. Las cuarenta y siete piezas estudiadas, inspiradas en modelos europeos llegados al lugar en distintos formatos, fueron tejidas y pintadas por los propios pobladores empleando también tintes locales, y representaron formas y símbolos de su particular interpretación de los episodios de la pasión y muerte de Jesucristo.

pus del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú», en 2020. El mismo texto, además, es parte de *El arte del tapiz andino colonial: Técnica, iconografía, usos y tejedores*, tesis de doctorado, también de mi autoría, defendida en enero del 2020.

A modo de conclusión, considero relevante señalar que *Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520–1820* es el primer libro que da cuenta de los roles del textil al interior del recinto sagrado de la iglesia en distintos momentos, tanto de su instalación en las Américas como de su cimentación y consolidación; desde cuando se adecua a las posibilidades de los recursos locales hasta su transformación en el tiempo, asimilando influencias y directrices desde occidente y mostrando, a la vez, el despliegue de las comunidades locales que encuentran soluciones particulares para expresar su religiosidad ante la escasez de recursos. El libro en cuestión es valioso y un verdadero aporte a la historia del arte, no solo porque es resultado de una exhaustiva, profunda y seria investigación, sino también porque ofrece una perspectiva global de lo ocurrido en el espacio hispanoamericano. Además, demuestra que el tejido mantuvo un rol preponderante en la Colonia —especialmente en el ámbito religioso— e impactó profundamente en la instalación del credo católico, contribuyendo así a la cristalización del catolicismo en las comunidades del interior del Perú.

Por último, resalto el enorme aporte del libro de Stanfield-Mazzi para el mejor y mayor conocimiento de los bienes que constituyen el patrimonio cultural de los pueblos del Perú, pues solo conociendo bien el contexto histórico en el que surgieron y comprendiendo sus usos, se logrará valorarlos en su real dimensión. Lo anterior permitirá crear conciencia social para su preservación, tarea que urge incentivar en todos los niveles de la educación en el país.

REFERENCIAS

- LAVALLE, J. A. y J. GONZÁLEZ (1988). «Los tejidos en el antiguo Perú». En: L. Lumbreras. *Arte textil del Perú*. Lima: Industria Textil Piura, pp. 17-24.

- MURRA, J. (2002). *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto de Estudios Peruanos.
- SOLÓRZANO, M. (2016). «El tapiz andino de transición. Estudio iconográfico y técnico». *Escritura y Pensamiento*, vol. 19, núm. 39, pp. 327-353.
- STANFIELD-MAZZI, M. (2021). *Clothing the New World Church: Liturgical Textiles of Spanish America, 1520–1820*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- STASTNY, F. (1981). *Las artes populares del Perú*. Madrid: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura EDU-BANCO.
- VICTORIO, E. (2015). *Seda y Oro para la Gloria de Dios: Los Ornamentos Litúrgicos de la Basílica Catedral de Lima*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana; Museo de Arte Religioso de la Catedral de Lima.

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2021.
Fecha de aceptación: 6 de septiembre de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



Fuentes para el estudio de la cultura mortuoria en los Andes. Reflexiones en torno a la obra *Agonía, muerte y salvación en el norte del Virreinato peruano: 1780-1821*

Eduardo LUZA PILLCO

Investigador independiente (Cusco, Perú)
eduardo4lp@gmail.com

Código ORCID: 0000-0001-6418-7570

LA HISTORIADORA RUTH MAGALI ROSAS NAVARRO ha publicado el resultado de su tesis doctoral en la monografía *Agonía, muerte y salvación en el norte del Virreinato peruano: 1780-1821* (Huelva: Universidad de Huelva, 2019). La obra nos muestra con detalle las preocupaciones y los preparativos realizados cuando una persona sentía que se acercaba a sus últimas horas. Enfrentarse a la enfermedad, la muerte y lo que venía después no eran actos solitarios, sino que en los diferentes procesos el individuo se encontraba con específicos personajes e instituciones que desempeñaban un rol clave. Dividido en tres capítulos, la monografía comentada se enfoca en la región de Piura, al norte de la costa peruana, y cubre los últimos cincuenta

años del periodo virreinal, etapa donde la cultura de la muerte tenía rasgos propios.

En el primer capítulo se reconstruye el periodo de agonía (tránsito). Es el periodo de la reflexión personal y del perdón por parte del individuo que va a dejar este mundo. Rosas nos explica que, en esta etapa de tránsito, se abría un espacio para una reconciliación con el prójimo y, cumplido ese deseo, el alma de la persona moribunda podía descansar en paz. El segundo capítulo nos ofrece el ceremonial funerario. La gente antes de morir solicitaba, como última voluntad, un cortejo de acuerdo al estatus económico y al poder que disfrutó en vida. Entonces, el sepelio era la extensión de su vida. En algunos casos no se escatimaba en gasto y se estipulaba que se arregle lo que se necesitase, según los estándares de cada grupo social. Los moribundos acaudalados solicitaban entierros con cruces y velas altas. Incluso se podía indicar el deseo de que se cuente con la presencia de miembros de las órdenes religiosas. Así, representantes de ambos cleros (regular y secular) formaban parte del cortejo fúnebre, con el respectivo pago de estipendio.

Las cofradías también tuvieron participación activa en los funerales, ya que era parte de su compromiso con el integrante de la asociación. Además de la compañía a los dolientes, estas instituciones tenían una importancia mayor. Rosas explica el rol de las cofradías en los actos fúnebres. Realizaban una labor social, pues eran redes de ayuda mutua y solidaridad. Estas podían proporcionar ayuda económica a los familiares que lo requerían, lo cual no se limitaba a los miembros de la cofradía, sino que, a veces, lo hacían extensivo a los otros miembros de la comunidad. La trascendencia social de la presencia de las cofradías en los rituales funerarios tenía un beneficio económico, ya que su acompañamiento se efectuaba previo desembolso.

El entierro del cadáver es asimismo un proceso en donde se resaltan personajes especializados. Rosas analiza la función de las «plañideras», quienes eran responsables del traslado del cadáver en

un ataúd sobre unas andas (Rosas señala que las andas eran alquiladas y que el ataúd era comprado) y, luego, depositaban el cadáver en el lugar destinado. En otras regiones, como Cusco o Puno, el entierro no era tan simple. En los libros de fábrica se ofrece una imagen de otras actividades y su connotación económica. Ahí se detalla que se abría el piso del templo o la capilla, lo que en la época se denominaba rompimiento de sepultura.¹ Tras ello, se depositaban los restos. Antes de cerrar la sepultura, se rociaba la superficie con cal para ayudar en la descomposición del cuerpo y evitar epidemias, y, en regiones como Cusco, se colocaban ramas de arrayán, una planta aromática, para disminuir el impacto de los olores fétidos dentro del templo. Volviendo al caso de los ataúdes, en el lado de Ayaviri (Puno), los familiares del difunto se prestaban el ataúd para el traslado del cadáver hasta su sepultura, depositaban el cadáver sin ataúd y luego lo devolvían. Esta práctica era común en la época colonial, donde las cofradías de las ánimas se dedicaban a prestar ataúdes (Saavedra Ordinola, 2012).

Como se indicó, los sepelios se convertían en el reflejo de la vida del difunto y su lugar en la sociedad. Era una clara demostración del poder económico y miseria. Quienes en vida habían gozado de ese poder, debían seguir mostrándolo en su sepelio. Es así que la autora nos muestra manifestaciones en que las familias gastaban en bebida y comida, compra de trajes de luto para los familiares e, incluso, se convocaba a mendigos para que participen de los funerales (Rosas Navarro, 2019, p. 91). El reflejo de la opulencia económica también se mostraba en la compra de criptas funerarias, las que se asemejaban a pequeñas capillas, dentro del templo o convento. Estas solían ser de propiedad de acaudalados personajes y familias. El tema de las criptas —que no ha sido tocado en el libro de Rosas, pese a que, en Piura, a inicios del siglo XIX, existían estos tipos de

1 Se puede consultar las transcripciones de Zegarra Moretti (2011, 2012, 2014) y el libro de fábrica del templo de Alca, resguardado en el Archivo Arzobispal de Cusco.

sepulturas—² es otro rasgo muy vinculado a la cultura de la muerte. En regiones como el Cusco, la construcción de criptas era una práctica frecuente. Un buen ejemplo se encuentra en el convento de San Francisco de Cusco, en donde encontramos la cripta del capitán Martín Dolmos, conquistador del Perú, y la de los hermanos Salcedo, acaudalados mineros en la zona de Laycacota, en Puno (Luza Pillco, en preparación). Todo esto refleja el poder económico y político que gozaban los difuntos en vida y sus esfuerzos por mantener su memoria entre los vivos.

El tercer y último capítulo del libro de Rosas está dedicado a la salvación de las almas. Las personas que testaban no podían dejar en blanco el espacio dedicado a la salvación de su alma. En la mentalidad de la época, la razón de salvar el alma pasaba por evitar llegar al infierno, lo cual podía conseguirse ofreciendo misas por el alma del fallecido. Los testadores pedían a sus albaceas que se cumplan las cláusulas testamentarias que mandaban la celebración de un determinado número de misas en templos concretos. La gente adinerada podía destinar parte importante de su patrimonio en cantidades considerables de misas por su alma. Los pobres tampoco se olvidaban de las misas, podían costear con lo poco que tenían por lo menos una misa. Era una lucha desesperada por la salvación del alma.

Uno de los enfoques de la autora ha sido el cuantitativo. Un mérito resaltante del trabajo es lograr la sistematización y análisis de un significativo corpus: 493 testamentos. La autora decidió analizar este valioso corpus bajo diferentes criterios, con resultados y logros dispares. Uno de ellos es el tema de la devoción donde identificó patrones dominantes. Así, considera que las mujeres tenían fe en la Virgen María y los varones se tenían protegidos con la presencia de la Santísima Trinidad. A modo de excepción, indica que solo existe un caso identificado en donde se invoca a la Virgen del Rosario, que corresponde a María del Pilar Guzmán. Creemos que la explicación

2 Para ello, véase la monografía de Requena (2013).

de esta devoción puede encontrarse en que esta mujer fue considerada mulata. La devoción a esta imagen estaba largamente extendida en la sociedad de negros en la época colonial. En Lima, por ejemplo, «hacia 1867, todas las “naciones” de negros estaban asociadas a su culto para lo que cada individuo contribuía anualmente con medio real». Asimismo, en «el Altiplano boliviano, la más famosa de las vírgenes andinas, la de Pomata, fue una versión de la Virgen del Rosario, entronizada por los dominicos en el pueblo del mismo nombre situado cerca de Copacabana, en las riberas del Lago Titicaca. La celebración de la Virgen del Rosario era una de las más notables en Mizque, donde había una importante población afro» (Sánchez Canedo, 2011, p. 158). Por lo anterior, el dato que nos ofrece Rosas puede ser un indicio para fortalecer el vínculo de las comunidades africanas, incluyendo las asentadas en la costa norte peruana, con esta devoción dominica.

Huelga, asimismo, mencionar que esta separación de devoción entre género no siempre se dio de la manera rigurosa como se nos presenta. Sabemos que había grupos étnicos de varones y mujeres, que eran devotos de una misma imagen, sobre todo cuando se pertenecía a una misma cofradía. Así, en 1730, Lucas Xibaja y Oviedo, cura de la doctrina de Ollantaytambo (Cusco), llamó a doña Josepha León Pai para que asumiera la mayordomía de la cofradía de Santiago. Esta cofradía estaba integrada por pobladores varones y mujeres del partido mencionado (Enríquez, 2021, p. 53).

Los datos estadísticos comentados fueron, asimismo, sometidos para el estudio de la etnicidad, lo cual parece no haber producido información relevante. La lectura de la tabla arroja que solo diez mujeres, que representa el 2 % de la muestra, indicaron pertenecer a un grupo étnico, mientras que cuarenta y ocho varones, que representa al 9.8 %, apuntaron su origen étnico (Rosas Navarro, 2019, p. 22). La autora se lamenta que el 88.2 % no haya especificado su origen étnico, lo cual no debe sorprendernos, en cuanto que los testamentos no exigían esta información. Más allá de ello, una

aproximación cuantitativa al panorama étnico es siempre delicado. En ese sentido, no debemos olvidar que la categorización social era un proceso en constante construcción y transformación, y no una verdad objetiva.

Según se adelantó, los testamentos han sido la fuente principal utilizada en la investigación reseñada. A lo largo del libro de Rosas podemos conocer los alcances que ofrecen las últimas voluntades para el estudio de la cultura funeraria en el periodo virreinal. Por ejemplo, el estudio de las estructuras sociales que actuaban cuando una persona fallecía, la extensión e impacto de devociones y, con una mirada comparativa, las singularidades de la cultura mortuoria en una determinada región. También para el estudio de la mentalidad son útiles. Muchas personas componían su testamento con anticipación, porque temían que en cualquier momento podían morir. De esta manera, el testamento no solo era un documento jurídico, sino que se constituía como parte de los argumentos evangelizadores, pues el testamento mostraba a la muerte como algo irrenunciable, como lo sostenían los cánones evangelizadores: «todos somos presos de la muerte».

No obstante, estos registros tienen serias limitaciones, que deben tenerse presente. Una de ellas es respecto a las donaciones. Aunque los testamentos enumeran muchos bienes donados a las instituciones religiosas, otras muchas no quedaban registradas en estos documentos, porque se perdían en el recuerdo del individuo por el tiempo que había transcurrido. En ese sentido, existen fuentes complementarias que permiten una reconstrucción más panorámica de las donaciones, como pueden ser los libros de fábrica o los libros de las cofradías. Estos documentos también nos ayudan a reconstruir el tema de los donativos. Si bien es cierto que en los libros de fábrica el término donación no aparece de manera implícita, en los inventarios de bienes se registraron en ocasiones como limosnas o solamente se indica que «dejó», cuyo fin es el mismo:

legar algo para la doctrina o parroquia.³ Los libros de fábrica nos proporcionan información adicional sobre las donaciones que realizaba la gente a su templo, o a su advocación de fe. De esta manera, estos libros son fuentes ricas para el estudio de las donaciones de personas a las iglesias.

En el caso de los libros de cofradía, estos registraban no únicamente los ingresos y los egresos económicos de la cofradía. El valor de estas fuentes no se restringe en el análisis económico de estas instituciones, sino que también sirven para el estudio de las donaciones, ya que incluyen lo que los cofrades dejaban en calidad de «limosnas», dinero en efectivo, sobre todo para ser aceptado como nuevo miembro de la cofradía (Vega Jácome, 2018, p. 56). Teresa Egoavil (1986, pp. 6-7), en su estudio sobre las cofradías limeñas entre 1580 y 1635 basado en libros y cuentas de las cofradías, presenta un listado de donantes indios y las donaciones que realizaban a las cofradías de naturales, que podían incluir fincas.

Lo anterior muestra que los estudios sobre «la agonía, muerte y salvación» pueden seguir ofreciendo nuevas miradas sobre el tema de la muerte y las prácticas funerarias. Como se muestra en la investigación de Rosas, basado en un sólido soporte documental, las actitudes humanas frente a la muerte estaban impregnadas de la época y lugar en las que sucedían.

3 Véanse, por ejemplo, los donativos a la Virgen de Alta Gracia de Ayaviri (Puno). Don Cipriano Huanca dio de limosna dos atriles con fuste de madera, «donación» que quedó registrada en el inventario del 23 de diciembre de 1836. De igual manera, don Esteban Hilaricono dio de regalo dos candeleros y el coronel don Rufino Macedo dejó como limosna una corona de plata dorada con oro, con tres medios arcos, adornada con catorce piedras francesas, y otra pequeña clavada en la efigie del niño, con tres medios arcos, con nueve piedras francesas y otro topacio al frente (Zegarra Moretti, 2014, p. 92).

REFERENCIAS

- DE MESA, José y Teresa GISBERT (1982). *Historia de la Pintura Cusqueña*. Tomo 1. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.
- EGOAVIL, Teresa (1986). *Las Cofradías en Lima Ss. XVII y XVIII*. UNMSM. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ENRÍQUEZ, Mijail (2021). *El libro de la cofradía del Glorioso Patrón Santiago de Ollantaytambo*. s/l: s/e.
- LUZA PILLCO, Eduardo (en preparación). *El templo y convento franciscano en la ciudad del Cusco*.
- REQUENA, Luis Alberto (2013). *El cementerio de San Teodoro. Patrimonio histórico de Piura*. Piura. Caramanduca editores.
- ROSAS NAVARRO, Ruth Magaly (2019). *Agonía, muerte y salvación en el norte del virreinato peruano 1780-1821*. Hueva: Universidad de Huelva.
- SAAVEDRA ORDINOLA, Deyvi (2012). «Un nuevo lugar para el descanso eterno: El panteón extramuros y la cultura funeraria de Ayaviri entre 1830 y 1940 (Melgar-Puno)». *Allpanchis*, núm. 80, pp. 209-235.
- SÁNCHEZ CANEDO, Walter (2011). «Identidades sonoras de los afro-descendientes de Bolivia». *Traspatios*, Bolivia, núm. 2, pp. 145-171.
- VEGA JÁCOME, Walter (2018). *Las cofradías indígenas como medio de inserción social en Lima (siglo XVII). El caso de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana*. Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2011). *Arte, devoción y economía de Ayaviri (1781-1832). Primer libro de fábrica*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2012). *El proceso evangelizador en el sur andino durante la segunda mitad del siglo XVII. El caso de la parroquia de Capacmarca*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

ZEGARRA MORETTI, Carlos (2014). *Ayaviri en los inicios de la República (1832-1857) Segundo Libro de Fábrica de la Parroquia San Francisco de Asís*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Fecha de recepción: 18 de julio de 2021.
Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2021.
Fecha de publicación: 1 de noviembre de 2021.



