

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**SENTIDOS E ILUSTRACIÓN.
EL CUERPO, LOS SENTIDOS Y EL ESPACIO SAGRADO EN EL
CATOLICISMO.
NUEVA ESPAÑA 1771-1823.**

Tesis que para optar por el título de

Maestra en Historia

Presenta:

Lilia Esthela Bayardo Rodríguez

Asesor: **Dr. Antonio Rubial**

Ciudad Universitaria, Noviembre 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Lic. Balfred Santaella Hinojosa
Coordinador de la Unidad de Administración
de Posgrado
Presente

ASUNTO: Designación de jurado.

Por medio del presente me permito proponer a usted el siguiente jurado para el examen de grado de MAESTRA en HISTORIA de la LIC. LILIA ESTHELA BAYARDO RODRÍGUEZ, quien presenta una tesis que lleva por título "SENTIDOS E ILUSTRACIÓN. EL CUERPO, LOS SENTIDOS Y EL ESPACIO SAGRADO EN EL CATOLICISMO, NUEVA ESPAÑA 1771-1823".

PROPIETARIOS:

PRESIDENTE: DRA. MARÍA ALBA PASTOR LLANEZA.
VOCAL: DR. ANTONIO RUBIAL GARCÍA.
SECRETARIO: DRA. SONIA CORCUERA CORCUERA.

SUPLENTES

DR. MARCELO RAMÍREZ RUIZ.
DRA. PATRICIA DÍAZ CAYEROS.

Atentamente,
"POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU"
Ciudad Universitaria, D. F., a 13 de noviembre de 2007.

P. a. Quintanar
Dra. Andrea Sánchez Quintanar
Coordinadora del Programa

ASQ/gmr

Agradecimientos.

A mi director, revisora y sinodales: Antonio Rubial García, Alba Pastor Llana, Sonia Corcuera de Mancera, Marcelo Ramírez y Patricia Díaz Cayeros por la rapidez, seriedad y minuciosidad con que leyeron este texto y por sus valiosas, atinadas y siempre inteligentes críticas.

A Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez por todo su apoyo durante la investigación en el Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Dedicatorias.

Dedico este trabajo a aquellos que han sido mi sustento en estos años lejos de casa:

*Fer, que con paciencia me recuerdas a diario que sólo siendo amada se aprende a amar.
El buen término de esta tesis en gran parte te lo debo.*

Estela: haz sido mi mayor ejemplo de laboriosidad, fuerza e inteligencia.

Porfirio: me quedo sin palabras para agradecer tus cuidados y crianza en aquellos años difíciles.

Pepe: por tu amor, apoyo incondicional y alegría principalmente en los últimos años.

Mago, Luis, Luisito, Ana Eli y Sofi: por coincidir conmigo en esta difícil ciudad, darme sabor a familia y alegría en los primeros dos años lejos del terruño.

Tía Ofe: que el corazón no olvide lo que la mente sí... gracias por confiar en mí y apoyarme justo en el momento en que más lo necesité.

Karina, Erika y Paco: su amistad y compañía recargó mis fuerzas en más de una ocasión.

Bere y Marco: si un fruto tiene esta tesis es su valiosa amistad ¿qué más puedo pedir?.

Índice.

<i>Agradecimientos.</i>	1
<i>Dedicatorias.</i>	2
<i>Introducción.</i>	6
<i>Capítulo I. La idea del cuerpo y el espacio en el catolicismo.</i>	26
I. La idea del cuerpo.	26
1. Un paradigma medieval en la época ilustrada.	26
2. Las metáforas del cuerpo y los espacios en el catolicismo.	31
2.1. El cuerpo de Dios.	31
2.2. Los espacios católicos y sus analogías con el cuerpo humano.	35
2.3. El cuerpo femenino y el cuerpo masculino.	37
2.4. Otras metáforas del cuerpo y de las sensaciones.	39
2.5. Cuerpo y alma.	42
2.5.1. Lo divino y lo corpóreo.	45
2.5.2. El concepto de salud.	46
II. La idea del espacio.	49
III. Los sentidos en el discurso de la Iglesia Católica.	54
<i>Capítulo II. La vista y el oído. Los preferidos del catolicismo.</i>	59
I. La vista.	61
1. El uso de la imagen.	61
2. La iluminación.	68
3. La vista en el discurso de la Iglesia Católica.	71
4. Posturas corporales e intencionalidad visual y emotiva.	73
II. El oído.	75
1. Las campanas.	75
2. La música.	80
3. La voz y otras metáforas.	81

Capítulo III. El olfato, el gusto y el tacto.	83
I. El olfato.	83
1. Los olores del individuo y la ciudad ilustrada.	83
2. Los “olores de los ungüentos divinos vs. los hálitos fétidos de la torpeza”.	95
II. Gusto.	98
1. Dulce y suave...	99
2. La gula y el ayuno.	102
3. El convite “más sabroso del mundo”.	107
III. Algunas consideraciones sobre el sentido del tacto.	109
1. Una religiosidad del no contacto físico.	110
Conclusiones.	113
Bibliografía.	121
Fuentes de primera mano y siglas.	124

Índice de imágenes.

Imagen 1. Detalle del rostro de una Virgen de la Soledad.	31
Imagen 2. Detalle de la espalda de un Cristo Sangrante.	34
Imagen 3. Detalle de un Cristo con incrustaciones de hueso.	61
Imagen 4. Cristo en su advocación de Señor de la Columna.	63
Imagen 5. Cristo con articulaciones de piel.	64
Imagen 6. Cristo en su advocación de “Señor de la Cañita”.	65
Imagen 7. Ángeles incensando un crucifijo rodeado de flores, detalle de un mural en el Museo Nacional del Virreinato, México.	95

Introducción.

La última parte del período de la historia de México conocido como época colonial estuvo marcado por un cambio fundamental ocurrido en la segunda mitad del siglo XVIII: las reformas borbónicas, las cuales podemos definir como cambios político – administrativos cuyo fin era centralizar el poder y la economía de las colonias en el monarca español.

Por otro lado, en el ámbito internacional, el movimiento intelectual nombrado “Ilustración” se vio concretado en la Revolución Francesa, cuyo resultado fue poner fin al “antiguo régimen”¹ dando lugar a un gobierno en el cual la burguesía tuvo acceso al poder, liberando con ello ciertas tensiones sociales. Sin embargo, la influencia de la filosofía ilustrada –cuya premisa era colocar a la razón y la experiencia en el centro de toda actividad humana- no se limitó al ámbito de lo político, sino que el movimiento se vio reflejado en otros ámbitos como: la arquitectura,² la ciencia y la higiene en las ciudades. Así, el sobrio neoclásico fue sustituyendo poco a poco al barroco. Dicho estilo, llegó a España desde la segunda mitad del siglo XVIII, sin embargo, en un primer momento sólo se impuso sin mayor comprensión o profundización en la propuesta integral del significado del neoclásico, fue hasta el último tercio del siglo en cuestión cuando un grupo de arquitectos formados en Italia encabezados por Diego Villanueva importaron el neoclásico a España, pero no sólo como un elemento decorativo, sino como una nueva forma de concebir al espacio en su totalidad y principalmente, como un estilo de Estado,³ ya que recordemos, que tanto en Madrid como en la ciudad de México se fundaron, respectivamente, las Academias de San

¹ Al utilizar este concepto tengo en mente el libro clásico de François Xavier Guerra, *México del antiguo régimen a la revolución*, en el cual el autor nos explica que por “antiguo régimen” podemos entender a un tipo de organización política, económica y social, muy relacionado con la monarquía como forma de gobierno, pero que no necesariamente termina con la caída de ésta, pues tiene que ver más bien con un “sistema clientelar” y de compadrazgo que mantiene a un individuo o grupo en el poder, de modo que al menos en el caso de México el “antiguo régimen” pervivió al menos hasta el siglo XIX

² Carlos Sambricio afirma que la influencia de la Revolución Francesa en España en el ámbito de lo político fue más bien tímida, no así en lo artístico. Carlos Sambricio, *La arquitectura española de la ilustración*. Prol. de Rafael Moneo, Madrid, Coedición del Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España y del Instituto de Estudios de Administración Local, 1986, p. 25.

³ *Ibid.* pp. 1 - 30

Fernando y de San Carlos, cuyo objetivo, entre otros, era el de supervisar las obras públicas para que siguieran un mismo estilo rechazando a las que no se apegaran al nuevo canon estilístico. Empero, el neoclásico no fue sólo el estilo oficial del Estado, sino que también fue adoptado por la Iglesia y posteriormente por el resto de la sociedad.

El tema del nuevo estilo artístico arquitectónico nos interesa ya que tomando como punto de partida teórico las reflexiones de Richard Sennett en *Carne y piedra*⁴ deseamos proponer el análisis de la forma en que la doctrina⁵ católica propuso un modelo para sentir – o tal vez no sentir - el cuerpo a través del encauzamiento de las sensibilidades, por ejemplo: el sentido del gusto estaba restringido por el pecado de la gula y por los días de ayuno según el calendario católico, el tacto fue uno de los más satanizados por relacionarlos con el pecado de la lujuria. A su vez, la forma en que se vivenció el cuerpo en el espacio barroco fue distinta a la experiencia corporal en el espacio neoclásico: tan solo el impacto visual y por consiguiente emocional en uno y en otro es muy distinto.

Aquí valdría la pena detenernos a definir sensibilidad y sentido; de modo que: **Sensibilidad** es definida como “capacidad que tienen los seres vivos para percibir sensaciones...” así, por **sensación** se entiende “1. Impresión que producen las cosas a través de los sentidos y que es conducida hasta el cerebro por medio del sistema nervioso. 2. Efecto que produce algo en una persona [...]” esta palabra también se define como emoción. Por su parte, **sentido** en la acepción que nos interesa es explicado como: “cada una de las funciones que poseen el hombre y los animales por las que perciben, a través de ciertos órganos corporales, impresiones externas como el sonido o la temperatura, o internas, como el equilibrio” también se entiende como: “conocimiento

⁴ Richard Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Trad. César Vidal, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 456 p.

⁵ El diccionario define esta palabra como: “1. Conjunto ordenado de conocimientos sobre un tema. 2. Conjunto de ideas estructuradas de un autor, corriente de pensamiento, etc...” *Diccionario esencial de la lengua española*. España, Santillana, 1991, p. 395. Así, reconozco que en este trabajo no estudiaré las ideas de todos los autores que configuran la doctrina católica y aunque la muestra utilizada son unos cuantos sermones manuscritos, así como correspondencia, reglamentos, edictos y cartas pastorales de arzobispos de México, principalmente, me parece que a pesar de que en el catolicismo existieron diferentes corrientes de pensamiento, no debemos caer en un relativismo y afirmar que éstos sólo representan a una ínfima parte del catolicismo, pues recordemos que a pesar de las diferencias todos los autores debían ceñirse a un paradigma, de lo contrario eran excomulgados. Es por ello que considero que sí podemos utilizar aquí el término de “doctrina católica” pues las fuentes sí reflejan a lo que oficial y universalmente aceptaba la Iglesia Católica en el siglo XVIII.

del mundo exterior”.⁶ De modo que sensibilidad y sensación nos remiten a un estado corporal, a la capacidad de sentir (sensibilidad) y a la impresión o emoción (sensación) producidos por estímulos externos interiorizados en la persona a través de los cinco sentidos corporales (vista, oído, olfato, tacto y gusto). De esta forma, en lo general he preferido el uso del concepto “sentido”, para referirme a los medios o instrumentos corporales capaces de moldear las sensibilidades y emociones a través de elementos impuestos externamente como la imagen, la música, las campanas, las flores, el incienso, la comida, etc. Acorde con la propuesta de este trabajo, la finalidad del uso de estos elementos era susceptible de variar a lo largo de la historia, de ahí que sean nuestro objeto de estudio.

El año con el cual comienza el estudio es el de 1771 porque fue entonces cuando se celebró el IV Concilio Provincial Mexicano, que si bien sus acuerdos nunca fueron aprobados por la corona -a pesar de prácticamente haber sido convocado por el Rey - sí nos sirve de parámetro para conocer las inquietudes de la época al ver sus objetivos: erradicar las doctrinas de los jesuitas⁷ y promover una religiosidad mas sobria y apegada al dogma evitando sincretismos, también al parecer su catecismo tuvo cierta difusión.⁸ El estudio se cierra en 1823, año en que Pedro José de Fonte, último arzobispo de México de la época colonial abandonó el territorio.⁹

⁶ *Diccionario... op. cit.* p. 1111 - 1112.

⁷ “Estudio introductorio. Cuarto Concilio Provincial Mexicano”, en: *Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial.* Pilar Martínez López Cano, Coord. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 1. (Serie Instrumentos de Consulta / 4)

⁸ El inventario de la Catedral de México, hecho a fines de la década de los veinte del siglo pasado, en la época del cierre de las Iglesias por la Ley Calles enlista ejemplares del catecismo para párrocos emitido por el IV Concilio Mexicano, si en catedral se conservaron ejemplares, nos parece que es muy posible que se haya utilizado por los curas. Una copia del mencionado inventario se conserva en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Vuelvo a insistir en la idea de que si bien no podemos saber si los textos incluidos en este inventario eran leídos o tomados en cuenta por la totalidad de los sacerdotes, si podemos intuir que al menos son una muestra representativa de lo aceptado y difundido después entre todos los ministros católicos, pues como veremos más adelante, las catedrales tendían a ser vanguardistas en cuanto a que adoptaban estilos arquitectónicos y hasta música en boga, mismos que luego eran copiados en las demás parroquias.

⁹ Sin embargo, hay que aclarar que dicho jerarca no renunció a su cargo sino hasta 1837. Ernesto de la Torre Villar, “La Iglesia en México de la Guerra de Independencia a la Reforma. Notas para su estudio”, en: *Estudios de Historia Moderna y contemporánea de México.* Vol. 1. [s. p.] (Versión en línea). Según Armando Ruiz el arzobispo se va en 1821 y renuncia en 1838. Armando Ruiz, “Notas sobre organización e historia eclesiástica en el territorio del Distrito Federal”, en: *Arquitectura Religiosa de la Ciudad de México. Siglos XVI al XX. Una guía.* México, Comisión de Arte Sacro de la Arquidiócesis de México, Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, Secretaría de Cultura, Secretaría de Turismo y Fondo Mixto de Promoción Turística del Distrito Federal, 2004, p. 71.

Además durante los años comprendidos entre 1771 y 1823 se entrelazaron los cambios políticos - económicos (llámense reformas borbónicas, secuelas de la expulsión de los jesuitas, crisis y finalmente independencia), con cambios culturales, con la postura de la jerarquía católica¹⁰ frente a ellos manifestada también en el IV Concilio Provincial Mexicano en 1771.

En la época del arribo de la propuesta ilustrada y del neoclásico, en la Nueva España predominaba el barroco,¹¹ no sólo en cuanto al arte en todas sus expresiones, sino en el estilo de vida y concretamente, la religiosidad, la cual estuvo acompañada de una serie de actos que implicaban ver, oír, oler, comer, beber y hasta tocar. Serge Grusinski ubica el inicio de ese mundo barroco en la segunda mitad del siglo XVI (llegada del Arzobispo Alonso de Montúfar) y su declive en la primera del XVIII y es que para él el concepto “barroco” implica una serie de cosas tales como: el uso de la imagen como “cosa viva”, pues se le ofrecía de comer, beber, se llevaba en procesión acompañada de cohetes e incienso; la realización de representaciones teatrales; una determinada

¹⁰ Utilizo este concepto para referirme al grupo de obispos católicos, pues si bien no he analizado el caso de cada uno de ellos, me refiero en este estudio a sus conclusiones generales expuestas en el catecismo emanado del IV Concilio Provincial Mexicano.

¹¹ Con la utilización de estos dos conceptos Ilustración – Barroco, no pretendo dar la idea de una ruptura total con el pasado, pues a pesar de las ideas ilustradas hubo ciertas continuidades que el mismo Gruzinski reconoce. A su vez, hablar de Ilustración nos remite a la discusión acerca de la Modernidad y el momento en que ésta comienza, algunos historiadores lo sitúan en la caída del imperio romano, otros en el Renacimiento, otros en la Reforma religiosa, otros más en la revolución científica del siglo XVII y otros – tal vez la mayoría – en el siglo XVIII con la Ilustración y Revolución francesa y su momento paradigmático: 1789 con la toma de la Bastilla. En todo caso, independientemente del punto que tomemos como partida de lo “moderno”, el concepto nos habla de un cambio en la organización política, económica, social y de las ideas, cambio que desde mi perspectiva es muy evidente a raíz de la Ilustración y es en lo que deseo enfatizar al utilizar este término en contraposición al de Barroco, sin dejar de reconocer las continuidades de éste frente al primero. Ahora bien, he sacado a colación el tema de la Modernidad pues como he mencionado, algunos autores la han relacionado con la Reforma religiosa del siglo XVI, cuyos postulados, entre otros podemos mencionar la propuesta de regresar a un cristianismo primitivo –entendiendo a éste como igualitario, reflexivo – y eliminar a los santos como mediadores entre el hombre y Dios, de este modo, ciertos sectores de la elite católica retomaron algunos puntos de esta propuesta en el siglo XVIII pugnando por una purificación de las costumbres de los católicos, el rescate de los valores del cristianismo primitivo y la limitación de las festividades –no la eliminación de los santos-, es a este movimiento lo que estamos dando el nombre de Ilustración católica, la cual también podemos caracterizar por la colaboración de algunos obispos con el proyecto administrativo e ideológico del despotismo ilustrado. Por otro lado, si estamos asumiendo que el neoclásico fue el estilo de la ilustración y éste a su vez retomó postulados del renacimiento y del clasicismo (Grecia y Roma), estamos asumiendo ciertas continuidades. Sin embargo, el uso – tal vez esquemático – de los conceptos Barroco e Ilustración nos permiten entendernos en un paradigma de la historia, el cual ubica un cambio a finales del siglo XVIII, sin dejar de reconocer con ello las continuidades con el período anterior. Respecto al problema de la periodización de la Modernidad *Vid.* Bruce Mazlish, “5. Global History in a postmodernist Era?” en: *Conceptualizing Global History*. Westrien Press, Boulder, 1993, pp. 113 – 115.

utilización del espacio sagrado, e incluso la permisividad de sincretismos con tal de que el indígena abrazara la nueva fe aun sin comprenderla.¹²

El *modus vivendi* barroco era altamente sensual –refiriéndonos con ello a la excesiva estimulación de los sentidos corporales-, mientras que la reforma ilustrada apoyada en la Iglesia Novohispana por Antonio de Lorenzana (arzobispo de México entre 1766 y 1771) y continuada por sus sucesores Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800), Francisco Javier Lizana y Beaumont (1802-1815) y Pedro José de Fonte y Hernández Miravete (1815-1837) trató de implementar una religiosidad que hiciera un uso diferente de los sentidos, poniendo en el centro la racionalidad e interiorización, y en consecuencia hacer menos alarde de las representaciones y festividades para que el católico viviera su fe entendiendo los dogmas y asistiendo a la Iglesia sin necesidad de procesiones, campanadas, fiestas, cohetes.

Lo que deseo resaltar en todo caso, es que esa “interiorización” de la religión, la podemos entender también como una individualización de lo religioso, es decir, en este como en otros aspectos de la vida pública y política se enfatizó en lo individual sobre lo colectivo, por ello no es fortuito que dentro de estas reformas se cuente también el ataque a las cofradías intentando reducir su número.¹³ La creación de ciudadanos fue cosa de la Iglesia y no sólo del Estado,¹⁴ pues el ciudadano se estaba formando no sólo en un nivel conceptual entre los ideólogos de la Ilustración, sino en lo factual: el cuerpo del hombre ilustrado y luego del liberal, es decir el cuerpo del ciudadano, se estaba moldeando con ciertas sensibilidades. Ese aspecto es precisamente el que planteamos aquí: el estudio de las sensibilidades no es sólo un catálogo de curiosidades de lo que la gente hacía antes y hoy vemos con desprecio, sino que es la historia de los espacios en los cuales se palpan esas sensibilidades es decir: el cuerpo, el templo, la ciudad y su relación con todo el momento social, político y cultural que les rodea.

¹² Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Trad. Juan José Utrilla, 1ª Ed., 4ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 102 – 159.

¹³ Cfr. Serge Gruzinski, “La “segunda aculturación”: el Estado Ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en: *Estudios de Historia Novohispana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. III, México, 1985, pp. 176 y 190 - 191.

¹⁴ Utilizo aquí el término ciudadano enfatizando en que fue un término que emanó de las ideas ilustradas y que vendría a ser una parte medular en la conformación de la filosofía de los Estados Modernos.

Sin embargo, es necesario aclarar la problemática que hemos enfrentado en este estudio pues al abordar los sermones, catecismos y libros doctrinales -que son en gran medida las fuentes de primera mano- daba la impresión de no estar ante un texto de finales del siglo XVIII: muchas veces los demonios, los pasajes, las moralejas bien pudieran ser descripciones de muchos años atrás, o también, contemporáneas. Es por ello que el primer capítulo comienza con la cuestión del “paradigma medieval de la Iglesia”, entendiendo por este un conjunto de creencias, valores y razonamientos que tuvieron su origen en la Edad Media y que continúan vigentes hasta la actualidad. A pesar de este sustento filosófico medieval, la Iglesia se ha adaptado a los tiempos y en nuestro caso de estudio, además ha sido promotora de cambios urbanísticos y de las sensibilidades en respaldo de las políticas de los gobernantes ilustrados. Los espacios en los que se perciben y efectúan dichos cambios son el cuerpo, el templo y la ciudad, los cuales desde una perspectiva religiosa también son receptáculos de Dios, es por esa razón que en el primer capítulo también planteamos la reflexión de definir el cuerpo, el templo y los sentidos –los cuales permitían vivenciar dichos espacios- en el contexto de la transición y continuidades entre el barroco y la Ilustración.

En los siguientes apartados entraremos de lleno a los sentidos empezando por la vista y el oído, y posteriormente, en el tercer capítulo abordaremos el olfato, el gusto y el tacto. Esta organización del texto se debe principalmente a que una de las premisas que guió a esta investigación fue que la vista y el oído eran los sentidos más utilizados para difundir la doctrina católica, mientras que los tres restantes, si bien eran objeto de censura por ser identificados con los instintos y el placer, fueron menos usados en la liturgia, principalmente el gusto y el tacto. En los cinco casos encontramos dos frentes por los cuales emprender el análisis: el primero es el conjunto de metáforas y recursos lingüísticos en los que se refieren a cada uno de los sentidos y el otro aspecto es cómo los utilizaron en la práctica. Por ejemplo: existen una serie de metáforas y “narraciones visuales”, pero a su vez existió un uso real de imágenes para conmover al espectador, además no era lo mismo una pintura o escultura del siglo XVIII que una del siglo XIX, la representación del cuerpo cambia en una y otra. En el caso del oído pasa algo similar: las fuentes arrojan una serie de figuras lingüísticas en las que se alude a este sentido pero en la práctica también se utilizó, primeramente a través de escuchar los sermones, la música o las campanadas y toda la simbología que les acompañaba.

El olfato – sentido con el que se inicia el capítulo tres- es un caso especialmente interesante porque de él se encuentra un referente teológico -como en todos los sentidos- que hablaba de los olores del jardín del paraíso y de los que los ángeles ofrecían a Dios, pero también hay un referente práctico - urbano: la preocupación por controlar y eliminar los olores de los desechos corporales, los enfermos y de los cadáveres en la ciudad y en los templos; tema en el cual la jerarquía católica mostró especial interés e incluso participó activamente en las reformas urbanísticas. El estudio de la conformación de esta sensibilidad hizo necesario extender la reflexión –aunque fuera superficialmente- al campo de lo científico y lo urbanístico.

Por su parte, el gusto y el tacto son dos sentidos hermanados en el discurso del catolicismo, pero desgraciadamente son de los que obtuvimos menos información. El lugar que ocupan en el texto es al final porque eran los sentidos considerados inferiores pues se pensaba que en ellos no intervenía la razón, sólo el instinto como en los animales. Con esto no se está negando la importancia y el auge de la cocina en la Nueva España durante este período, y la importancia del gusto, el olfato y el tacto en el desarrollo de recetas, principalmente en los conventos de monjas, sin embargo, no se ahonda en estos aspectos debido a que me he circunscrito a la información arrojada por los textos como sermones y catecismos que poca o ninguna luz arrojan acerca de esos avances en la gastronomía de la forma en que tal vez lo harían otro tipo de fuentes como recetarios, a pesar de ello, los casos expuestos a lo largo del trabajo nos permiten suponer un papel preponderante del catolicismo en la conformación de los sabores considerados gratos.

Planteamiento del problema:

Partiendo de lo anterior, las preguntas propuestas son las siguientes:
¿Cómo se abordaba el tema de los sentidos en la doctrina de la Iglesia Católica?; ¿qué utilización hizo dicha institución de los sentidos para difundir sus dogmas?; ¿cómo impactó esta utilización de los sentidos en el disciplinamiento corporal y social?; ¿cómo contribuyó a la formación de determinadas sensibilidades?; ¿es posible insertar el proceso de conformación de las sensibilidades en un contexto más amplio de cambios políticos, económicos, artísticos y urbanísticos?.

Hipótesis:

La Iglesia Católica a través de su doctrina contribuyó a la conformación del cuerpo y los sentidos de los individuos.

Los cambios políticos, económicos, urbanísticos y científicos de la segunda parte del siglo XVIII y principios del XIX en Nueva España sentaron las bases para que surgiera un cambio en la forma de experimentar el cuerpo a través de sus sentidos.

El nuevo diseño de los espacios de culto y de las imágenes, pero principalmente algunas pautas marcadas por los jerarcas católicos pretendían crear una religiosidad con una racionalidad distinta y con ello una forma diferente de concebir y experimentar el cuerpo.

Objetivos:

Son dos muy concretos:

1. Analizar la forma en que la Iglesia Católica proponía una determinada manera de palpar el cuerpo y encauzar los sentidos.
2. Relacionar la coyuntura política y económica con cambios en la cultura como son las mutaciones de las sensibilidades.

Marco teórico – metodológico:

El punto de partida para este trabajo fue el texto de Alain Corbin titulado *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX* donde el autor plantea que el movimiento de Ilustración trajo, entre otras consecuencias, un cambio en las sensibilidades. Corbin se concentra en el olfato y nos muestra cómo olores que antes eran considerados normales (principalmente los relacionados con los desechos corporales) en el siglo XVIII dejaron de serlo para convertirse en olores socialmente rechazados. Así, se pusieron de moda los olores suaves, florales y frescos entre la burguesía.¹⁵

¹⁵ Alain Corbin, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. Trad. Carlota Vallée Lazo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 253 p.

Este cambio en las sensibilidades olfativas fue acompañado de un reordenamiento urbanístico que autores como Esteban Sánchez de Tagle,¹⁶ Omar Moncada Maya,¹⁷ y Marcela Dávalos¹⁸ han caracterizado como: introducción de los primeros drenajes, construcción de aceras y proyectos relacionados con la iluminación y la ampliación de calles y paseos que permitieran la libre circulación de individuos. Según Corbin, esta fue la época en que se trataron de neutralizar los olores evitando estancamientos de agua porque éstos eran relacionados con la enfermedad y a la putrefacción con la desintegración no sólo física, sino social; a su vez que el control intentó llegar hasta las mismas casas habitación de los pobres, ya no sólo se vigilaron los hospicios, sino que a partir de entonces se fiscalizó “la madriguera del pobre”.¹⁹

La propuesta de Alain Corbin, si bien sirvió para hacer una primera delimitación temporal, resulta incompleta, en primer término porque nuestra propuesta pretende extender el estudio a los cinco sentidos y en segundo lugar porque de acuerdo con autores como Norbert Elías, este tipo de cambios no se dan de manera súbita sino que se van gestando en la larga duración.²⁰ Recordemos que Elías rescata ciertos aspectos del evolucionismo como un marco teórico para estudiar los procesos de conformación de largo alcance temporalmente hablando frente a la fiebre anti-evolucionista de algunos de sus contemporáneos, luego entonces - afirmaba - existen fenómenos que no se pueden explicar si no es en sus orígenes y en un extenso período.²¹ Desde esta perspectiva, la presente investigación -dado que no abarca un período de larga duración- vendría a ser sólo un eslabón dentro de la cadena evolutiva de la historia del cuerpo y los sentidos, la cual se irá completando con futuras investigaciones, pues si bien coincido con la propuesta de Elías y de corrientes historiográficas como la historia de las mentalidades, la historia cultural y la microhistoria que proponen períodos de

¹⁶ Esteban Sánchez de Tagle, “Antonio Alzate y la remodelación urbana del despotismo ilustrado”, en *José Antonio Alzate y la Ciencia Mexicana*. Teresa Rojas Rabiela, Coord., Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Instituto de Investigaciones Históricas / Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, Secretaría de Educación Pública, 2000, pp. 163 – 178.

¹⁷ Omar Moncada Maya, “El empedrado en la ciudad de México en torno a una polémica entre José Antonio de Alzate y Miguel Constanzó”, en: *José Antonio Alzate y la Ciencia Mexicana*. op. cit. p. 179.

¹⁸ Marcela Dávalos, *Basura e ilustración. La limpieza de la Ciudad de México a fines del siglo XVIII*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento del Distrito Federal, 1997, p. 10.

¹⁹ Corbin, op. cit. pp. 158 – 178.

²⁰ Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. de Ramón García Cotarelo, 2ª Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 9 – 46.

²¹ *Ibid.* pp. 9 – 46.

estudio más o menos largos para la explicación de los aspectos culturales, así como en que los cambios en las sensibilidades no se dan de la noche a la mañana, sino que se gestan a manera de un proceso, me ha parecido significativo el período de la historia de México (o de la Nueva España) comprendido entre 1771 y 1823 porque ilustra una coyuntura, que si bien su aspecto más evidente fue la parte política y económica, afectó también a otras esferas como lo religioso, lo artístico y cultural. Así pues, aunque el periodo en cuestión es apenas un punto en la línea del tiempo del catolicismo en América, insisto: sí es significativo y considero que puso las bases para la conformación de las sensibilidades del ciudadano²² de los siglos XIX y XX.

Así pues, Norbert Elías habla de un “proceso de la civilización”, entendiendo a este como la forma en que el hombre y las sociedades han ido aprendiendo a contener sus emociones e instintos naturales. Aquí vale la pena detenerse a definir los conceptos “civilización” y “cultura”. Elías hace una interesante reflexión acerca de los orígenes y diferencias de éstos en los idiomas alemán y francés. En alemán durante el siglo XVIII “civilización” se usaba para definir la serie de ademanes externos que distinguían a la nobleza del resto de la sociedad, mientras que “cultura” se identificaba con el conjunto de valores internos –casi espirituales– que hacían sobresalir a un individuo frente a otros, de modo que la “cultura” fue la característica que se autoadjudicaron los burgueses y clase media alemana frente a la nobleza porque la clase media se consideró educada y poseedora de valores más auténticos que los de la aristocracia. El caso francés fue distinto pues no existió esta pugna entre esas dos clases, sino que más bien los intelectuales fueron acogidos por la corte concentrada en una sola ciudad: París, por lo tanto, en este idioma “civilización” fue el vocablo utilizado para definir su orgullo nacional, su superioridad frente a otras naciones (mientras que en alemán el equivalente a esta definición fue el concepto de “cultura”). Poco a poco, “civilización” llegó a significar la “autoconciencia de Occidente”, el orgullo de las naciones “civilizadas” frente a las bárbaras. Si bien coincidimos con esta última definición de “civilización” que además ha servido de pretexto para tratar de imponer a otros pueblos los

²² Vale la pena incluir aquí la reflexión del ciudadano como habitante de la ciudad y de ésta como espacio donde la modernidad se lleva a cabo por ser el lugar donde se establecen las industrias, la economía mercantil y monetaria *versus* lo rural, lo natural, lo poco transformado por la mano del hombre, aspecto que ya se abordará en capítulos posteriores, de momento remitimos al lector nuevamente a Mazlish, *op. cit.* pp. 121 – 124.

comportamientos considerados civilizados, en este trabajo nos parece más cómodo el uso de la palabra “cultura” denominando con él a una serie de comportamientos que no necesariamente consisten en las expresiones artísticas, sino en actos cotidianos como comer, amar, odiar, asearse, vestirse, etc. que son susceptibles de ser historiados porque cambian dependiendo del tiempo y del espacio. Es por ello que las sensibilidades, entendidas como la serie de cosas que consideramos agradables o desagradables a los sentidos son también parte de la cultura y de su historia, en la cual intervienen una serie de elementos como la política, la situación económica, la ciencia, la tecnología, el urbanismo y por supuesto la religión.²³

Desde esta perspectiva, “el proceso de la civilización” abarca al individuo y la sociedad, es decir, Elías hace una fuerte crítica a aquellos que separan a estos dos elementos porque para él un proceso individual está estrechamente ligado al proceso social y a la inversa.

Entonces el trabajo de Elías me ha servido para reflexionar en mi objeto de estudio como parte de este “proceso de la civilización” integral, donde el aprendizaje del control del cuerpo individual va entrelazado con el control del cuerpo social.²⁴ De modo que tenemos una elite – en nuestro caso cierto sector de la elite católica – proponiendo un modelo de disciplinamiento de los sentidos y del cuerpo como parte de un tejido social, político, económico y artístico más amplio.

Los sentidos son parte del cuerpo pues no sólo el mundo exterior se experimenta a través de los sentidos, sino que por ellos palpamos nuestro cuerpo, fue por ello que decidí dedicar el primer capítulo al tema del cuerpo. Sin embargo, la forma en que utilizamos nuestros sentidos también se construye culturalmente: se nos enseña que ciertos olores son gratos, que otros no y lo mismo pasa con los sabores, sonidos, imágenes y hasta texturas. Para reflexionar en éstos y otros aspectos ha sido de gran utilidad el libro de Richard Sennett titulado *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, en él este autor estudia la ciudad desde la experiencia corporal de las personas que vivían en ella, es decir, desde lo que escuchaban, veían, olían, oían

²³ Cfr. Elías, *op. cit.* pp. 57 – 96.

²⁴ *Ibidem.*

y sentían en ella.²⁵ Sennett toma casos y ciudades concretas: Atenas durante la guerra del Peloponeso, el Panteón romano en la época de su construcción y al ser reutilizado como templo católico, Venecia en el Renacimiento, París y Londres frente a las revoluciones científicas y tecnológicas de los siglos XVII – XIX, finalizando con la Nueva York multicultural del siglo XX.²⁶ Es decir, su objeto de estudio, además del cuerpo y los sentidos son los espacios –públicos, principalmente-, la experiencia del cuerpo en dichos espacios y a la inversa: la manera en que algunos espacios fueron concebidos pensando en una analogía con el cuerpo, luego entonces, expresiones como “el corazón de la ciudad”, “principales arterias de la ciudad”, “los pulmones de la ciudad”, “el gobierno como cabeza de la sociedad” o “Cristo como cabeza de la Iglesia” encuentran su origen en este tipo de cuestiones. Desde esta perspectiva, los sentidos son susceptibles ser historiados al poderlos ubicar no sólo en un tiempo, sino en un espacio concreto: el templo católico.

Es decir, Sennett propone el estudio de la forma en que un individuo palpa su cuerpo y sus sentidos en una ciudad, espacio moldeado por aspectos políticos, económicos, sociales y partiendo de ello nosotros sugerimos analizar a uno de los actores sociales -la Iglesia- que colaboró a conformar un espacio urbano, pero también los sitios sagrados donde los individuos disciplinaban su cuerpo y adquirían sensibilidades, conformándose con ello también una sociedad con características particulares.

He expuesto hasta aquí las teorías que en lo general servirán de marco explicativo a la investigación, sin embargo, cabe aclarar que para cuestiones más específicas serán retomados también autores como Mijail Bajtin²⁷ y Peter Brown²⁸ cuyos planteamientos son de utilidad para explicar lo que consideramos una visión dualista en la Iglesia Católica, es decir su visión del mundo dividido entre: bien - mal, luz – tinieblas, cielo – infierno, etc., así como el concepto de pureza e impureza en esta religión y su relación con el rechazo o aprecio de los fluidos corporales – y en ocasiones sus olores- como: la sangre, el sudor, entre otros. Esporádicamente también nos apoyamos en Michel

²⁵ Richard Sennett, *op. cit.*, pp. 17 – 30.

²⁶ *Ibid.* pp. 17 – 456.

²⁷ Mijail Bajtin, “Capítulo 6. Lo “inferior” material y corporal en la obra de Rabelais”, en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid, 1990, pp. 332 – 393.

²⁸ Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik, Barcelona, 1993, 675 p.

Foucault, concretamente en su libro *Vigilar y castigar*²⁹ cuando hablamos de la distribución de los espacios o de la manera de curar la peste durante el siglo XVIII.

Estado de la cuestión:

El tema de los sentidos ha sido abordado desde diversas perspectivas, entre las que podemos mencionar: la filosófica, la científica y la histórica.

Dentro de la perspectiva filosófica podemos mencionar los textos de Aristóteles, *Del sentido y lo sensible. De la memoria y del recuerdo*,³⁰ y de Santo Tomás la *Suma Teológica*.³¹

En el primer texto mencionado, Aristóteles nos presenta el primer tratado sobre los sentidos. En él, el filósofo explica la naturaleza de los sentidos según la ciencia de su época, es decir: analiza porqué es posible, ver, escuchar, saborear, sentir y oler, de qué materiales están hechos los órganos de los sentidos y las materias del mundo que nos rodea. Por ejemplo: a la vista la relaciona con el agua por la transparencia y material del ojo, al olfato con el fuego, al oído con el aire y al tacto con la tierra. Asimismo, explica que el sabor de las sustancias se debe a las distintas combinaciones de materiales: a mayor cantidad de partículas secas el sabor sería más amargo y menos nutritivo para el humano, en tanto que si la proporción de elementos secos disminuía el alimento se iría haciendo más dulce, sabor identificado con lo nutritivo. La misma explicación matemática daba al sonido y al color: las distintas combinaciones e intensidad de las vibraciones daban como resultado distintos sonidos para el oído humano, o en el caso del color: el blanco era identificado con la total transparencia, mientras que el negro con la ausencia de transparencia, la combinación entre distintas cantidades de ambos colores daba como resultado toda la gama de colores perceptible por el ojo humano.³²

²⁹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Trad. Aurelio Garzón del Camino, 27ª Ed., México, siglo XXI, 1998. (Nueva criminología y derecho).

³⁰ Aristóteles, *Del sentido y lo sensible. De la memoria y del recuerdo*. Trad. y Prol. Francisco de P. Samaranch, Argentina, Aguilar, 1962, 100 p. (Biblioteca de iniciación filosófica 79)

³¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 14 vols. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

³² Aristóteles, *op. cit.* pp. 33 - 64

Parece que una teoría presente en el análisis aristotélico de los sentidos era la de los humores, la cual sostenía que el cuerpo humano destila de forma natural cuatro humores:

- 1.- Melancólico:** que era frío y seco.
- 2.- Flemático:** frío y húmedo (que era propio de la mujer, identificado también con la tierra).
- 3.- Colérico:** caliente y seco (como el hombre y el sol).
- 4.- Sanguíneo:** caliente y húmedo.³³

De este modo, los humores se utilizaban para explicar temperamentos, lugares, planetas,³⁴ pero también a la enfermedad, pues recordemos que estas ideas pervivieron hasta mi período de estudio –a pesar de que algunos médicos ya estaban introduciendo nuevas ideas- pues se creía que la falta de salud era ocasionada por un desajuste en los humores del cuerpo, luego entonces, la tarea del médico consistía en contrarrestar el humor natural de las personas que las hacía más propensas a ciertas enfermedades, por ejemplo si la persona era melancólica (fría-seca) estaba más expuesta a ciertos males que podían contrarrestarse con una dieta cálida y húmeda. La importancia de estos postulados es que fueron un eje en el pensamiento no sólo de los médicos, sino de los teólogos, pues muchas veces el sacerdote era equiparado con un médico de almas ¿por qué? por que de acuerdo con el pensamiento religioso sólo en los tiempos de Adán y Eva existió el equilibrio perfecto entre los humores, pero con el pecado original se destempló el cuerpo trayéndole como consecuencia la enfermedad, misma que en el discurso religioso seguiría siendo equiparada con el pecado.

Pero volviendo a Aristóteles, éste categorizaba a los sentidos de tal forma que según él, la vista era el sentido más importante para la conservación de la vida, pero el oído lo era para la inteligencia, prueba de ello era que los ciegos eran más inteligentes que los sordos, a su vez el olfato era el sentido considerado inferior porque era el menos desarrollado en los hombres, al contrario que en los animales quienes lo tenían más

³³ Agradezco entrañablemente al Dr. Marcelo Ramírez su comentario en este punto y su explicación tan lúcida y didáctica acerca de la teoría de los humores, del microcosmos y del macrocosmos, la cual he retomado para la elaboración de esta parte del texto.

³⁴ Esto porque el cuerpo era considerado un microcosmos “el pequeño mundo del hombre”, mientras que el macrocosmos era el espacio universal, de ahí que los humores explicaran fenómenos tanto corporales como espaciales.

desarrollado, el tacto por su parte, era el sentido más refinado en el hombre y menos avanzado en los animales, el gusto era una forma de tacto.³⁵

La importancia de este autor radica en su influencia ejercida en el pensamiento católico, de modo que, por ejemplo, podemos observar una alusión positiva al sabor dulce por relacionarlo con sentimientos como la bondad y la ternura, de ahí la connotación “Dulce nombre de Jesús”, “Dulce nombre de María”, etc., mientras que lo amargo y lo pestilente tenían una connotación negativa relacionándolos con el demonio y las consecuencias del pecado.

Por otro lado no podemos poner en duda la importancia de la imagen y la palabra en la difusión de la doctrina católica.³⁶ Es decir, creo que la carga valorativa de ciertos sabores y olores, así como la importancia de la utilización del oído y la vista en la religión católica tuvo su fundamento filosófico - científico en Aristóteles.

No obstante, otro filósofo influyente en la teología católica fue Platón quien abordó los temas del cuerpo, del alma y de los sentidos. El influjo de este pensador antiguo llegó al catolicismo no sólo vía Agustín de Hipona como tradicionalmente se cree, sino que el mismo Tomás de Aquino recurre a él constantemente. Es decir, disiento de la versión de que existió una división tajante dentro del catolicismo entre agustinos y franciscanos identificados con un neoplatonismo y los dominicos considerados aristotélicos, con ello no niego la presencia de distintas posturas intelectuales dentro del catolicismo, sólo que como ya mencioné párrafos más arriba, esas corrientes llegaban a acuerdos y se retomaban mutuamente llegando a conformar dogmas y postulados universales a los que debían acogerse todos los católicos.

La *Suma Teológica* escrita en el siglo XIII por Tomás de Aquino, entre otras cosas adaptó los postulados de Aristóteles al cristianismo, aunque –como ya mencioné– también cita constantemente a Platón y a Agustín, entre otros. Dicha obra aglutinó los dogmas católicos y hasta hace pocos años fue la columna vertebral de la enseñanza de la teología a los futuros sacerdotes. En ella encontramos constantes alusiones a los

³⁵ *Ibíd.*, pp. 35 – 36, 49.

³⁶ Un estudio completo respecto al papel de las imágenes en el catolicismo lo hace Gruzinski en: *La guerra de las... op. cit.* 224 p.

sentidos, al cuerpo, al placer, principalmente cuando habla de lo que es pecado; por ejemplo, al hablar de la templanza, dice que esta cualidad se ocupaba principalmente del tacto y la lujuria, pero también del olfato, gusto y vista si para consumir el pecado de lascivia se le acompañaba de manjares – es decir, si se agradaba al gusto y al olfato- o si la mujer era bella: o sea, si además se provocaba un placer visual.³⁷

El libro de Eliazer Braun titulado *El saber y los sentidos*³⁸ lo he clasificado en el grupo de las obras que han tratado el tema de los sentidos desde una perspectiva científica, aunque al igual que Aristóteles, explica la naturaleza de los sentidos, sólo que valiéndose de la ciencia moderna, así, nos explica que el sonido se produce con las combinaciones de compresiones y rarefacciones del aire por una onda o membrana, o que la longitud de onda y el nivel de energía determinan qué colores son percibidos por el ojo humano ya que éste sólo puede percibir ciertos rangos de longitud de onda. Sería interesante estudiar si los artistas se han valido de estos descubrimientos científicos para producir sus obras, sin embargo, la composición científica de las percepciones es un tema que por el momento no abordaremos.

Ya con perspectiva histórica, los sentidos han sido estudiados por: Alain Corbin, Richard Sennet, Marcela Dávalos y en cuanto el gusto como parte de la historia de la gastronomía podría mencionar también las obras de Máximo Montanari y Sonia Corcuera.

Alain Corbin, cuya obra más conocida respecto al olfato ya hemos mencionado anteriormente, ha estudiado también las sensibilidades auditivas y ha sido retomado por Marcela Dávalos, quien escribió un artículo de la forma en que a finales del siglo XVIII el sonido de las campanas fue reglamentado por el Arzobispo Lorenzana porque su constante “cantar” empezaba a resultar molesto para ciertos sectores de la sociedad, de modo que se intentó establecer horarios y condiciones para tocar las campanas de las Iglesias.³⁹ Sin embargo disiento de este artículo pues la reglamentación al sonido de las campanas no era algo nuevo, ya que desde la Reforma de Cluny se ordenó el día por

³⁷ Tomás de Aquino, “De la templanza”, 2-2, q. 141, en *Suma Teológica, op. cit.*, p. 31

³⁸ Eliezer Braun, *El saber y los sentidos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 156 p. (La ciencia desde México 73)

³⁹ Marcela Dávalos, “¿Porqué no suenan las campanas?”, en *Historias*, México D. F. Septiembre – Diciembre 2001, No. 50, pp. 51 – 60.

medio de las campanadas, además existe un “Cuaderno de campanas”⁴⁰ un tanto posterior al gobierno de Lorenzana pues data de 1775 que es un manual para los campaneros que lejos de un silenciamiento en el sonido de las campanas muestra una obsesión por el mismo, pues indica la forma, las veces, los días en que debían tocarse, aunque es posible que esto nos muestre el desacuerdo entre la propuesta de unos cuantos ilustrados y la práctica, o tal vez la innovación del reglamento de Lorenzana que cita Dávalos consista en tratar de explicar el ritual y no tanto en restringirlo.

Esta autora ha analizado también el olfato en su libro *Basura e Ilustración*, aunque en él su objeto de estudio principal es la ciudad y la forma en que virreyes ilustrados como Bucareli y Revillagigedo trataron de reorganizar el espacio ciudadano para que las basuras fueran depositadas allende las garitas y los barrios de indios fueran también lugares limpios. De este modo, si bien el tema central de esta historiadora no es el olfato, sí lo aborda de una manera tangencial al hablar de cómo las teorías científicas de los miasmas ayudaron a configurar el proyecto ilustrado de ciudad. Según las cuales, las enfermedades se transmitían por el aire contaminado identificado con el mal olor.⁴¹

Así pues, la obra de Marcela Dávalos, al igual que la de Richard Sennett nos han servido para imaginar nuestro objeto de estudio en un espacio determinado: la ciudad. Richard Sennett plantea estudiar la concepción del cuerpo en edificios concretos –en algunos casos de uso religioso- y Marcela Dávalos sugiere que los conquistadores y diseñadores de las ciudades novohispanas tenían también una concepción religiosa del mundo, que posiblemente los hacían planear los espacios de tal o cual forma, sin embargo, ninguno de los autores mencionados se adentra en el estudio del catolicismo como formador de la conciencia del cuerpo y los espacios en la ciudad.

Otro historiador que ha abordado el tema aunque de manera tangencial es Robert Muchembled en su *Historia del diablo*.⁴² En él plantea que para los ilustrados la vista fue el sentido considerado superior y relacionado con lo divino, mientras que el sentido inferior fue el olfato por relacionarlo con los instintos. En este estudio veremos que no

⁴⁰ “Cuaderno de toque de campanas de esta Santa Iglesia Metropolitana de México a la que pertenece y su copia costo de seis pesos en 19 de agosto de 1775”, AHAM, Fondo: Catedral, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral de México, Caja 188, Exp. 16, Año 1775, 56 f.

⁴¹ Dávalos, *Basura e... op. cit.*

⁴² Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII – XX*. Trad. Federico Villegas, 2ª Ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 360 p. (Sección Obras de Historia)

necesariamente fue la vista el sentido más identificado con la racionalidad ilustrada, desde mi perspectiva, fue el oído, sin negar que la vista fue objeto de una reestructuración por parte de los ilustrados quienes dieron importancia al aprendizaje de la lecto-escritura y el arribo un nuevo gusto estilístico a través del neoclásico. A su vez Muchembled explica cómo a partir de esta época el demonio se interioriza; lo malo se encuentra en el propio cuerpo y sus malos actos, y no tanto en una alegoría externa como en la Edad Media. Además expone temas relacionados indirectamente con nuestro objeto de estudio: como la concepción negativa que se tenía del cuerpo femenino- al considerarla un macho imperfecto y lascivo por naturaleza - y sus fluidos.

Por otra parte, es posible incluir en este recuento las obras de Máximo Montanari y Sonia Corcuera quienes han estudiado la historia de la cocina y de la gastronomía, abordando temas como: el del intercambio cultural y su importancia en la conformación de la cultura culinaria de un sitio, así como su relación con los patrones de consumo, empero, una aportación de esta tesis respecto a dichos trabajos es que aquí se trata de observar la conformación de una sensibilidad, de un gusto por tal o cual sabor partiendo de una ideología dominante en la sociedad.

Finalmente, en este trabajo, parto de la idea de la Iglesia como una importante institución educativa (no tanto en las aulas, sino en el púlpito y en la vida cotidiana) en un país donde el catolicismo era la religión hegemónica. De modo que la forma en que se utilizaban los sentidos y se experimentaba el cuerpo en la sociedad, en gran parte era determinado por la doctrina impartida en dicha institución. Otro aspecto, obviado o pasado por alto por los autores consultados es el papel de la Iglesia como creadora de un tipo de ciudad: recordemos que si gran parte de la propiedad urbana estaba en sus manos y sus conventos e iglesias estaban presentes con gran insistencia en el suelo urbano, entonces esta institución mucho tenía que ver con la configuración de los espacios urbanos no sólo al interior, sino al exterior de sus templos. En ese sentido, el papel de la Iglesia fue vanguardista al retomar cuanto estilo se pusiera de moda en sus construcciones. De esta forma, podemos decir una de las aportaciones de este trabajo será el análisis de la Iglesia desde la perspectiva de su papel como formadora de una conciencia corporal y social emparentada estrechamente con el diseño de espacios sagrados inmersos en la ciudad.

Fuentes:

La construcción del cuerpo documental para esta tesis comenzó de lo general a lo particular: el primer acervo consultado fue el Archivo Histórico del Arzobispado de México, donde localicé expedientes relacionados con imágenes, vestuarios, ornamentos, el sonido de las campanas, música, construcción y bendición de espacios por parte de la Iglesia, prácticas de utilizar incienso o flores, cementerios, exequias⁴³ y por supuesto, documentos generados por obispos como: libros de visitas, correspondencia, oficios, edictos, cartas pastorales, etc., es decir, en un principio tuve que localizar todo posible rastro de las ideas de la jerarquía católica del arzobispado de México respecto a la utilización de las sensibilidades y la conceptualización del cuerpo. Por su parte, las fuentes como reglamentos e inventarios de bibliotecas me permitieron ubicar aquellos libros utilizados por los curas para llevar a cabo las ceremonias y para difundir la doctrina católica.

Otro tipo de textos de gran utilidad son sermones manuscritos, localizados principalmente en el Grupo Documental de Bienes Nacionales del Archivo General de la Nación (México). Este repositorio es complementario del Archivo del Arzobispado, debido a que al primero pasaron los documentos confiscados al clero a raíz de la nacionalización de los bienes de la Iglesia Católica. De este modo, además de los sermones, en el Archivo General de la Nación hemos encontrado igualmente documentos relativos al gobierno de la diócesis, imágenes, construcción de capillas, etc.

El acervo de la Biblioteca Nacional de México es importantísimo, sin embargo, para no perdernos en el mar de documentación resguardada ahí, he decidido tomar como brújula para la localización de libros de la época un listado de la biblioteca de la catedral metropolitana que fue parte de un inventario mandado hacer en 1927 por órdenes del

⁴³ Considero que la Iglesia Católica construye su conceptualización del cuerpo no sólo a partir de la vida, sino también – y tal vez principalmente- a partir de la muerte pues en las ceremonias relacionadas con los decesos se ponían en práctica las sensibilidades, mientras que los campos santos los relacionamos principalmente con el olfato. Sin embargo, el tema de la muerte merece un estudio aparte, por lo que en este trabajo sólo lo mencionaremos de una manera tangencial.

presidente Plutarco Elías Calles, esa lista nos da una idea de los libros fueron utilizados y conservados por la Iglesia Católica. Afortunadamente, casi todos los libros asentados en dicho listado actualmente se encuentran en la Biblioteca Nacional por lo que también forman parte de las fuentes de primera mano en esta investigación.

Esporádicamente se incluye información de la diócesis de Guadalajara consistente en actas de cabildo y documentos localizados en el Archivo Histórico Municipal y el Archivo Histórico del Arzobispado de dicha ciudad. Esto debido a la facilidad que para mí representa el acceso a estos acervos, pero también porque parece ser un ejemplo interesante y representativo dado que el Obispo Fray Antonio Alcalde y Barriga (1771-1792) fue uno de los firmantes del IV Concilio y durante su gobierno se llevaron a cabo una serie de obras en la ciudad que podríamos identificar con un modelo ilustrado de beneficencia y de ciudad, además por su importancia política (sede de la audiencia y de un obispado) y económica al ser paso obligado al nor-occidente, asimismo, su eterna competencia con la capital del virreinato posiblemente la hizo adoptar tendencias vanguardistas. De este modo, las referencias a estas dos ciudades puede arrojar datos acerca de este periodo histórico en las diferentes regiones del virreinato.

Capítulo I.
La idea del cuerpo y el espacio en el catolicismo.

I. La idea del cuerpo.

1. Un paradigma medieval en la época ilustrada.

Cuerpo miserable, sin el alma eres un saco de hediondez, con ella eres algo; sin el alma ni aun los perros te quieren ver; con ella los Ángeles del cielo guerran [sic] ser tus amigos, y compañeros: si sirves al cuerpo pasarás en el infierno, donde tu cuerpo y tu alma se abrazarán, mientras [...], si sirves al alma, irás a la gloria; donde tu alma y tu cuerpo serán eternamente dichosos.⁴⁴

La Edad Media fue una etapa de tensiones entre los binomios rural–urbano, cielo–tierra, cuerpo–espíritu,⁴⁵ a los que podríamos agregar otras “dicotomías cristianas básicas” que sobrevivieron en el imaginario a lo largo de los siglos, tales como: pecado-virtud, luz-tinieblas, ciudad de Dios-infierno,⁴⁶ dolor-placer, gozo-sufrimiento,⁴⁷ cabeza-corazón,⁴⁸ etc. El cuerpo, a la vez que glorificado fue despreciado, pues desde la perspectiva cristiana Dios se hizo hombre pero también padeció y derramó su sangre por la salvación del mundo.⁴⁹ Es por ello que la culpa cayó sobre el cuerpo humano, el cual debía padecer y privarse de los placeres para alcanzar la eterna salvación y evitar con ello que la sangre de Cristo hubiera sido derramada en vano.

⁴⁴ Sermón anónimo y sin título. En: Archivo General de la Nación, México, en adelante: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 4.

⁴⁵ Jaques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Trad. Josep M. Pinto, España, Paidós, 2005, p. 12.

⁴⁶ Antonio Rubial García, “*Civitas Dei et novus orbis*. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España”, en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM*. México D. F., Vol. XX, 1998, núm. 72, p. 28.

⁴⁷ Miruna Achim, “Las entrañas del poder. Una autopsia michoacana del siglo XVIII”. En: *Relaciones* 81, Invierno 2000, Vol. XXI, p. 23.

⁴⁸ Jaques Le Goff, “La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en: *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Parte tercera*. Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (Editores), España, Taurus, 1992, p. 14.

⁴⁹ Le Goff, *Una historia del cuerpo...* p. 13 y 29.

La Edad Media tuvo diferentes etapas,⁵⁰ presentando diferencias en cada una de ellas. Vitto Fumagalli, sostiene que aproximadamente durante el año mil, la sociedad europea sufrió una transformación, pues el enriquecimiento de un sector llamado burguesía,⁵¹ dio lugar a ciertos cambios como: el crecimiento de las ciudades y con ello la transformación del paisaje, pues terrenos que anteriormente eran bosques, fueron transformados en lugares de sembradío.⁵² Este y otros aspectos hicieron que la naturaleza indómita fuera vista cada vez con más reservas, prefiriendo los sitios transformados por la mano del hombre;⁵³ de ahí también el rechazo al cuerpo femenino, pues se consideraba más cercano a la naturaleza, a la irracionalidad y al instinto.⁵⁴ Por otro lado, ante el crecimiento de su riqueza, los burgueses cubrieron sus cuerpos con vestimentas y joyas cada vez más lujosas, situación que seguramente produjo un cambio en la conceptualización del cuerpo en estos grupos.⁵⁵ A su vez, la Iglesia también estaba sufriendo transformaciones pues las Reformas Gregorianas llevadas a cabo a finales de la Alta Edad Media y principios de la Baja Edad Media, tendrían como resultado la implantación de normas que regirían a dicha institución hasta nuestros días.⁵⁶ En esa misma época, los dogmas más importantes de la fe católica fueron plasmados en la *Suma Teológica* escrita por Tomás de Aquino durante la segunda mitad del siglo XIII. Dicho texto sería la obra cúlpe de la teología católica y un pilar en la formación de sacerdotes hasta nuestros días.

⁵⁰ La Edad Media se ha dividido principalmente en Alta y Baja , la primera va de los siglos V al X y la segunda del XI al XV, aproximadamente.

⁵¹ Llamados así originalmente por ser habitantes de los burgos. Vitto Fumagalli, *Solitudo Carnis. El cuerpo en la Edad Media*. Trad. Javier Gómez Rea, España, Nerea, 1990, p. 64

⁵² *Ibíd.* pp. 48 - 49

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ Norbert Elías expone un caso en el cual “en el siglo XI, un dogo veneciano se casó con una princesa bizantina en cuya corte, evidentemente, se utilizaba el tenedor [...] Esto produjo un gran escándalo en Venecia: “Tal novedad se consideró un signo de refinamiento tan excesivo que la dogaresa fue censurada severamente por los eclesiásticos, quienes atrajeron sobre ella la ira divina. Poco después, la princesa cogió una enfermedad repugnante y San Buenaventura no dudó en declarar que era un castigo de Dios”. Elías, *op. cit.*, p. 114. La anécdota es ilustrativa del papel jugado por la Iglesia Católica en la historia del cuerpo, su disciplinamiento, así como las extensiones o instrumentos permitidos o prohibidos.

⁵⁶ Entre dichas reformas podemos mencionar: la instauración del celibato entre los sacerdotes, la centralización del poder en el Papa, el cisma definitivo con la Iglesia de Oriente, las cruzadas en contra de la Iglesia de Oriente y el Islam. Hans Kung, “Cambios de paradigmas de la Iglesia en la marcha del Pueblo de Dios”, en *OIKODOMEIN. Revista de reflexión teológica y capacitación pastoral*. Año I, Comunidad Teológica de México, julio de 1994, No. 1, pp. 1-14. El tema de las cruzadas adquiere relevancia para nuestro objeto de estudio, pues según Norbert Elías, estas guerras llevaban implícita la idea de los cristianos de ser distintos y superiores culturalmente a otros pueblos, dichas ideas serían concentradas siglos más tarde en el concepto de “civilización”, al menos en el idioma francés. Elías, *op. cit.* p. 99.

Así pues, Jaques Le Goff y Nicolas Troug sostienen que la Edad Media es la “matriz de nuestro presente”⁵⁷ en el sentido de que “muchas de nuestras mentalidades y comportamientos se concibieron en la Edad Media. Por ejemplo: “las actitudes en relación con el cuerpo [...] en la Edad Media se instala este elemento fundamental de nuestra identidad colectiva, el cristianismo, atormentado por la cuestión del cuerpo, a la vez glorificado y reprimido, exaltado y rechazado.”⁵⁸

En ese sentido, el teólogo Hans Kung sostuvo que el “paradigma”⁵⁹ de la Iglesia Católica es medieval,⁶⁰ es decir los postulados que sustentan la religión católica y sus manifestaciones externas tuvieron su origen en la Edad Media, los confirmaron en el Concilio de Trento (1545-1563), y continuaron sin cambios sustanciales hasta el siglo XX,⁶¹ cuando el Concilio Vaticano II (1962-1965) dio lugar a una serie de reformas al menos en el ámbito de lo formal al autorizar cambios como el permitir decir misa en lenguas vulgares y dejar de utilizar el latín, así como permitir a las mujeres descubrirse la cabeza al entrar al templo.

No obstante lo anterior, la Iglesia Católica fue adaptándose –al menos en algunos aspectos formales- a las diferentes etapas históricas y lugares. Como ejemplo de ello hemos retomado la etapa de la Ilustración Novohispana. Al respecto, Serge Grusinski, ha estudiado la forma en que la jerarquía católica –en algunos casos voluntariamente, en otros involuntariamente- apoyó las reformas emprendidas por monarcas ilustrados como Carlos III y Carlos IV, en el terreno de lo administrativo y económico, pero también en el cultural.⁶² Dicho historiador muestra cómo algunas manifestaciones religiosas tenidas como normales durante el periodo barroco (finales del siglo XVI – primera mitad del siglo XVIII) fueron legisladas y en algunos casos prohibidas por las autoridades eclesiásticas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

⁵⁷ Le Goff, *op. cit.* p. 29

⁵⁸ *Ídem.*

⁵⁹ Thomas S. Kuhn define el paradigma como: “toda una constelación de convicciones, valores, modos de comportamiento, etc. compartidos por los miembros de una determinada comunidad”. Citado en: Kung, “Cambios de paradigmas...”, *op. cit.*

⁶⁰ *Ídem.* Kung sostiene que la principal característica de este paradigma es la centralización del poder en el Papa, quien adquiere una potestad monárquica y absolutista. A esto podemos agregar otras características como: promoción del culto a imágenes y reliquias, así como otras que tienen que ver con la teología católica: la creencia en la virginidad de María y la presencia de Dios en la Eucaristía, postulados que vendrían a confirmarse ante la Reforma protestante.

⁶¹ *Ídem.*

⁶² Cfr. Gruzinski, “La “segunda aculturación”... *op. cit.* pp. 175 – 201 y Gruzinski, “De la Ilustración a Televisa” en: *La guerra de...* *op. cit.* pp. 199 – 215.

Así, los primeros embates de los funcionarios ilustrados fueron en contra de las manifestaciones de religiosidad popular -principalmente de los indígenas- ya que se mandó reglamentar y hacer desaparecer cofradías, procesiones, algunas de las costumbres a las que daban lugar las imágenes y se evitó que surgieran nuevos cultos.⁶³ Todo esto en un contexto en que la corona buscaba implementar una filosofía utilitarista donde los recursos económicos debían aprovecharse mejor y a su favor.⁶⁴ Por ejemplo: el gusto por los retablos barrocos intentó cambiarse por un estilo más sobrio, entre otras cosas, porque los primeros eran más costosos,⁶⁵ lo mismo, las festividades trataron de regularse para evitar que los indios gastaran en diversiones y borracheras dejando con ello de pagar sus tributos.⁶⁶

Las manifestaciones de religiosidad popular fueron vistas como producto de la ignorancia de sectores marginales. Por ello, el énfasis en la instrucción pública fue parte de la propuesta ilustrada para producir un cambio en las costumbres, así como el aprendizaje del castellano entre los indígenas fomentando así su mayor integración, sobretodo en actividades productivas.⁶⁷ Todo lo anterior tendría como resultado una religiosidad más individual e interiorizada y no sólo producto de los “efectos especiales” que acompañaban a la imagen barroca.⁶⁸

A su vez, fue prohibido el que los mayordomos de las imágenes anduvieran de pueblo en pueblo pidiendo limosnas para el culto pues se temía que estos se confundieran con vagos y charlatanes.⁶⁹ De este modo, lo que antes se tenía como manifestación de una fervorosa religiosidad, los funcionarios ilustrados apoyados por los jerarcas católicos, lo veían con recelo y desconfianza.⁷⁰

Es evidente que este tipo de cambios estaba afectando la utilización del cuerpo en los eventos religiosos: si antes se promovió un cuerpo activo, en movimiento por las procesiones, danzas y otras manifestaciones del culto a la imagen y con los sentidos

⁶³ Gruzinski, “La “segunda aculturación”...” *op. cit.*

⁶⁴ *Ídem.*

⁶⁵ Gruzinski, “De la Ilustración...” *op. cit.* p. 204.

⁶⁶ Gruzinski, “La “segunda aculturación”...” *op. cit.* p. 191.

⁶⁷ *Ibid.* pp. 183 – 187.

⁶⁸ *Ibid.* p. 199 y Gruzinski, “De la Ilustración...” *op. cit.* p. 200.

⁶⁹ Gruzinski, “La “segunda aculturación”...” *op. cit.* p. 188.

⁷⁰ *Ídem.*

bien abiertos a recibir los dogmas de la fe por medio de los exuberantes retablos barrocos, de imágenes de Cristos sangrantes, descarnados, de Dolorosas con gestos desgarradores, así como de la música, los ilustrados promovieron un cuerpo pasivo y con una racionalidad distinta, asimismo, la vista fue remplazada por el oído como sentido por el cual se pretendía hacer llegar con más eficacia los dogmas del catolicismo.⁷¹ Es decir, si anteriormente se fomentó el uso de imágenes, acompañadas de luces, un escenario e incluso de representaciones teatrales, los ilustrados querían que los misterios de la fe entraran por el oído y no tanto por la vista, pues se pensó que ese tipo de “efectos especiales” promovían la irracionalidad y poca interiorización de los dogmas quedándose en un nivel de conocimiento de los mismos casi pueril.⁷²

No obstante lo anterior, la religiosidad barroca no fue sustituida por decreto y de la noche a la mañana por otro tipo de prácticas consideradas ilustradas, sino todo lo contrario: las características del mundo barroco muchas veces pervivieron o se entrelazaron con las de la Ilustración, un bonito ejemplo de ello es el que nos muestra David Brading en el texto titulado *Espiritualidad barroca, política eclesiástica y renovación filosófica. Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783)*,⁷³ en el cual el autor nos muestra cómo un personaje novohispano considerado ilustrado dadas sus características de apego a las ideas de Fray Benito Jerónimo de Feijoo,⁷⁴ crítica a Aristóteles como autoridad absoluta en cuestiones de filosofía y ciencia, así como en el énfasis en la experiencia como base del conocimiento, exaltó en un elogio fúnebre la figura de su colega y antecesor: Luis Felipe Neri de Alfaro, fundador del Santuario de Atotonilco, Guanajuato, uno de los máximos exponentes del barroco en estas tierras. Es decir, a través del personaje Juan Benito Díaz de Gamarra, podemos reflexionar en la forma en que la Ilustración no necesariamente fue ruptura total con el pasado barroco. Brading menciona que Neri de Alfaro promovió el uso de imágenes de la pasión de Cristo en dicho Santuario y no sólo eso, sino que él mismo experimentó en su cuerpo los tormentos de Jesucristo pues acostumbraba el autosacrificio. Según el autor el

⁷¹ Vid. Gruzinski, “De la Ilustración...” p. 200. Esta es la aseveración del historiador Serge Gruzinski y sólo respecto al periodo comprendido entre el barroco y la Ilustración (segunda mitad del siglo XVIII), sin embargo, es posible que la división no halla sido tan tajante y que en otros contextos se considerara al oído como una vía de conocimiento igual o más elevado que la vista, sobretodo si pensamos en la música.

⁷² *Ídem.*

⁷³ David A. Brading, *Espiritualidad barroca, política eclesiástica y renovación filosófica. Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783)*. México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1993, 42 p.

⁷⁴ Recordemos que este fraile es considerado como el iniciador de la Ilustración en España.

barroco se caracterizó por cierta utilización del cuerpo, en el cual se experimentaba en carne propia los sufrimientos de Jesús, el autor enfatiza en que a pesar de la distancia – digamos ideológica- que separaba al fundador del Santuario de Atotonilco con Díaz de Gamarra, éste le reconocía el mérito del sacrificio corporal como una forma de santidad.

De tal forma, si bien el “paradigma medieval” de la Iglesia continuó, la Ilustración novohispana promovió el cambio de ciertas cuestiones accidentales que incidieron en el cuerpo de los fieles y la utilización que se hizo de los sentidos, incidiendo en lo que Norbert Elías llama el “proceso de la civilización”, o dicho con otras palabras: la historia de la forma en que los humanos hemos aprendido a contener las emociones.⁷⁵

2. *Las metáforas del cuerpo y los espacios en el catolicismo.*

2.1 *El cuerpo de Dios.*



*O! Sangre de mi Jesús,
O! Remedio universal,
líbranos de todo mal
por ser vertida en la Cruz.*

*O! Lágrimas de MARÍA
Por mis culpas derramadas,
A aquella Sangre agregadas,
Ampáranos de noche y día.⁷⁶*

Imagen 1: Virgen de la Soledad, detalle del rostro. Posiblemente S. XVIII. Restaurada. Se encuentra en el templo de Nuestra Señora de la Asunción, Santa Fe, Delegación Álvaro Obregón, México D. F. **Fuente:** *Catálogo de Escultura Novohispana* México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Estéticas, [En proceso de elaboración.]. **Foto:** Lilia Esthela Bayardo Rodríguez, en adelante: LEBR.

Uno de los misterios más importantes del catolicismo es que Dios se hizo hombre encarnando en una mujer llamada María sin haber mediado relaciones sexuales. Por el momento no nos detendremos en el aspecto negativo del sexo en el catolicismo,

⁷⁵ Elías, *op. cit.* pp. 9 – 46.

⁷⁶ “El Ilmo. Sr. Dr. D. Alfonso Núñez de Haro y Peralta, por su Decreto de 15 de Mayo de 76 concedió ochenta días de Indulgencia por cada vez que devotamente rezaren cualquiera de las siguientes jaculatorias, ú Oración pidiendo a Dios por la Exaltación de Nuestra Santa Fe, paz y concordia entre los Príncipes Cristianos, y demás necesidades de la Iglesia”. En: Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante: AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Oraciones*, Caja: 115, Exp. 6, f. 1

manifestado en este modelo ideal de concepción y de mujer virgen, así como en sus antecedentes históricos.⁷⁷ Como ejemplo podemos señalar que en la época del nacimiento de Jesús la mujer debía acudir a “purificarse” después de cuarenta días de haber parido, en lo cual notamos una identificación de lo sucio con los fluidos corporales como el semen vertido en el cuerpo de la mujer y el flujo post-parto, de ahí que debía presentarse después de la cuarentena a “purificarse” en el templo,⁷⁸ María cumplió con ese precepto, a pesar de no necesitarlo pues en la concepción de Jesús no intervino el semen.⁷⁹

Por otro lado, no todos los fluidos corporales tenían una connotación negativa en el catolicismo, de modo que la **sangre** de Cristo era “preciosísima” porque redimía, brotaba de sus llagas llenando la tierra de dulzura, además la derramó desde los ocho días de nacido con la circuncisión y hasta la última gota después de muerto,⁸⁰ como lo muestra el hecho de que cuando un soldado atravesó su costado con una lanza después de derramar toda su sangre salió agua, lo cual es recordado en la consagración, de ahí que se utilice vino –que se transustancia en la sangre de Cristo- y agua: aludiendo al pasaje aquí señalado pero también simbolizando el **sudor** de Jesús durante “la oración del huerto”.⁸¹ A su vez, la madre de Jesús derramó **lágrimas** ante el sufrimiento de su hijo. Si bien, con la sangre de Cristo se pagó por los pecados de la humanidad, también es cierto que esa muerte llenó de culpa a la humanidad, la cual debía desagraviar el dolor de Cristo y de María con llanto, símbolo del dolor de los pecados.⁸²

Hasta aquí, hemos encontrado tres elementos considerados positivos que nos dan pistas sobre la conformación de la idea del cuerpo y la configuración de las emociones en el

⁷⁷ Remitimos al lector interesado al libro de Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Trad. Antonio Juan Desmonts, Munchnik, Barcelona, 1993, 672 p.

⁷⁸ Antonio Lobera y Abio, *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios. Cartilla de Prelados y Sacerdotes, que enseña las Ordenanzas Eclesiásticas, que deben saber todos los Ministros de Dios: que en forma de Diálogo Simbólico entre un Vicario instruido y un estudiante curioso, escribió y compuso...* Madrid, Imprenta de Miguel Escribano, 1781, p. 521. Biblioteca Nacional, México, en adelante: BNM, *Sección Fondos Especiales*.

⁷⁹ *Ibíd.* p. 522.

⁸⁰ Estos conceptos los hemos sacado de los sermones ubicados en: AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 425, Exp. 5, año 1798.

⁸¹ Lucas 22, 43 – 44. En este pasaje del Nuevo Testamento Jesús se retira a orar y suda al pensar en la suerte que le esperaba, asimismo, su sudor se convierte en sangre, de modo que volvemos a encontrar una presencia del sudor y la sangre de Dios al mismo tiempo.

⁸² Lobera, *op. cit.* [s. p.] Al llanto se le relaciona con el arrepentimiento, de ahí que el apóstol Pedro halla llorado después de haber negado a su maestro. Mateo 26, 73-74 y Marcos 14, 72.

catolicismo: **la sangre**, vista con cierta naturalidad ya que era vertida por santos, mártires y dentro de una cosmovisión militarista: por aquellos que lucharon por la propagación de la fe; **el sudor**, identificado con el miedo, con el trabajo y las **lágrimas** identificadas con el arrepentimiento y la culpa. Mientras que los fluidos considerados negativos eran los relacionados con la sexualidad y principalmente con el cuerpo femenino.

Todo este discurso de exaltación del martirio al cuerpo de Jesús y su muerte para provocar la culpa y el dolor de los pecados lo encontramos recurrentemente en los sermones de finales del siglo XVIII, los cuales eran reforzados con una profusión de imágenes de Cristos ensangrentados, descarnados, simulando los huesos al descubierto, así como de Vírgenes Dolorosas y de la Soledad con rostros compungidos, llenos de lágrimas, sosteniendo las “siete espadas que atraviesan su corazón”⁸³ y otros instrumentos de la pasión de Jesús como: la corona de espinas y los clavos. Incluso, algunos de esos sermones dan la impresión, de estar siguiendo visualmente la descripción de un retablo barroco y sus imágenes.⁸⁴ Es decir, de acuerdo con este tipo de fuentes de primera mano, podemos intuir que todavía a fines del siglo XVIII no había cambiado el gusto del barroco al neoclásico, estilo más sobrio y en el cual las imágenes son menos teatralizadas.

⁸³ Es una metáfora que simboliza los siete grandes sufrimientos en la vida de María: 1) El niño perdido en Jerusalén; 2) La huida a Egipto; 3) Ver a Jesús cargando su cruz; 4) Ver a Jesús crucificado; 5) Ver a Jesús muerto; 6) Acompañar a su hijo al sepulcro “pobre, viuda y sola” y 7) Encontrar el sepulcro vacío. Lobera, *op. cit.* [s. p.]

⁸⁴ *Cfr.* Sermón sin título pero que habla de la pasión de Jesús en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798. [4 f.]



Imagen 2. Cristo Sangrante, probablemente del siglo XVIII. En él se pueden observar incrustaciones de hueso, articulaciones de piel y los goznes que permitían cambiarle de posición por medio de hilos para aumentar el impacto en el espectador. Esta pieza se encuentra en la Parroquia de Santiago Tulyehualco, Xochimilco. **Fuente:** *Catálogo de Escultura... op. cit.* **Foto:** LEBR.

Muchas de las esculturas del siglo XVIII eran de vestir, con articulaciones, algunas incluso tenían un mecanismo con el cual las podían cambiar de posición.⁸⁵ Es decir el impacto visual y el sentimiento de familiaridad corporal con este tipo de imágenes que se movían y vestían imitando a un humano producían un efecto en el cuerpo y emociones de los fieles distinto al de las representaciones neoclásicas que eran más sobrias, estáticas y no eran de vestir. La imagen barroca requería los sentidos muy expectantes, así, el IV Concilio Provincial Mexicano, reiteró la prohibición hecha por el III Concilio de que se les llenara de joyas y vestimentas,⁸⁶ sin embargo, es posible que estas disposiciones se hayan llevado a cabo muy lentamente o simplemente ignorado ya que hasta la actualidad seguimos encontrando la costumbre de vestir a las imágenes religiosas.

La alusión al cuerpo está presente en otro de los ritos católicos: el de la consagración, consistente en bendecir pan ácimo, vino y agua, que de acuerdo con la creencia católica

⁸⁵ Cfr. *Catálogo de Escultura... op. cit.*

⁸⁶ *El IV Concilio...* “Título XXI, apartado 8”, *op. cit.* pp. 249 – 250. Desde el III Concilio Mexicano se había estipulado que las esculturas debían ser de talla y /o pintadas, pero al parecer se había hecho caso omiso de tal disposición, al menos así lo muestran la profusión de imágenes de vestir datadas en el siglo XVIII. *Catálogo de Escultura... op. cit.*

se transubstancian en “el cuerpo y la sangre de Cristo”, los cuales son consumidos por los fieles dando lugar a la Eucaristía, uno de los sacramentos de la Iglesia Católica.⁸⁷ El recibir el cuerpo de Jesús implicaba cierta preparación espiritual y material, como: confesión, arrepentimiento de los pecados, ayuno total desde las 12 de la noche y vestir decentemente, esto porque con la eucaristía el cuerpo del que la recibía se convertía en un espacio – templo por lo que había que prepararlo para recibir a Dios.⁸⁸

2.2 Los espacios católicos y sus analogías con el cuerpo humano.

En el año de 1781 así se explicaba el significado de los templos católicos en el libro de Antonio Lobera y Abio, *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*:

... todos los Templos, e Iglesias son símbolos, o figura del cuerpo humano, y así como éste en cada parte representa una maravilla de su Creador, en la Iglesia cada parte representa un prodigio, porque no hay cosa alguna en ella en la que no se incluya un profundísimo misterio, como dice Durando. El Altar mayor es la cabeza, los dos colaterales son sus brazos, y manos; lo restante del Templo de nuestra visible Iglesia es el cuerpo; y así como éste se compone de cuatro partes, también se construye y consta la Iglesia de las cuatro dimensiones, que son longitud, latitud, altitud y profundidad, a el modo que el Autor de la vida fabricó nuestro visible cuerpo.⁸⁹

La anterior cita, si bien un tanto esquemática -ya que no en todos los templos encontramos dos colaterales a manera de brazos- nos parece ilustrativa al menos de las jerarquías en esta institución: la cabeza (en este caso el sacerdote) al frente o arriba y el cuerpo (o asamblea) completamente obediente y expectante a las órdenes de la cabeza atrás o abajo,⁹⁰ el modelo se repite para explicar las relaciones maritales (el hombre arriba, la mujer abajo) de acuerdo con la doctrina del catolicismo.⁹¹

⁸⁷ Los sacramentos son “signos sensibles de fe”, es decir manifestaciones externas, corporales de la creencia en los postulados defendidos por el catolicismo. Los sacramentos son siete: bautismo, confirmación, confesión, eucaristía, matrimonio, orden sacerdotal y extremaunción. Cfr. Lobera, . *op. cit.* y *Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV Concilio Provincial mexicano, celebrado. Año de M. DCC. LXXI.* De orden del Santo Concilio Impreso en México en la Imprenta del Lic. D. Josef [sic] de Jáuregui, en la Calle de San Bernardo. Año de 1771, pp. 54 – 157, en BNM, *Fondos Reservados*.

⁸⁸ Mircea Eliade plantea que existe una analogía entre el cuerpo y los espacios sagrados: ambos son “centro del mundo”, es decir: lugares donde se pone orden al caos exterior, sitios fundacionales a partir de los cuales se planea el resto de los lugares, dichos “centros del mundo” tienen la peculiaridad de haber sido diseñados por Dios. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Diez Aragón, España, Paidós, 1998, pp. 32 – 36.

⁸⁹ Lobera, *op. cit.* pp. 7 – 8.

⁹⁰ Mijail Bajtin, es quien ha propuesto una teoría para explicar el significado de “lo bajo” tanto del cuerpo como de la sociedad en nuestras culturas occidentales. Bajtin, *op. cit.* pp. 332 – 393. Jaques Le Goff menciona un texto medieval en la que dicha jerarquía de la cabeza superior al corazón desaparece

Así pues, el templo católico nos remite a las relaciones de poder en una sociedad –a todos los niveles desde la familia hasta el gobierno-, pero también a otras nociones como: las de sacrificio y pureza.⁹²

En los primeros tiempos de la religión católica no existían los templos como tal, sino que debido –entre otras cosas- a las persecuciones por parte de los romanos, los primeros católicos se reunían en sus casas para recordar la última cena de Jesucristo, en la cual instituyó el sacramento de la eucaristía y del sacerdocio.⁹³ No obstante, conforme la situación económica y política de los primeros cristianos fue mejorando se fueron construyendo templos cada vez más suntuosos, en ellos se seguía recreando un espacio en el que se rememorara aquel convite en el que Jesús bendijo pan y vino para que se convirtieran en su cuerpo y sangre, dichos sitios fueron los altares, en los que si bien la distribución digamos “democrática” en la que todos los fieles se sentaban juntos y al mismo nivel del ministro fue desapareciendo, debido también al crecimiento del número de fieles que tuvieron que tomar sus lugares aparte y en un nivel inferior al del sacerdote.⁹⁴ La idea de reunirse en esos espacios seguía siendo la misma: recordar el

fundamentándose en la idea de que de la cabeza nacen los nervios, mientras que del corazón, las venas y dos arterias que transportan la materia nutricia (asimilada en esta imagen con la justicia) a todo el cuerpo, es por ello que el corazón es más importante que la cabeza y se le identifica con el rey. No importa que el corazón esté abajo, lo que importa es que está en el centro del cuerpo y de la vida, es decir, en esta metáfora es más importante la centralidad que la superioridad. A pesar de ello, dada la naturaleza jerárquica de la organización de la Iglesia, me parece que en ésta institución prevalece la figura de “lo alto y lo bajo.” Cfr. Le Goff, “¿La cabeza o el corazón?...” *op. cit.* p. 22.

⁹¹ Vid. *Infra*. “2.3 El cuerpo femenino y el cuerpo masculino”.

⁹² Evidentemente, ambas nociones son muy amplias y han sido trabajadas desde distintas perspectivas como la histórica, antropológica y sociológica, siendo especialmente sugerente la interpretación de René Girard, : *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá, 3ª Ed., Barcelona, Anagrama, 1998, 338 p., quien caracteriza al sacrificio como una forma de escape de las tensiones sociales y para restaurar el orden, sin embargo, es nuestro interés abordar el sacrificio, en este caso como un ritual con una serie de simbolismos relacionados con el acto de comer y de beber a Dios y de purificarse a través del ayuno. Esta cuestión será retomada en el último capítulo.

⁹³ Sennett, *op. cit.* p. 145.

⁹⁴ Un primer acercamiento a este tipo de espacios en los que una muchedumbre ven y vigilan a un solo punto o personaje lo encontramos en *Vigilar y castigar*, en esa obra Michel Foucault sostiene que corresponden a una “sociedad de espectáculo”, antecesora de la sociedad del panóptico donde el espacio es concebido justo para el fenómeno contrario: que una sola persona vigile sin ser vista a una muchedumbre, quien a su vez autocorriga su conducta ante la incertidumbre de si está siendo vista o no. Foucault, *op. cit.* pp. 175 – 198. (Nueva criminología y derecho). Richard Sennett también aborda la cuestión –aunque de una forma distinta- al referirse a los espacios públicos griegos: el ágora permitía el movimiento constante de grupos de personas que interactuaban entre sí sin tener un punto fijo de atención, por su parte, el consejo construido con gradas mirando a un solo punto hacía que una sola persona fuera el centro de atención de los demás, luego entonces podía cautivar y convencer a su auditorio con su discurso, su gesticulación y expresión corporal, porque a su vez, esta persona tenía un dominio visual respecto al resto y podía ir midiendo sus reacciones. Sennett, *op. cit.* pp. 56 – 72. Consideramos que este tipo de espacios tienen una similitud con los templos católicos en el sentido de

sacrificio o muerte de Jesús, el cual dio lugar a una nueva religión, el cristianismo apartada de la judía. El altar del templo católico -lugar donde se recordaba el sacrificio de Jesús-, era identificado con el corazón y se diferenciaba del pagano en que el primero era regado por la sangre de Cristo, mientras que el segundo por la sangre de animales.⁹⁵

Se puede decir que una vez que se institucionalizó la religión católica como religión oficial del Estado romano y se le reconoció su propia organización política encabezada por el papa y los obispos, éstos comenzaron a ejercer también un monopolio de los espacios donde se hacía “el sacrificio de la misa”.

2.3 El cuerpo femenino y el cuerpo masculino.

Si bien la experiencia del cuerpo puede variar dependiendo de la clase social, entre otras cosas porque a mayor posición económica se puede tener acceso a vestimenta, joyas, instrumentos para comer cada vez más sofisticados⁹⁶ así como a educación y “refinamiento” de los modales –siendo éstos un distintivo de las clases pudientes respecto a otros sectores-, en este apartado nos interesa reflexionar en términos generales acerca del concepto católico del cuerpo femenino y masculino.

La igualdad entre el hombre y la mujer viene según Santo Tomás del hecho de que ésta fue hecha de una costilla, hueso ubicado en la parte media del cuerpo del hombre, de haber querido Dios que la mujer fuera inferior la hubiera creado de un pie,⁹⁷ no obstante, encontramos diferentes metáforas que nos hablan de la inferioridad de la mujer de acuerdo con la propuesta del catolicismo, por ejemplo: la humanidad de Jesús le viene de la madre: María, mientras que la divinidad, le viene de Dios a través del Espíritu Santo. Otra de las figuras que ayudan a reconstruir la idea de la mujer es la de Cristo, como cabeza de la Iglesia, la cual a su vez es su esposa. De modo que la comunión o eucaristía fungía como una fuerza unificadora por la cual los miembros de

que en ellos también toda la atención de la muchedumbre está puesta en un punto al frente o en el o los celebrantes, los cuales, a su vez también tienen el dominio visual del auditorio.

⁹⁵ “Sermón sobre la importancia de la salvación. Fray Francisco de Cázeres”. En: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 5 v.

⁹⁶ Elías, *op. cit.* pp. 109 - 115. *Vid. Supra* nota 55.

⁹⁷ Le Goff, *Una historia del... op.cit.* p. 48

la iglesia militante (llamados también “cuerpo místico de Jesús”) se unían con su cabeza.⁹⁸ Sin embargo, rescatemos en este momento la alusión a Cristo como varón casado con una mujer, en este caso representada por la Iglesia, la cual muestra tres cualidades que nos hablan del ideal femenino: “...la Esposa, que es nuestra Madre la Iglesia, tiene tres privilegios: el primero, es fecundísima, el segundo, siempre virgen; y el tercero, es primogénita del lado del Esposo, de donde salieron los Sacramentos”.⁹⁹ Empero, no eran éstas las únicas cualidades de la Iglesia como esposa de Cristo, ya que ésta también era:

...columna firme, estable y verdadera, que sustenta, nutre, y alimenta a todos sus hijos, para que no se aparten de la verdad Católica, sin que en esto haya duda alguna, ni puedan los herejes negarla; porque es uno el Evangelio, una la Fe, una la puerta, una la familia, una la viña y uno el redil, como afirma San Mateo. San Juan la llama un Cuerpo. San Pablo la llama una Esposa, una Paloma; y consiguientemente todos los Santos Padres la dicen Una, Santa, Católica, Apostólica, Esposa de Cristo, Casa de Dios, columna, y firmamento de la verdad, con un Pastor, con una Cabeza, y con un Sumo Pontífice que obedecemos y veneramos, sucesor de Cristo Señor nuestro, primer Pastor, y Cabeza de toda la Iglesia.¹⁰⁰

La analogía corpórea en esta cita es más que clara: el hombre era la cabeza, la mujer la columna, el varón era el cerebro, la hembra el cuerpo. El hombre era el jefe de la Iglesia –y el modelo se puede trasladar a la familia- al cual el cuerpo tenía la obligación de obedecer sin pensar, cuestionar ni tener vida ni voluntad por sí mismo. Sería reiterativo redundar en este modelo organizacional que partiendo de lo biológico, se traslada a la sociedad.¹⁰¹

Sin embargo “la columna”, no es sólo una parte del cuerpo, es también un elemento arquitectónico presente en los templos católicos. Resulta interesante pensar en que algunas palabras que aluden a la mujer o a alguna parte de su cuerpo tenían también una connotación espacial, tal es el caso del “claustro”, al cual se acude también al explicar la Virginitad de María antes durante y después del parto: “salió a la luz común [Jesús] del vientre virginal de María después de nueve meses de su concepción, sin lesión del

⁹⁸ El vicario de Jesús en la tierra era el Papa, por ello era la cabeza de la iglesia militante. Lobera, *op. cit.* pp. 1 - 2

⁹⁹ *Ibid.* p. 5

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 6.

¹⁰¹ Este prototipo familiar, cuya cabeza era el varón y después venían la esposa y los hijos, fue estudiado para el caso del Porfiriato por Verena Radkau, “*Por la debilidad de nuestro ser.*” *Mujeres del pueblo en la paz porfiriana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 7 – 44. (Cuadernos de la Casa Chata 168).

claustro virginal”¹⁰², llama la atención que el diccionario de la Real Academia desde el siglo XVIII y hasta nuestros días define primeramente el claustro como la parte anexa a una Iglesia rodeada de muros y sólo al final como el vientre femenino.¹⁰³ Pero ¿cómo explicó la jerarquía católica reunida en 1771 el fenómeno de la eterna virginidad de María?... también utilizando analogías relacionadas con espacios: “...penetra el sol un cristal sin romperle, salió Cristo del sepulcro sin levantar la piedra, y entró en el cenáculo, donde estaban los apóstoles cerradas las puertas y sin necesitar abrirlas pues con mayor perfección que el sol penetra el cristal sin romperle, penetró Cristo el Vientre de María Santísima sin lesión de su virginidad”¹⁰⁴. Estas son, algunas de las figuras alusivas al cuerpo femenino y a espacios arquitectónicos.

Dentro del templo, debían estar separados hombres y mujeres, esto, para evitar “la diversión de los sentidos y la concupiscencia”.¹⁰⁵ Los hombres debían ocupar el lugar más distinguido, mientras que las mujeres tenían que permanecer cubiertas hasta la cabeza en señal de recato y vergüenza, pues en ellas tuvo su origen el pecado.¹⁰⁶

La metáfora corporal “de estar a la cabeza” para expresar el nivel más alto de la jerarquía en una sociedad católica, se expresa también a un nivel espacial “macro”, así, se decía que el arzobispo residía en una ciudad que era cabeza de otras ciudades de menor jerarquía, incluso el mismo nombre de “arzobispo” denotaba que era cabeza de otros obispos.¹⁰⁷

2.4. Otras metáforas del cuerpo y de las sensaciones.

Otro de los órganos mencionados recurrentemente en los textos católicos es el corazón como el espacio donde residían los sentimientos, pues constantemente se hacía alusión a: arrepentirse de corazón, amar con todo el corazón, ser humilde de corazón, convertirse de corazón, además ahí era el sitio donde se discernía lo bueno de lo

¹⁰² *Catecismo para uso... op. cit.* p. 11

¹⁰³ Según las versiones digitalizadas publicadas en línea en la página de la Real Academia Española.

¹⁰⁴ *Catecismo para uso... op. cit.* p. 44

¹⁰⁵ Lobera, *op. cit.* pp. 14 – 15.

¹⁰⁶ *Ídem.*

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 55 – 56.

malo.¹⁰⁸ El corazón, según algunas interpretaciones, es además de la fuente de los sentimientos, el centro metafísico y de la inteligencia intuitiva, pura, donde se condensa la razón, la intuición y la voluntad;¹⁰⁹ sede de las fuerzas vitales, de la interioridad, de la comprensión, de la conciencia moral, de la ley no escrita y del encuentro con Dios, fue por ello que el corazón fue figura importante en algunas devociones como la del Sagrado Corazón de Jesús, que recogía algunas tradiciones medievales pero puesta de moda principalmente desde 1674 fecha en que se dice que Margarita María Alacoque tuvo una revelación de Jesús reforzando a partir de entonces el culto a la mencionada advocación.¹¹⁰

En otro orden de ideas, las alusiones al corazón, nos dan idea de las sensaciones consideradas negativas, así: el tener el corazón “duro como diamante”¹¹¹, simplemente “endurecido”¹¹² ó “vacío”¹¹³ era cuestión de pecadores, mientras que tenerlo “lleno de amor al prójimo”¹¹⁴, abrazado con centellas que emanaban del corazón de Jesús –en alusión a la unión espiritual que se debía de tener con Jesús-,¹¹⁵ o incluso gravado con los clavos de Jesús y letras de su sangre¹¹⁶ era propio de los justos. Recordemos que el corazón también es el órgano donde María albergó sus penas.¹¹⁷ En resumen, podemos

¹⁰⁸ Lo cual lo inferimos de los sermones que hemos venido citando ubicados en el Archivo General de la Nación en México, así como del *Catecismo para uso... op. cit.*

¹⁰⁹ Montserrat Galí Boadella, “Cuerpos, túmulos y reliquias. Cuerpo y muerte según el discurso religioso del barroco”, en: *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*. Editoras Laura Cházaro, Rosalina Estrada, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, p. 52 (Colección Debates).

¹¹⁰ *Ibid.* p. 53 y Le Goff, “¿La cabeza o el corazón?...” *op. cit.* p. 20, 47 y 108-110. También podemos recordar otras metáforas como la ya mencionada de “las siete espadas atravesando el corazón de María” y representada en algunas imágenes de la Virgen de la Soledad y de los Dolores.

¹¹¹ “Sermón sobre el amor de Dios. Fr. Francisco de Cazers [sic]”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 5 v.

¹¹² “Sermón octavo. Penitencia en la muerte”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 11 v.

¹¹³ Sermón sin título pero que habla de los peligros del mundo, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 2 f.

¹¹⁴ *Constituciones que el Ilustrísimo Señor Doctor Don Alonso Núñez de Haro y Peralta, del Consejo de su Majestad y Arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana de México, FORMÓ para el mejor régimen y gobierno del Real Colegio Seminario de Instrucción, Retiro voluntario y Corrección para el Clero secular de esta Diócesis [sic.] fundado por S. S. Illma. en el pueblo de Tepetzotlán; aprobó el Rey Nuestro Señor (Dios le guarde); y mandó observar puntual y efectivamente con las adiciones y declaraciones que contienen.* México, Imprenta nueva Madrileña de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de la Palma, 1777, p. 11. En: AHAM. Fondo: *Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegios*, Caja: 142, Exp. 16.

¹¹⁵ Sermón ya citado “sobre el amor de Dios” f. 5 v.. En él también se expone una analogía entre cuerpo y espacio arquitectónico, de ahí que dice metafóricamente que se pueden escribir palabras en las manos y frente de la misma forma que en paredes y frontispicios.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ Sermón sin título pero que habla de la Virgen de la Soledad, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798.

decir que el corazón era el sitio de donde emanaban los sentimientos, se guardaban las emociones y era susceptible de atrofiarse o endurecerse con las malas obras. Según Manuel González Galván esto tenía su equivalente arquitectónico en el período barroco:

En la pilastra estípite articulada a partir de Churriguera; el capitel, normalmente de orden corintio, equivale justamente a la “capite” cabeza; le siguen estrangulamientos que serían como el cuello, para continuar con alguna forma del cuerpo cúbico **que se relaciona con el pecho donde, como el pecho aloja al corazón y alegóricamente a acciones nobles, anidan o se presentan puntualmente, apóstoles, santos o virtudes...**

Continuarían, hacia abajo, algunos estrechamientos alusivos a la cintura, para dar lugar al estípite, o sea al angostamiento corporal de la cintura a los pies, estos últimos significados por las basas.¹¹⁸

Por su parte, la alusión a otras vísceras es casi nula en los sermones de finales del siglo XVIII, sólo encontramos una referencia al estómago identificándolo con la plaza interior de una ciudad, la cual si se sitiaba era impedir que llegaran los alimentos lo que redundaría prácticamente en garantizar la rendición de la ciudad. Lo mismo pasaba con la comida espiritual (Eucaristía): si se impedía que llegara al alma, ésta moriría.¹¹⁹ En este mismo sermón se utilizan las partes del cuerpo humano para explicar las diferentes etapas de la historia de la Iglesia, así, la cabeza era de oro y simbolizaba las etapas más antiguas del catolicismo cuando San Anacleto Papa prescribía la comunión diaria, posteriormente venía una etapa que se identificaba con un pecho de plata, porque ya se comulgaba sólo cuatro veces por semana, el vientre era de bronce y correspondía al tiempo en que vivió San Agustín cuando sólo se comulgaba los domingos, las piernas de hierro, correspondían a la época en que el Concilio Agathense permitió que sólo se comulgara tres veces al año y los pies de barro eran el momento en que vivía el autor del sermón, pues en ella la ley – emanada en el Concilio de Trento- sólo hacía obligatoria la comunión una vez al año. Es por ello que aseguraba: “es el siglo de las

¹¹⁸ Manuel González Galván, “DESARROLLO SECULAR DEL TEMPLO VIRREINAL. Introducción al Siglo XVIII”, en: *Arquitectura Religiosa de... op. cit.* p. 210.

¹¹⁹ Sermón: “Explicación de la Sagrada Comunión. Don Juan Antonio Moya. Don Miguel Monilla de Quevedo”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798. Jaques Le Goff plantea que el hecho de preferir las metáforas referentes al corazón, sobre las del hígado y otras vísceras viene desde la Edad Media. Sin embargo, según Miruna Achim, en su trabajo citado anteriormente, sostiene que en el discurso religioso y científico de la primera mitad del siglo XVIII, también se hace alusión a “las entrañas” -entendidas éstas como el estómago, las tripas, el hígado- al relacionarlas con la creación de buenas obras y la generosidad –según la premisa de recibir (entendido como comer) poco y dar (entendido como obrar) mucho-, con lo que está en el medio del cuerpo político, de la ciudad, del pueblo o de la comunidad. Miruna Achim, *op. cit.* p. 29 y 34.

luces [...] el siglo más tenebroso que se ha visto”.¹²⁰ Entonces resulta interesante observar que las metáforas se referían no sólo al cuerpo –en tanto espacio-, sino al tiempo: las dos dimensiones en que transcurre la vida humana.¹²¹

Existen otras alusiones a partes del cuerpo por ejemplo: los badajos de las campanas identificados con la lengua,¹²² en consecuencia las campanas eran “la voz de los templos”.

Las manos simbolizaban las buenas obras, con ellas los obispos podían ungir y bendecir a otros, mientras que “los pies tienen en el cuerpo el mismo oficio que los afectos en el alma. Con los pies anda el cuerpo, con los afectos se mueve el alma”.¹²³

2.5. *Cuerpo y alma.*

De acuerdo con la doctrina católica, el cuerpo está unido al alma, empero, ha enfatizado más en la mortificación del cuerpo y en la supresión casi total del placer como receta para poder acceder a la salvación eterna del alma.

De este modo, la referencia al cuerpo es una constante en esta doctrina porque explica de esa forma la existencia de Dios, el castigo y el premio en la vida eterna. Como ya se

¹²⁰ Sermón: “Explicación de la Sagrada Comunión. Don Juan Antonio Moya. Don Miguel Monilla de Quevedo”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798.

¹²¹ Luis Vergara Anderson reflexiona sobre el tiempo y el espacio como elementos indisociables de la historia; de acuerdo con su propuesta, el espacio es más que el simple escenario donde se llevan a cabo los hechos históricos, es el lugar en que éstos se inscriben afectándose mutuamente (el hecho afecta al espacio y a la inversa). Por otro lado, el tiempo universal se encuentra con el individual en el calendario, a esto es a lo que llama “inscripción”: “...el término “ahora” es lo que resulta de la conjunción entre el presente vivido fenomenológico y un instante cualquiera del tiempo cosmológico, conjunción que reviste la forma de *inscripción* del tiempo fenomenológico en el cosmológico y que encuentra su modelo en el tiempo del calendario”. Las mismas categorías de análisis las aplica para el espacio, de modo que desde nuestra lectura, también podemos hablar de un espacio universal que se concreta en espacios más concretos y cuyas inscripciones vendrían a darse en los espacios aun más particulares del templo y el cuerpo católico. Luis Vergara Anderson, “Textos, inscripciones, mimesis y arquitectura. Hacia una hermenéutica del habitar a partir de Paul Reicoeur”, en: *Historia y Grafía. Espacios e historia*. México, Departamento de Historia – Universidad Iberoamericana, Núm. 22, 2004, p. 29.

¹²² “Carta del licenciado Ramón Márquez, dirigida a los jueces hacedores, datada en México el 12 de junio de 1807”. En: AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores*, Caja: 154, Exp. 11, f. 1.

¹²³ Lobera, *op. cit.* pp. 84 -85. Miruna Achim también encuentra una metáfora en la que se relacionan las manos con las entrañas y las buenas obras, pues al igual que en un reloj las manecillas (manos) sólo se mueven si el mecanismo interno (entrañas) funciona bien, dicho de otra manera: las manecillas o en el caso del humano, las manos denotan el buen funcionamiento del interior. Achim *op. cit.* p. 30.

ha mencionado anteriormente, el Dios de los católicos es un Dios encarnado, hecho hombre. Su ejemplo e imagen es la del dolor físico: un cuerpo entregado casi completamente al martirio. Desde este punto de vista, la imagen de la crucifixión era un recurso nemotécnico: "...la memoria de la Cruz nos mueve más a dolor, ternura y compasión".¹²⁴ Por otro lado, las imágenes corporales también servían para exponerle al católico la experiencia de la salvación o condena eterna: no se podía explicar el infierno sin la descripción de los dolores que sufrían los que ahí iban, mientras que la gloria eterna se explicaba también a través de una experiencia sensible y emotiva: "el poder ver a Dios" y estar siempre con un estado de ánimo donde no invada ningún dolor.¹²⁵ A todo ello hay que añadir que el juicio final sería también en cuerpo y alma: el alma de los muertos volvería a unirse a sus cuerpos por la reencarnación, mientras que los vivos conservarían sus cuerpos para ser juzgados por última vez y recibir el castigo o premio correspondiente con los mismos cuerpos con los que pecaron o alabaron a Dios, dependiendo del caso. Asimismo, hasta antes del momento de la segunda venida de Jesucristo, las únicas personas que habían podido acceder al cielo en cuerpo y alma eran Cristo y su Madre.¹²⁶

Los sermones son recurrentes en historias que cuentan cómo los pecadores consuetudinarios eran advertidos de forma sobrenatural -ya fuera con voces o escritos- de que se arrepintieran y al no hacer caso y morir en pecado acudían los demonios a llevárselos: una de esas historias se refiere a un obispo solicitante que aun estaba revolcándose en su sangre después de haber sido degollado por los ángeles del Señor cuando acudieron los súbditos del demonio a llevárselo en cuerpo y alma.¹²⁷ En otros casos, la corrupción del alma se simbolizaba con ciertos fluidos corporales, como en la narración de la muerte de una mujer que vivía amancebada y tuvo un accidente repentino quedando agonizante, su amante intentó llevarle a un cura para que se confesara, pero esto no fue posible, luego entonces, la mujer murió en brazos de su concubino vomitando "sangre y postema" al momento en que el alma se desprendía de su cuerpo.¹²⁸ Luego entonces, se encuentra una relación entre la emanación del

¹²⁴ *Catecismo para uso... op. cit.*, p. 12

¹²⁵ *Ibid.* p. 40

¹²⁶ *Ibid.* pp. 14 -15, 26-27, 52 – 53.

¹²⁷ "Sermón: Juicio por la vida de los Santos", en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 315 v. – 316 v.

¹²⁸ "Doctrina de la ocasión próxima [de pecar de lujuria]", en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 3 f.

postema simbolizando la putrefacción del cuerpo y el desprendimiento del alma igualmente corrompida.

Estos discursos se pueden explicar en el hecho de que todavía a finales del siglo XVIII, existía la imagen de un diablo externo, que como hemos visto, puede llevarse a los pecadores en cuerpo y alma, esa noción vendría a ser modificada -según Robert Muchembled- a partir del siglo XVIII, pero principalmente en el XIX y XX por una interiorización del demonio,¹²⁹ actuante en la conciencia interna de cada individuo y no tanto externa y corporalmente como lo muestran los pasajes aludidos; a partir de entonces se dio una separación más tajante entre cuerpo y alma, siendo la salvación o castigo eterno una cuestión cada vez más individual y que atañía a la propia conciencia. Así pues, coincidió esta interiorización del demonio con el surgimiento de un concepto liberal-moderno de ciudadano y de sociedad basado en el individuo y en el ataque a las corporaciones del Antiguo Régimen.

Lo que interesa en todo caso es enfatizar en esa constante referencia a lo corpóreo, a pesar de que lo verdaderamente importante para el catolicismo era el alma, pues el alma era la vida del cuerpo.¹³⁰ Empero, no sólo la corrupción del alma se manifestaba en el cuerpo –como en el caso de los que eran llevados al infierno-, también la santidad, de ahí que muchos de los cuerpos de los santos permanecieran intactos, o se veneraran a través de reliquias consistentes también en objetos con los que tuvieron contacto, como su ropa, costumbre practicada desde la Edad Media.¹³¹

Por otro lado, retomando el Sacramento de la Eucaristía, Cristo estaba presente en todas y cada una de las hostias consagradas, del mismo modo en que el “alma estaba presente en todas y cada una de las partes del cuerpo”, con la diferencia de que si se mutilaba una parte del cuerpo, el alma deja de estar en ella, mientras que una vez consagradas las hostias, Jesús no dejaba de estar en ellas aunque se separaran.¹³²

¹²⁹ Muchembled, *op. cit.* p. 16.

¹³⁰ *Catecismo para uso... op. cit.* pp. 342 – 347.

¹³¹ El culto a las reliquias puede tomar otras formas a lo largo de la historia del catolicismo, así, el culto al corazón y otras vísceras –principalmente de obispos- durante el barroco puede ser interpretado como un culto renovado a las reliquias. Galí, *op. cit.* p. 48.

¹³² *Catecismo para uso... op. cit.* pp. 78 – 79.

2.5.1. *Lo divino y lo corpóreo.*

De la misma forma en que la Iglesia utilizó descripciones corporales para explicar la salvación y castigo eterno, también lo hizo para explicar la divinidad, así, Fray Francisco Cázeres describió la forma en que Dios hizo al mundo atribuyéndole ciertas acciones del cuerpo humano como: hablar, ver, vomitar, sujetar con la mano, de modo que dice: “habló y todo se hizo: volverá a hablar y todo se aniquilará. Su vista avienta los montes, su mirar penetra los abismos, su boca vomita el trueno, sus manos oprimen el universo, y el mundo todo es la peana de sus pies”.¹³³ Una concepción similar de lo divino y su asimilación al cuerpo es descrita por Serge Gruzinski al explicar que era común durante el período barroco (fines del s. XVI – primera mitad del s. XVIII) atribuir a las imágenes funciones corporales como: llorar, sudar, sangrar, comer y hasta caminar.¹³⁴ La cuestión que él plantea es que esa conceptualización y uso de la imagen barroca fue acompañada de un ritual corporal que implicaba beber, comer, oler, ver, e incluso tatuarse el cuerpo. Es decir, este historiador propone hablar de un “cuerpo barroco” del mismo modo que hoy podríamos hablar de que tenemos un “cuerpo electrónico” producto de las nuevas tecnologías de la imagen y de la comunicación.¹³⁵

En ese sentido, algunos de los obispos de las últimas décadas de la colonia, hicieron una “utilización barroca” de su cuerpo, al repartirlo, como en el caso de Alonso Núñez Haro y Peralta, -Arzobispo de México entre 1772 y 1800 y Virrey de Nueva España entre mayo y agosto de 1787-, cuyo corazón pasó al Coro del Convento de Capuchinas, mientras que del cuerpo de Fray Antonio Alcalde y Barriga –Obispo de Guadalajara entre 1771 y 1792- pasó el corazón al coro del convento de Capuchinas en Guadalajara, los ojos al de Jesús María y la lengua al de Santa Teresa de la misma ciudad.¹³⁶ Esto recuerda la sacralización del cuerpo de los santos y sus reliquias, además nos hace intuir que la sensibilidad ilustrada no había acabado de imponerse en la sociedad barroca, pues

¹³³ Sermón citado “Sobre el amor de Dios”, f. 2. f.

¹³⁴ Gruzinski, *La guerra de las ... op. cit.* p. 165

¹³⁵ *Ibíd.* p. 163

¹³⁶ Cfr. Antonio Rubial García, “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”, en: *Prolija Memoria*. I, 1, pp. 144 y Alberto Santoscoy, *Memoria presentada por Alberto Santoscoy, en el concurso literario y Artístico con que se celebró el primer centenario de la muerte del Illmo Sr. D. Fray Antonio Alcalde*. 1892, pp. 39 – 40. En BNM, *Fondos Reservados*. Asimismo, la utilización del cuerpo muerto de los obispos: Manuel Fernández de Santa Cruz de Puebla en 1699 y Juan Joseph de Escalona y Calatayud de Michoacán en 1737 son el punto de partida de las reflexiones de Montserrat Galí y Miruna Achum respectivamente en los textos que se han venido citando.

posiblemente este tipo de prácticas serían consideradas antihigiénicas una vez que los ideales ilustrados se acabaran de imponer.

2.5.2. *El concepto de salud.*

Las constantes alusiones a la salud, ya sea espiritual o corporal nos hacen pensar en una sociedad impotente para curar los males temporales por medios humanos y científicos. Así lo muestra el hecho de que a pesar de las restricciones cada vez más constantes a las procesiones en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, se mantuvo la creencia de que el sacar en procesión las reliquias y /o imagen de un santo podía poner fin a alguna epidemia.¹³⁷ En el fondo lo que prevalecía era la idea de que las enfermedades se debían a la ira divina ante la falta de explicaciones y soluciones eficaces por parte de la medicina. Grusinski, describe el fenómeno con una frase corta pero contundente: “la epidemia de imágenes entre los indígenas coincide con las epidemias que los diezman”.¹³⁸ Por otro lado, no sólo las imágenes y reliquias tenían ese “poder” curativo, sino también el agua bendita, cuyos efectos corporales podían incluir: “[la] abundancia en los bienes temporales; destierra las enfermedades, ahuyenta las langostas, ratones, y demás animales dañosos y los aires pestíferos; y por tan santos efectos, es costumbre muy laudable en los Cristianos el tener en las casas, y cuartos agua bendita”.¹³⁹ De este modo, encontramos en esa sociedad algunos elementos similares a rituales mágicos y que posiblemente no tenían un efecto real de frenar las epidemias, pero sí disminuían el sentimiento de angustia y miedo que éstas provocaban en la colectividad.

Otro de los elementos recurrentes en los sermones consultados es la identificación del sacerdote confesor con un médico del alma, capaz de recetar medicinas espirituales. Así, el sacerdote debía conocer “las dosis” (con lo que se quiere decir: penitencias o recomendaciones para que el feligrés no volviera a pecar) convenientes para curar el espíritu, mientras que el paciente (en este caso el católico) debía estar dispuesto a seguir

¹³⁷ Antonio Rubial explica que ante alguna contingencia se escogía por rifa a la imagen protectora en dicha emergencia, de este modo, podía haber varios santos jurados, además del patrono de la ciudad. Rubial, “Santos para pensar...” *op. cit.* p. 137. En las actas de cabildo de la ciudad de Guadalajara se encuentran ejemplos al respecto.

¹³⁸ Grusinski, *La guerra de las...* *op. cit.* p. 183.

¹³⁹ Lobera, *op. cit.* p. 17 Mircea Eliade propone que el rito de iniciación del bautismo incluye al agua, por ser este un elemento purificador no sólo del cuerpo, sino del alma, restaurando no sólo la salud temporal, sino también la espiritual. Eliade, *op. cit.* p. 99.

las indicaciones de su médico espiritual. Los pecados eran asimilados con “llagas” que había que mostrar al médico para que las pudiera curar. Por otro lado, la enfermedad física soportada con paciencia, era un medio de salvación de acuerdo con la cosmovisión católica.

De acuerdo con lo anterior, es común encontrar términos como: “penitencia medicinal”, “salud de las almas”, “medicina preservativa” (refiriéndose a aquellos consejos del confesor para que no se volviera a caer en pecado), “tener horror saludable al mundo”, etc. A pesar de esta constante preocupación por la salud del alma y de la preminencia de lo espiritual sobre lo corporal, se vislumbra subyacemente una preocupación por la salud del cuerpo, acudiendo a lo sobrenatural, de modo que se afirma: “Nadie piense, dice San Germano, que puede santificarse, ni alcanzar salud del alma y cuerpo si no es por María”,¹⁴⁰ pero también encontramos algunas pistas sobre el papel de los médicos, de modo que en una crítica que hizo el arzobispo Lorenzana y Beumont al probabilismo afirma que así como el médico del cuerpo no debía curar con opiniones probables, menos aun los médicos del alma;¹⁴¹ otro sacerdote mencionaba que no era lógico pensar que un herido buscara a un médico para matarlo en lugar de para pedirle que curara sus heridas¹⁴² para ejemplificar que con la misma disposición que se acude a un médico para curar las heridas corporales debía acudirse al sacerdote para curar las del alma. También encontramos ejemplos prácticos en que los padres apoyaban el uso de la ciencia en la cura del cuerpo, como el caso del cura de de San Miguel, Juan Joseph Guereña, quien había cooperado de su bolsillo durante cuatro años para que se pusiera la vacuna de viruela entre sus feligreses;¹⁴³ al parecer, este fue un caso aislado, pues la visita episcopal del año de 1808, muestra que a casi a todos los curas había que recomendarles que permitieran aplicar la vacuna y además persuadieran a los feligreses a que no desconfiaran de ella.¹⁴⁴

De este modo, encontramos cierta ambivalencia en el discurso de la Iglesia respecto a la salud corporal y espiritual: por un lado, la palabra de Dios era “preciosa medicina” que

¹⁴⁰ Sermón sobre la Virgen de la Luz fechado en Zacatecas en el año de 1789, en: AGN, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 3 v.

¹⁴¹ “Pastoral del Arzobispo de México Sr. Lorenzana, sobre las costumbres y vicios de los conventos, México”. En: AGNM, *Bienes Nacionales*, año 1767, Vol. 171, Exp.16, p. 2.

¹⁴² Sermón ya citado sobre la penitencia en la muerte. F. 1 v.

¹⁴³ Libro de la visita del año 1808, en: AHAM, *Fondo: Episcopal. Sección: Secretaría Arzobispal., Serie: Libro de visita.*, Caja: 32 CL, Expediente: Libro 2, p. 7 v.

¹⁴⁴ *Ibíd.* pp. 21 – 109.

cura “todas nuestras dolencias”, a su vez, Jesús había sido el máximo doctor del alma al dar la vida por la salud espiritual del alma de los cristianos, mientras que los sacerdotes, sus representantes, eran también médicos del espíritu; en el discurso además se mostraba cierta preocupación por la salud corporal y respeto por los médicos. Esta actitud no es de extrañar, si tomamos en cuenta que para esta época tanto la salud espiritual como la corporal de las masas estaban en manos de esta institución ante la todavía muy incipiente laicización de los hospitales.

Todo lo anterior en un contexto en el que posiblemente pervivían los principios médicos de la medicina “contraria”, es decir, aquella que partiendo del supuesto de que las enfermedades eran ocasionadas por un desequilibrio en la secreción de alguno de los cuatro humores del cuerpo, proponía remedios basados en las propiedades contrarias de dichos humores y es que:

De acuerdo con la teoría hipocrática circulan por el cuerpo cuatro “humores” sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra, y su presencia determina las cuatro posibles complexiones de la persona: sanguínea, flemática, colérica y melancólica. El humor de las personas sanguíneas es la sangre, su cualidad es caliente y húmeda y se asocia con el aire; el de los flemáticos es la flema, su cualidad es fría y húmeda y semeja al agua; el de los coléricos es la bilis amarilla, caliente y seca y es similar al fuego; el humor de los melancólicos es la bilis negra, fría y seca, semejante a la tierra.¹⁴⁵

La cuestión era que si la enfermedad provenía del exceso de alguno de esos humores, la medicina que se debía aplicar debía ser lo contrario a ese humor, por ejemplo si la enfermedad provenía del exceso de flema -fría y húmeda-, entonces el remedio debía ser caliente y seco. Estas ideas tuvieron su origen en la Antigüedad, primero con Hipócrates, luego con Dioscórides y Galeno.¹⁴⁶ Evidentemente, en una época en que la ciencia no terminaba de divorciarse de la religión, estos postulados tuvieron su equivalente en principios teológicos y religiosos, pues recordemos que el pecado también se consideraba como un desequilibrio ocasionado desde el pecado original, al cual se podía enfrentar con una virtud contraria, así encontramos que por ejemplo contra la gula y la lujuria se recomendaban sus opuestos, es decir, la templanza y la castidad. A pesar de ello, no perdamos de vista que la Ilustración se caracteriza justamente, por oponerse al principio de autoridad de los pensadores griegos y cuestionar los principios

¹⁴⁵ Sonia Corcuera de Mancera, “La embriaguez, la cocina y sus códigos morales”, en: *Historia de la vida cotidiana en México II. La ciudad barroca*. Dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, Coordinado por Antonio Rubial García, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 549.

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 520.

científicos y filosóficos considerados hasta ese momento inmutables, o sea, considero que las ideas de la medicina “contraria” empezaban a ser cuestionadas por un pequeño grupo de ilustrados, quienes, no obstante, no impusieron un nuevo paradigma científico de la noche a la mañana.¹⁴⁷

Podemos concluir hasta aquí, que así como para explicar la salvación del alma debía de acudir a una conceptualización del cuerpo relacionada con el dolor, la culpa y el sufrimiento; el referente de la salud corporal y sus agentes los médicos, fue importante para remitir a la salud del alma. La preocupación por la eternidad llevaba implícita la preocupación por la vida terrenal.

II. La idea del espacio.

En este apartado agregaremos algunas reflexiones respecto al espacio en el catolicismo; la primera de ellas es que la idea del espacio está muy emparentada con la conceptualización del cuerpo, el cual, al igual que el Sagrario, es un espacio susceptible de recibir y guardar físicamente a Dios a través de la Eucaristía. Así, en el catolicismo los cuerpos, al igual que los espacios se consagran: los obispos y los templos reciben un ritual para simbolizar su consagración y su puesta al servicio de Dios y de la comunidad.¹⁴⁸ Por otro lado, la enfermedad y la muerte muchas veces fueron sinónimo de demonio, de ahí que “en el Occidente medieval, los muros de las ciudades se consagraban ritualmente como una defensa contra el demonio, la enfermedad y la muerte”.¹⁴⁹

Lo que deseo sugerir con esto, es una reflexión que vaya de lo particular a lo general, es decir, del cuerpo a la ciudad respecto a la construcción de los espacios en una sociedad situada en un momento específico de su historia. Para ello es necesario retomar los conceptos de sagrado y profano: para el hombre religioso, el espacio no es uniforme, existen lugares fundacionales donde se pone orden al “caos” del mundo exterior, éstos son los espacios sagrados y tienen otras características como: ser el sitio de encuentro y

¹⁴⁷ Me parece que justamente es la nueva forma de hacer y percibir a la ciencia y al conocimiento lo que caracteriza a la Ilustración de otras etapas históricas. *Vid.* Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Trad. Antonio Alatorre, 1ª Ed., 2ª Reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 413-442.

¹⁴⁸ Lobera, *op. cit.* pp. 92 – 120.

¹⁴⁹ Eliade, *op. cit.* p. 41

comunicación entre el cielo y la tierra, ser creados por Dios, o por lo menos siguiendo un proyecto de él, el hecho de consagrarlos en parte eso simboliza.¹⁵⁰ Es decir, estos lugares se conciben en su interior ordenados, como una especie de oasis frente a la maldad o desorden del espacio profano.¹⁵¹ De acuerdo con esta propuesta, tanto el cuerpo, el templo y la ciudad pueden considerarse como espacios sagrados pues reúnen esas características.¹⁵² Retomemos algunos ejemplos del catolicismo:

Es bien sabido que el centro de las ciudades novohispanas era la catedral o templo principal, situada muy cerca del lugar donde se decretó la fundación de la ciudad; asimismo, regularmente a un costado de la catedral se construían los otros edificios importantes para el gobierno de la ciudad como el Palacio del Virrey, la sede de la Audiencia o el Palacio Municipal, al centro de los cuales quedaba una Plaza Principal que como ya hemos visto era asimilada en algunas metáforas con el estómago de la ciudad. A partir de este primer cuadro se organizaba el resto de la villa o ciudad. Es de resaltar con este primer punto, el papel del templo o catedral como punto de referencia y ordenador en la ciudad colonial. Sin embargo, el modelo se repite a nivel macro, pues en el catolicismo aun en el siglo XVIII se siguen presentando referencias a la ciudad sagrada: Jerusalén, la cual fue medida por los ángeles.¹⁵³ A su vez, la ciudad sagrada tenía su contraparte en Babilonia,¹⁵⁴ Roma,¹⁵⁵ Sodoma, Gomorra caracterizadas por ser ciudades malditas por Dios debido a los pecados de sus habitantes.

Llama la atención que dichas urbes, fueron representadas a través de cuerpos femeninos debido a que ambas –la ciudad y la mujer- “contenían a sus hijos”.¹⁵⁶ Evidentemente Jerusalén, la “ciudad celestial” fue caracterizada con una imagen virginal es decir con una “mujer vestida de sol con la luna bajo sus pies y coronada de estrellas”,¹⁵⁷ mientras

¹⁵⁰ *Ibíd.* pp. 21 – 52.

¹⁵¹ *Ídem.*

¹⁵² *Ídem.*

¹⁵³ Lobera, *op. cit.* p. 8.

¹⁵⁴ Fumagalli, *op. cit.* p. 28

¹⁵⁵ Rubial, *Civitas Dei... op. cit.* p. 8. No obstante, la identificación de una ciudad con Roma podía tener también el significado de ser la “cabeza” católica de una región, desde la cual se ordena y administra eclesiásticamente el resto de un territorio, por eso según Richard Kagan es posible encontrar pinturas identificando la ciudad de México como la Roma de las Indias occidentales. Richard L. Kagan con la colaboración de Fernando María, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*. Trad. José Antonio Torres Almodóvar, Madrid, Ediciones el Viso, 1998, p. 239.

¹⁵⁶ Rubial, *Civitas Dei... op. cit.* p. 8.

¹⁵⁷ *Ídem.* Rubial afirma que esta dicotomía entre ciudad positiva y ciudad negativa se encuentra desde el Apocalipsis escrito por San Juan y posteriormente en *La ciudad de Dios* de la autoría de San Agustín. La

que sus contrapartes Roma y Babilonia, ciudades pecadoras que tendrían su continuación en el infierno fueron relacionadas con una “gran prostituta que llevaba en su mano una copa llena de abominaciones e impurezas y que se emborrachaba con la sangre de los santos y de los mártires”.¹⁵⁸

Además de la alusión a algunas ciudades existen en las religiones tradicionales otros sitios considerados sagrados, como las montañas por ser sitios cercanos al cielo.¹⁵⁹ En el cristianismo el monte sagrado es el Gólgota.¹⁶⁰ En el México barroco, encontramos ciertas reminiscencias de esta cosmovisión en el culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac,¹⁶¹ fenómeno que involucra no sólo a la idea de un espacio sagrado ubicado en un cerro que venía desde antes de la imposición del catolicismo, sino al proceso de conformación de la identidad nacional pues sabemos por los estudios de Edmundo O’Gorman, Jaques Laffaye y David Brading que el culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe ha jugado un papel protagónico en la conformación de la nación mexicana, es decir, en el sentimiento de pertenencia a un grupo y los consiguientes de seguridad, protección y orgullo. Sin embargo, el culto guadalupano generalizado en el territorio que hoy conocemos como México, tenía otros equivalentes a nivel regional, por ejemplo: en la región de Occidente la veneración a las Vírgenes de San Juan de los Lagos y de Zapopan se lleva a cabo a la par de la de la Virgen de Guadalupe, así, en dicha región, las imágenes digamos locales han contribuido a crear una identidad local frente a la nacional. La religiosidad toma ciertas características en cada lugar, pero en general observamos algunas similitudes como: la organización de procesiones y el tratamiento de la imagen como objeto milagroso, taumatúrgico y en ocasiones hasta como “cosa viva”.

imagen femenina positiva descrita en el texto se asoció, desde el siglo XIV, con la Inmaculada Concepción, “una de las más destacadas advocaciones marianas de fines de la edad media”.

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ Eliade, *op. cit.* p. 33.

¹⁶⁰ *Ídem.*

¹⁶¹ Según Kagan, en algunas pinturas del siglo XVIII, la imagen de la Basílica de Guadalupe sirvió para representar toda la ciudad de México, a pesar de que la Villa de Guadalupe era autónoma de la capital. Es decir una parte se utilizó para representar a un todo. Kagan, *op. cit.* p. 258. Lingüísticamente los equivalentes de este recurso podrían ser la metonimia y la sinécdoque en las cuales también se reduce o se integra un todo en la representación de una de sus partes. Ejemplo de la primera sería hablar de una vela para referirse a un barco (éste se reduce a una de sus partes imprescindibles) y en el caso de la sinécdoque la expresión “es todo corazón” para integrar todas las cualidades de una persona. *Vid.* Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 41-45.

El tema del culto a las imágenes tenía que ver también con el monopolio de las limosnas que ciertas representaciones y reliquias generaban. Claro ejemplo de ello es el caso de una Virgen de Covadonga mandada hacer por Juan Cosío de Argüelles, un comerciante de la jurisdicción de Chalma, la cual comenzó a generar limosnas ante el rumor de que era representación de una Virgen aparecida, el cura del pueblo mandó confiscar la escultura, pero el dueño no lo permitió argumentando en primer lugar que él la había mandado hacer con su peculio, que no tenía alcancías para limosnas ya que ni siquiera tenía necesidad porque era un hombre rico y finalmente porque ya la había donado a la Cofradía de los Dolores, por lo tanto, él sólo conservaba la imagen en lo que estaba listo su retablo en la capilla de dicha cofradía. Como el dueño de la imagen amenazó con que si le quitaban la imagen los indios del pueblo podían llegar a linchar al cura que pretendía quitarles su imagen, el juez eclesiástico determinó dejar en resguardo de un tercer párroco la imagen en lo que estaba listo el retablo.¹⁶² Por lo tanto, el espacio sagrado, era también espacio político y espacio económico ya que provocaba pugnas de poder, principalmente entre las elites por las ganancias económicas que ciertas devociones dejaban. Empero, igualmente hay que tomar en cuenta que este caso se dio en un contexto de reformas que, como ya mencionamos con antelación, incluyó la restricción a la formación de nuevos cultos. Lo anterior no quiere decir que no hayan existido capillas particulares, cuyo origen estuvo en las largas enfermedades que aquejaban a la población y le impedían salir de su casa para oír misa.¹⁶³ La condición era reconocer el gobierno supremo de la Iglesia institucionalizada, y claro, no competirle en el cobro de diezmos y limosnas. Así pues, le era permitido al católico rendir culto a imágenes en altares privados, aunque fiscalizados por la Inquisición. Incluso, tenemos documentados casos en que se otorgaban indulgencias a quienes rezaran ante imágenes de capillas privadas.¹⁶⁴

Sin embargo, la pugna económica no fue la única presente en la lucha por el gobierno de los espacios públicos religiosos, sino que también estuvo presente una cuestión de

¹⁶² “EXPEDIENTE FORMADO POR D. JUAN ARGÜELLES COSIO, A EFECTO DE QUE SE ENTREGUE UNA IMAGEN DE NUESTRA SEÑORA DE COVADONGA, A LOS DIPUTADOS DE LA COFRADIA DE NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES, DEL PUEBLO DE TENANCINGO. MEXICO”. 1805. AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 760, Exp. 14. [s. p.]

¹⁶³ Lobera, *op. cit.* p. 2.

¹⁶⁴ Por ejemplo, las indulgencias otorgadas en 1784 a Antonio Díaz, vecino de México quien pidió se otorgaran indulgencias a las personas que recen delante de una imagen de la Virgen de Loreto “de particular hermosura, y la correspondiente decencia y adorno” que tenía en su casa. AHAM, *Fondo: Episcopal. Sección: Secretaría Arzobispal. Serie: Indulgencias*, Caja: 198, Exp. 36, f. 1.

estatus, así, en el año de 1795 los abades de la colegiata de Guadalupe pidieron que se realizara en la Basílica de Guadalupe un novenario a esta advocación de la Virgen con la misma solemnidad de los realizados en catedral en honor a la Virgen de los Remedios para rogar por las necesidades de la Iglesia y por el triunfo de las armas de los príncipes católicos.¹⁶⁵ Las autoridades accedieron, pero no todos los cuerpos (Cabildo Catedralicio, Ayuntamiento, Universidad) enviaron su contribución económica.¹⁶⁶ Y aquí encontramos otro elemento más: el espacio sagrado, además de económico y político es espacio de identidad:¹⁶⁷ ciertos grupos étnicos –en este caso los criollos, mestizos e indios- se identificaron con determinadas imágenes, muchas veces inducidos por las órdenes religiosas, cuya influencia tiene que ver también con un territorio geográfico.¹⁶⁸ Por otro lado, recordemos que cuando un nuevo virrey llegaba a la capital, antes de entrar a la ciudad, hacía escala y tenía cierto ceremonial en la Colegiata de Guadalupe, lo cual nos remite a pensar –como varios autores ya lo han propuesto- en una imagen identificada con cierto sector social y al espacio en el cual se veneraba, como un sitio de reivindicación política; este tipo de simbolismos: el hacer un novenario a la Virgen de Guadalupe con la misma pompa que a la Virgen de los Remedios y el recibir al Virrey en la Colegiata de Guadalupe antes que en la Catedral, liberaban un poco de la tensión social provocada por la rivalidad entre criollos y españoles.

Así, cuerpo, templo y ciudad se construyen históricamente en cuanto a espacios disputados por el poder, receptáculos de lo divino y puntos de unión entre lo terrenal y lo celestial. Como ya se dijo antes, la Ilustración española propuso un cambio en la estética institucionalizando al neoclásico como estilo oficial del Estado, por su parte, las construcciones religiosas también adoptaron el nuevo estilo. La crítica al barroco vino de diversos especialistas como: “arquitectos, economistas, políticos o polígrafos”¹⁶⁹, uno de sus principales argumentos -además del estético al empezar a considerar de mal gusto las construcciones barrocas-¹⁷⁰ fue el de la economía: el retablo neoclásico era

¹⁶⁵ AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegiata de Guadalupe*, Caja: 180, Exp. 43, año 1795, 9 f.

¹⁶⁶ *Ídem.*

¹⁶⁷ Cfr. Rubial, “Santos para...” *op. cit.* p. 136.

¹⁶⁸ *Ídem.*

¹⁶⁹ Sambricio, *op. cit.* p.2

¹⁷⁰ Diego de Villanueva, arquitecto impulsor del neoclásico en España consideró que los arquitectos que se aferraban al barroco: “no tienen otro fin que seducir la vista de los que ignoran los principios en que se fundan los méritos de una obra”. Sambricio, *op. cit.* p.10

más barato que el barroco.¹⁷¹ Una mentalidad de ahorro no sólo de recursos materiales, sino de mano de obra, trata de imponerse a todos los niveles: también en la estética de los espacios. La experiencia corporal (visual y emotiva principalmente) sería distinta en los nuevos espacios, la crítica era también a una religiosidad cargada de “efectos especiales”, enfocada a la fascinación de los sentidos, pero con poco raciocinio por parte del espectador. La propuesta ilustrada estuvo encaminada a conformar espacios más sobrios que permitieran reafirmar una religiosidad individual y basada en el escuchar e interiorizar. Las propuestas reformadoras del espacio comprendían los espacios generales (las ciudades, los templos) y con ello el espacio más particular e íntimo del cuerpo humano, del cual se esperaba un nuevo comportamiento en un contexto de cambios políticos, económicos y sociales gestados desde el viejo continente.

III. Los sentidos en el discurso de la Iglesia Católica.

*Señores mis oyentes, es necesario que me queje atrocemente de nuestros sentidos, como de engañadores, pues prometen que nos quieren servir para explicar la verdad y nos venden después.*¹⁷²

Se ha dicho ya que uno de los cambios medulares fortalecido durante la Ilustración pero que venía dándose desde el siglo XVII fue la forma de concebir a la ciencia y el conocimiento como producto de la observación y la experiencia, entendida ésta como la repetición constante de un experimento hasta obtener una ley, ya que anteriormente se pensaba que el conocimiento era producto de la experiencia sensible así como de la repetición y /o adaptación de las teorías de los pensadores antiguos como Aristóteles, Platón, Hipócrates, Galeno, etc.¹⁷³ Esta cosmovisión afectó en el tema que nos incumbe porque los ilustrados desconfiaron del conocimiento obtenido por medio de los sentidos pues había cosas que no podían ser captadas por ellos – como las observadas a través del microscopio - y que sin embargo existían. Si bien la ciencia no es nuestro objeto

¹⁷¹ Gruzinski, *Vid. Supra*.

¹⁷² Sermón ya citado sobre la Virgen de la Luz f. 1 f.

¹⁷³ Algunos autores como Jean Sarrailh sostienen que los ilustrados reivindicaron a Platón frente a los pensadores tradicionales que se acogían a la autoridad de Aristóteles. En el caso de la teología católica no me parece que el asunto haya sido tan esquemático pues ambos pensadores clásicos son fuente en la que abreva el catolicismo. En todo caso en lo que deseo enfatizar es en la tendencia de los ilustrados a cuestionar todo lo que anteriormente se consideraba verdad absoluta o autoridad trátese de Aristóteles o de Platón. *Cfr. Sarrailh, op. cit.*

central, hay que tenerla en cuenta pues seguramente muchos de sus postulados permearon en el discurso religioso, como en el caso de la teoría de los humores mencionada anteriormente. Por otro lado, tampoco es conveniente perder de vista que el cambio en el pensamiento no fue generalizado ni de la noche a la mañana, posiblemente algunas de las ideas ilustradas fueron adoptadas gradualmente por algunos sacerdotes como el autor del sermón cuyo fragmento sirve de introducción a este apartado y en el tema de los sentidos la cuestión es más compleja, pues desde antes de la Ilustración ya existía en el catolicismo una corriente que desconfiaba de ellos como fuente del conocimiento de Dios.

Así, al igual que respecto al cuerpo, en los sentidos encontramos una doble valoración en el discurso católico. Los sentidos son por un lado los orificios por donde entran los placeres y por lo tanto la perdición del alma, de modo que trasladando el modelo a los templos, Antonio Lobera afirma que las ventanas:

Denotan, dice [Durando], los sentidos del hombre; porque así como las ventanas son anchas por la parte de adentro, y adornadas, y por la parte de afuera recogidas, para librar el Templo de las tempestades y aguas; así los sentidos en el hombre Cristiano han de ser anchos y dilatados por la parte interior, para con más libertad adornarse, y hermosearse en las cosas espirituales, recogidos en la parte exterior, símbolo de la honestidad y decencia. El estar guarnecidos de vidrios o cristales, redes y rejas, es símbolo de la Sagrada Escritura; porque así como éstos sirven de repeler las lluvias, tempestades, etc. y dan lugar para que entre luz en la Iglesia; así en la Escritura Sagrada prohíbe los vientos y tempestades de lo nocivo, pecaminoso, y herético para que sigamos al verdadero Sol de Justicia Cristo, como enseña el Evangelista San Juan.¹⁷⁴

Por otro lado, los sentidos adquirirían una carga negativa cuando por ellos entra el exceso de placer al cuerpo, por ejemplo: si sólo se acudía a misa a deleitar los sentidos, si el escuchar un sermón se tomaba como ir a un espectáculo y no como alimento para el alma, si se escuchaba música profana en un ambiente religioso, si se hacían tocamientos ilícitos, si las monjas no comían frugalmente, etc., etc. De este modo, se propone un disfrute medido –casi nulo– de los placeres del mundo, a la vez que en los sermones encontramos ciertas valoraciones expuestas en el cuadro número 1 que nos hablan de la conformación de las sensibilidades de la época.

¹⁷⁴ Lobera, *op. cit.* pp. 10 – 11.

Cuadro número 1. Valoraciones de algunos conceptos a través de los sermones de finales del siglo XVIII.¹⁷⁵

Positivo	Sensaciones, sentimientos, lugares o actos relacionados:	Negativo	Sensaciones, sentimientos, lugares o actos relacionados:
Sabor: dulce.	Caridad, amor, lástima, misericordia.	Sabor: amargo. Apetito desordenado.	Culpa, pecado, maldad, lujuria.
Textura: tersa o suave.	Buenas obras.	Textura: dura.	Pecado.
Visión: luz	Conocimiento, seguridad, salvación.	Visión: oscuridad.	Condena, pecado ignorancia, miedo.
Olor: incienso y flores.	Paraíso, adoración a Dios	Olor: hedor de los muertos.	Repugnancia.
Sonido: campanas y trompetas.	Llamado a la gloria, repelían los malos espíritus.	Sonido: llanto y quejidos de los condenados.	Condena eterna.

El adjetivo dulce, dulcísimo generalmente era el acompañante de los nombres de Jesús y María; mientras que se utilizaba el de amargo para referirse a las “amarguras de la vida”, del pecado y de la condena eterna.¹⁷⁶ Sería interesante hacer un estudio más profundo de la dieta de los novohispanos de aquella época y su posible preferencia por los bocadillos dulces, relacionada, tal vez, con las constantes restricciones a comer carnes rojas de acuerdo con las prescripciones del ayuno entre los católicos, cuestión que retomaremos más adelante cuando hablemos del sentido del gusto.

Por su parte, ya se ha mencionado que generalmente el pecador era “duro como tronco” o tenía un corazón “duro como diamante”. Una propuesta descabellada –aunque posiblemente no del todo equivocada- sería la de relacionar la valoración negativa de la “dureza de corazón” -y la forma en que posiblemente algunos somatizaban- con las enfermedades relacionadas con este órgano.

¹⁷⁵ AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798.

¹⁷⁶ Generalmente así era, aunque en un sermón cuyo tema central era la vida de San Francisco, se da una inversión: así, se habla en forma negativa de los “excesos de dulzura” de la vida cómoda del pecador. “J. M. J. T. L. S. M. Sermón Panegírico de Nuestro Gran Padre y Patriarca San Francisco de Asís para el día 4 de octubre del año de 1778, en el convento del mismo Santo en la ciudad de Guadalajara”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798. 6 f.

La presencia de velas en los altares y en situaciones como los velorios tenía toda una simbología relacionada con el estado de gracia y la presencia de Dios, mientras que su contrario: la oscuridad se relaciona con el pecado. Nos parece que este tipo de valoraciones hablan en el caso de la oscuridad, de los miedos de aquella sociedad en donde el alumbrado público y generalizado apenas comenzaba a implementarse; el miedo a la oscuridad y a la noche, se utilizó en el catolicismo para a través de la descripción de la oscuridad del más allá y del infierno infundir miedo a ellos.

El Sacramento de la extrema unción consolida la visión de los sentidos como las “ventanas” por donde entran los placeres corporales y en consecuencia el pecado. Dicho ritual consistía en ungir cada uno de los órganos donde se realizan los cinco sentidos corporales (ojos, oídos, boca, manos, pies, nariz) repitiendo verbalmente una fórmula en latín.¹⁷⁷ El momento para practicar este sacramento, era cuando la gravedad del enfermo fuera tal que se temiera que ya no tuvieran efecto los “remedios humanos”, pero antes de que perdiera la conciencia, es decir, se requería que los sentidos todavía tuvieran algo de vida, la razón religiosa de ello era para que el moribundo pudiera arrepentirse de sus pecados y tuviera conciencia de la sanación de su alma,¹⁷⁸ ya que uno de los efectos de este ritual era el curar el alma y hasta del cuerpo, en caso de que esto último sirviera para redimir la primera.¹⁷⁹ Si la gravedad del enfermo era tal que se temiera no terminar todo el ritual sentido por sentido, se podía resumir y decir una sola vez la fórmula.¹⁸⁰

En el Nuevo Testamento existen pasajes que hablan de esta relación de los sentidos con el pecado, de ahí que en él se afirma: “si tu ojo es ocasión de pecado, sácatelo, si tu pie es ocasión de pecado, córtatelo, pues es mejor que entres ciego y cojo al reino de los cielos que completo al fuego eterno”.¹⁸¹

¹⁷⁷ *Catecismo para uso... op. cit.* pp. 128 – 138. A las mujeres también se les ungían los riñones y en América se usaba que también a los hombres. Resulta interesante que se especifica: aun en los ciegos o sordos de nacimiento debía hacerse la unción en el sitio donde debieron estar los ojos y oídos, pues aunque no hayan podido pecar de hecho con esos sentidos, pudieron hacerlo, deseando tenerlos para pecar.

¹⁷⁸ *Ibid.* pp. 137 – 138.

¹⁷⁹ Pienso que podría haber una explicación psicológica a la mejoría física del paciente: si había una creencia generalizada que la extremaunción sanaba también el cuerpo, era posible que la mente –a través de lo que religión llama fe- obrara a favor de la salud del que recibía este sacramento; de ahí que también fuera importante que estuviera todavía consciente el que lo recibía.

¹⁸⁰ *Catecismo para uso... op. cit.* p. 132

¹⁸¹ Marcos 9, 42-50.

Asimismo, se utilizan los sentidos para explicar la escena de la muerte y del juicio personal ante Dios de manera que al describir la imagen de la muerte de un pecador se le advierte: “**Verás** por último la imagen de este Divino [Cristo] Señor por tus culpas herido y despedazado: **oirás** aquella terrible voz que dio en la cruz al arrancársele el alma: desde entonces para hablarte en esta hora, se quedó muerta abierta la boca, mostrando envuelta en sangre la lengua...”¹⁸²

Desde esta perspectiva, los sentidos también son los vehículos que sirven para explicar conceptos abstractos como la salvación eterna y la divinidad: “El hombre no conoce a Dios sobre la tierra sino por entre las nubes de los **sentidos** y los velos de la fe”.¹⁸³ Por su parte, el gozo eterno se describe como: “...manantial inagotable de deleites, de éxtasis y enajenamientos gustosos que embelezan continuos, siempre nuevos sin fastidio, sin mudaza, sin alteración con que embriaga a sus escogidos por toda la eternidad”.¹⁸⁴

A pesar de este énfasis puesto en los sentidos, ellos denotaban el actuar al nivel más inferior del ser humano, es decir, para pecar se necesitaba además de los sentidos a la razón y la voluntad. Si el acto se quedaba sólo en el nivel de lo corpóreo se comparaba con la bestialidad.

La Iglesia Católica operó como instrumento para encauzar los sentidos y siendo la Ilustración Novohispana un movimiento donde se propusieron cambios en todos los niveles, las sensibilidades no fueron la excepción, de tal forma que se comenzó a operar en ese momento un cambio principalmente en las sensibilidades visuales y auditivas orquestado por la monarquía apoyada por gran parte de la jerarquía católica.

¹⁸² Sermón ya citado sobre la penitencia en la muerte, f. 16 f.

¹⁸³ Sermón sobre el juicio final, en AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, año 1798, f. 2 f.

¹⁸⁴ Sermón ya citado sobre la importancia de la salvación, f. 5. f.

Capítulo II.

La vista y el oído. Los preferidos del catolicismo.

Los cambios impulsados por algunos funcionarios ilustrados respecto a las manifestaciones religiosas, estuvieron acompañados de un reordenamiento en la utilización de los sentidos: si la cultura barroca pretendía introducir principalmente por medio de la vista los dogmas de la fe, la Ilustración enfatizó en la utilización del oído, pues el uso excesivo de la vista (a través de imágenes, luces, retablos dorados, escenificaciones teatrales, etc.) si bien en su momento cumplió la función de explicar al indígena los postulados de la religión católica y ayudarlo a adaptarse espiritualmente al nuevo orden de cosas, la comprensión de dichos dogmas se quedaba en un nivel casi pueril.¹⁸⁵ La propuesta ilustrada intentó promover un grado de raciocinio e interiorización mayor de los puntos medulares del catolicismo utilizando menos “efectos especiales” y escuchando más. Así, el neoclásico confirma esta idea: su sobriedad, su simetría y sus imágenes menos teatralizadas nos remiten a un espacio menos recargado, con menos distracciones para la vista y posiblemente más propicio para escuchar al sacerdote.

Al respecto, la queja de algunos de los autores de sermones a finales del siglo XVIII es más o menos recurrente: la gente escuchaba los sermones como si asistieran a un espectáculo, de ahí la invitación a los fieles a que fueran a misa sin guiarse de si el sacerdote era un buen o mal orador, sino sólo por los bienes espirituales que les dejaba escuchar los sermones.

¹⁸⁵ Gruzinski, *La guerra de las...* p. 200 y 203. Otro medio de utilización de la vista para comprender los dogmas de la fe fue la lecto-escritura, impulsada –al menos respecto a las primeras letras- por algunos obispos que retomaron ciertos postulados de la Ilustración, sin embargo, la masificación de la alfabetización no se llevó a cabo en la Nueva España; la lectura y escritura siguió siendo el privilegio de unos cuantos, a la vez que a diferencia del protestantismo, en el catolicismo no les era permitido ni accesible al común de las personas leer e interpretar individualmente la Biblia, los dogmas de la fe eran aprendidos por la elite lectora a través de catecismos y vidas de santos. En otro orden de ideas, es necesario aclarar que no es correcto hablar de la Ilustración como un movimiento uniforme y generalizado en todos los ministros católicos, sólo unos cuantos adoptaron las nuevas ideas e incluso dudo que los obispos considerados tradicionalmente ilustrados como Lorenzana de México y Alcalde de Guadalajara, por citar algunos ejemplos, hayan asimilado en su totalidad el movimiento ilustrado, posiblemente congeniaban con algunas cuestiones y en otras sólo obedecían y ayudaban a poner en práctica los preceptos reales.

La preponderancia de la vista sobre los demás sentidos tuvo lugar desde los siglos XVI y XVII, pues se consideraba que lo visual estaba relacionado con lo divino, ya que en esa época: “la interiorización religiosa se acompaña de una redefinición del lugar de los sentidos en la existencia, según la cual la vista se refiere cada vez más a lo divino, mientras que el olfato adquiere un carácter considerablemente diabólico”.¹⁸⁶

Como se dijo antes, Aristóteles fue el filósofo que en muchos aspectos sirvió de inspiración a la teología católica y sugirió una jerarquización de los sentidos. Para él, el tacto y el gusto estaban presentes en todos los animales (el último por razones de nutrición),¹⁸⁷ asimismo, el gusto era una forma de tacto y éstos eran los sentidos inferiores por ser los más burdos y utilizados por cualquiera de los animales sin necesidad de raciocinio. Por su parte: el olfato, el oído y la vista los consideraba inherentes a “los animales con capacidad de locomoción”,¹⁸⁸ éstos sugieren un grado más de complejidad ya que permiten al animal no sólo ir en busca de su alimento, sino discernir si son dañinos.¹⁸⁹ Sin embargo, según este autor, de los cinco sentidos, el más importante para la vida “en sí misma” es la vista; mientras que el más importante para la mente y la inteligencia es el oído:

...de manera indirecta, el oído es el que aporta más amplia contribución a la sabiduría. El discurso, en efecto, o el razonamiento, que es la causa del aprender, es así por ser audible; pero, no es audible en sí mismo, sino indirectamente, debido a que el lenguaje se compone de palabras y cada palabra es un símbolo racional. En consecuencia, entre aquellos que, de nacimiento se ven privados de uno u otro sentido, los ciegos son más inteligentes que los sordos o los mudos.¹⁹⁰

Independientemente de si existió o no una jerarquización de los sentidos, todos fueron utilizados o al menos encauzados por la Iglesia Católica ya fuera para promover un ambiente de recogimiento y comunicación con Dios o para disciplinar al cuerpo en aras de la salvación. Empero, en este capítulo se reflexionará sobre la vista y el oído partiendo de la premisa de que fueron los sentidos más utilizados para difundir el catolicismo y también porque su percepción sufrió modificaciones a raíz de la propuesta ilustrada.

¹⁸⁶ Muchembled, *op. cit.* p. 87.

¹⁸⁷ Aristóteles, *op. cit.* pp. 34 - 35.

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 35

¹⁸⁹ *Ídem.*

¹⁹⁰ *Ibid.* pp. 35 – 36.

I. La vista.

El estudio de la sensibilidad visual puede hacerse desde dos aspectos: la utilización de este sentido para adoctrinar por medio de imágenes y escenificaciones, así como por la presencia de metáforas que aluden a la vista en los sermones y demás fuentes de primera mano. En la primera parte del texto se abordará el primer punto, es decir, la utilización práctica de dicho sentido y posteriormente la cuestión narrativa y su relación con los sentimientos que se pretendían infundir tanto discursivamente, como con el uso de determinadas imágenes.

1. El uso de la imagen.



Voz sin sonido, retórica muda que introducida por los ojos se apodera con más eficacia del corazón humano.¹⁹¹

Imagen 3: detalle de un Cristo del siglo XVIII con incrustaciones de hueso y profusión de sangre. Se encuentra en la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción en la Delegación Álvaro Obregón. **Fuente:** *Catálogo de Escultura Novohispana*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Estéticas, [en proceso de elaboración.] **Foto:** LEBR.

El discurso de la Iglesia Católica respecto a la vista osciló entre dos posturas: una en la cual la imagen era un objeto devocional, así como un instrumento didáctico y un artefacto conmovedor al mostrar el cuerpo torturado y muerto de Jesús o de algunos santos, pero a su vez, la vista también era la ventana por la cual entran gran parte de los placeres mundanos y por consiguiente la pérdida del hombre.

¹⁹¹ “Sermón sobre la importancia de la salvación. Fray Francisco de Cázeres”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 4 v.

A pesar de que el Concilio de Trento y; en consecuencia, el tercero y cuarto concilios provinciales mexicanos sólo reconocieron en la imagen su estatuto como representación de la divinidad, en la práctica las imágenes tuvieron varios usos:

Didáctico: pues la imagen es para el ignorante, lo que el libro para el docto.¹⁹² Es decir, principalmente durante las primeras décadas después de la conquista, las imágenes sirvieron para explicarle al indígena pasajes bíblicos y dogmas católicos, entre otras cosas por la dificultad que representaba que los misioneros no supieran las lenguas autóctonas, mientras que los indígenas no dominaban el español. Otras veces, a pesar de no existir el impedimento del idioma, los frailes utilizaron imágenes como apoyo para explicar la doctrina.¹⁹³

Devocional: al generar y recibir toda clase de sentimientos religiosos.¹⁹⁴ Este uso fue muy importante pues ayudó a que el indígena adaptara su mundo espiritual al de la nueva religión. El indígena acostumbraba acoger las deidades de aquellos pueblos que lograban vencerlos, así, la religiosidad indígena fue relativamente flexible para adoptar y adaptar las imágenes católicas a su cosmovisión. De ahí que imágenes de santos guerreros como San Miguel Arcángel y Santiago Apóstol fueran bien recibidas por los vencidos.¹⁹⁵ Empero esto propició algunos sincretismos que no estaban del todo acordes con la postura católica, por ejemplo, para el indígena una imagen podía ser Dios mismo y no sólo una representación; además un mismo Dios indígena podía adoptar muchas formas distintas, por lo que en un principio, para ellos daba lo mismo nombrar “Santa María” a una imagen de la Virgen, de Jesús o de cualquier otro santo. Los primeros misioneros trataron de ser muy cuidadosos con estas cuestiones, intentando evitar sincretismos tanto de las imágenes como de lugares sagrados. Sin embargo, la llegada de Alonso de Montúfar (nombrado Arzobispo de México en 1551) significó el fin de esa primera etapa de conquista espiritual y el comienzo de la cultura barroca: dicho personaje permitió e incluso promovió el culto a imágenes en sitios donde antaño se veneraba a dioses indígenas,¹⁹⁶ a partir de entonces se dio más importancia a la forma en que se presentaron los dogmas que a la comprensión del fondo de los mismos, se

¹⁹² Gruzinski, *La guerra de las...* p. 75 (Citando a Baxandall) y Lobera, *op. cit.* p. 39

¹⁹³ La principal función de la imagen fue la de fungir como “herramienta indispensable para la predicación” Rubial, “Santos para...” *op. cit.* p. 138.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 134.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 142.

¹⁹⁶ Gruzinski, *La guerra de las...* p. 102

permitió el uso de lo que podríamos llamar escenografías y puestas en escena en torno a la imagen: las luces, los bailes y los “efectos especiales” de todo tipo acompañaron a éstas representaciones. Primero los franciscanos y después los jesuitas fueron unos de los principales promotores de este tipo de religiosidad,¹⁹⁷ mientras que la inquisición vigiló que las imágenes no se salieran del canon católico.



Imagen 4: Cristo en su advocación de Señor de la Columna (restaurado, siglo XVIII). Se encuentra en una capilla de barrio en Xochimilco. **Fuente:** *Catálogo de Escultura Novohispana*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Estéticas, [en proceso de elaboración.] **Foto:** LEBR

Promoción de la emotividad: a través de las imágenes se pretendía alentar una admiración por la virtud, odio al pecado, orgullo patrio, amor al terruño,¹⁹⁸ así como miedo. Este punto merece que nos detengamos en él pues nos atañe en el sentido de que a través de la promoción de estos sentimientos se alentaba también un uso determinado del cuerpo.

Los sermones de finales del siglo XVIII, son ricos en alusiones que remiten a las imágenes de los santos para invitar a los católicos a seguir su ejemplo “con el pincel de

¹⁹⁷ Por eso, a pesar de que su expulsión en 1767 respondió principalmente a motivos económicos y políticos, este hecho también estuvo acorde con la política ilustrada de promover un cambio en las costumbres a través de la educación, ya que recordemos que en sus manos estaba la instrucción de muchos criollos acaudalados, así como la de los indígenas del norte del virreinato.

¹⁹⁸ Rubial, *op. cit.* pp. 127 - 129

la imitación”¹⁹⁹ ó a concebir “los colores semejantes de su vida en nuestras obras”.²⁰⁰ Otro tipo de imágenes infundían el llanto y diferentes sentimientos entre los espectadores como en el caso de Gregorio Nacianzeno, de quien se decía, lloraba al ver la imagen de Abraham a punto de sacrificar a su hijo Isaac.²⁰¹



Imagen 5: Cristo con articulaciones de piel que permitía cambiarlo de postura y de advocación; actualmente se encuentra bajo la de Ecce Homo en la Parroquia de San Luis de Tolosa, Xochimilco. **Fuente:** *Catálogo de Escultura Novohispana*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Estéticas, [en proceso de elaboración.] **Foto:** LEBR.

Empero, la imagen central del catolicismo es la de Cristo, de este modo, en el siglo XVIII abundaron las representaciones de él, principalmente en el momento de su pasión y muerte. Las esculturas fueron especialmente realistas y conmovedoras en el sentido que presentaban profusión de sangre tanto pintada como esculpida, mientras que para simular la espalda descarnada de Jesús después de los azotes muchas veces se incrustaron fragmentos de hueso natural para aumentar el dramatismo. Algunos de los sermones aludidos, constantemente invitan a “mirar”²⁰² a Cristo doliente, avergonzado y despojado hasta de sus ropas delante de su madre y de una multitud, lo cual nos hace suponer que el sacerdote estaba apoyando su sermón en una imagen ya fuera pintura y/o

¹⁹⁹ “Sermón: Juicio por la vida de los Santos”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 311 f.

²⁰⁰ *Ídem.*

²⁰¹ Lobera, *op. cit.* p. 39.

²⁰² *Vid.* Un sermón sin título pero que aborda el tema de la pasión de Cristo en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798. [s. p.]

escultura. Específicamente resulta interesante uno de esos sermones pues alude a los momentos más representativos de la pasión de Jesús desde el pasaje en que fue azotado, cuando Pilatos lo presenta ante la multitud y exclama “e ahí el hombre” y finalmente cuando Cristo es entregado a los judíos y éstos, para humillarlo, lo coronan con espinas y le dan una caña como cetro al que se decía “rey de los judíos”.²⁰³ Dichos episodios fueron representados insistentemente en esculturas con las siguientes advocaciones: “Señor de la Columna” en la cual Jesús se encuentra atado a una columna en remembranza del momento en que recibió los azotes; “Ecce Homo” recordando el pasaje en que Pilatos muestra a Jesús ante los judíos y finalmente, Jesús “Rey de burlas” o “Señor de la Cañita”. Es casi segura la presencia de imágenes y/o retablos con estas figuras al momento en que el autor del sermón lo emitió. En el texto existe además una serie de sentimientos, con una carga positiva, como lo son: la lástima, la misericordia, el perdón, la renuncia a todo lo terrenal, la compasión, el amor a Dios, la mortificación, la culpa, todos ellos infundidos por la vista de esas imágenes de Dios, por otro lado, menciona otra serie de sentimientos presentes en Jesucristo, como lo son: el dolor corporal, el sufrimiento, la misericordia, la pobreza, la humildad, la aflicción, la justicia, y la protección a sus hijos aun en los momentos más desesperados. Por su parte, los sentimientos que se intentaban repeler con esas representaciones son: la envidia, el odio, la crueldad, por una especie de inversión: el espectáculo que narra el sacerdote es la de un Dios físicamente vencido ante su propio pueblo –los judíos- que más que envidia, odio y crueldad debía despertar en ellos la piedad, la compasión y todos los sentimientos positivos ya aludidos.



Imagen 6: Cristo del siglo XVIII en su advocación de “Señor de la Cañita”. Se encuentra en la parroquia de Santiago Apóstol, Tulyehualco, Xochimilco. **Fuente:** *Catálogo de Escultura Novohispana*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Estéticas, [en proceso de elaboración.] **Foto:** LEBR.

²⁰³ *Ídem.*

El asunto también era que la imagen de Cristo fungía como un espejo para que los hombres descubrieran sus manchas o pecados pues en cada una de las heridas de Dios, el hombre debía ver un pecado del cual había que arrepentirse,²⁰⁴ en cada dolor del hijo de Dios se representaba un placer de los pecadores.²⁰⁵ El espejo, no obstante, es también una figura utilizada para referirse a un modelo a seguir, de este modo, las obras de algunos santos eran tan resplandecientes que debían servir “de espejo a los demás”.²⁰⁶

Espectáculo: la imagen también cumplía la función de hacer accesibles y espectaculares los dogmas.²⁰⁷ Dentro de esta clasificación están además de la pintura y escultura, las escenificaciones teatrales en las cuales llegaron a emplearse técnicas para representar el medio geográfico en que se desarrolló el pasaje representado y especies de elevadores para hacer descender o ascender a los actores que representaban ángeles, Vírgenes y Cristos.²⁰⁸

Gruzinski utiliza para referirse a estas funciones de la imagen los conceptos de: imagen-memoria (que recuerda la presencia de Dios y los santos); imagen – espejo (semejanza de una persona a la que representa); e imagen - espectáculo. Además agrega la de la imagen como instrumento político.²⁰⁹

Esas categorizaciones nos permiten pensar en otros aspectos como: el ideal de belleza de una sociedad, es decir, las pinturas y esculturas de personajes sagrados plasman lo que se consideraba una persona bella, esto porque la tradición platónica ligaba la belleza corporal con la belleza del alma. Dicha cuestión también está presente en las fuentes de primera mano, pues en algunos textos se relaciona la santidad y la sabiduría con la hermosura, razón por la cual –dicen- los doctores de la Iglesia eran hermosos.²¹⁰ Es decir, si las imágenes eran a semejanza de los santos debían ser hermosas pues ellos lo eran en cuerpo y alma, siendo la única referencia para crear esas representaciones un

²⁰⁴ *Ídem.*

²⁰⁵ *Vid.* Sermón sin título pero que habla sobre la muerte en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, [s. f.]

²⁰⁶ Lobera, *op. cit.* pp. 88 – 89.

²⁰⁷ Rubial, “Santos para...” *op. cit.* p. 129.

²⁰⁸ Gruzinski, *op. cit.* p. 87, 95 y 99.

²⁰⁹ *Ibíd.* p. 73 y 99.

²¹⁰ Lobera, *op. cit.* p. 141.

modelo físico humano considerado bello pues el alma no se puede ver. Dicho estereotipo de belleza podemos decir esquemáticamente que se trataba de individuos (en el caso de ambos sexos): esbeltos, de tez blanca, sin deformidades, mientras que el modelo femenino incluye además el cabello largo y el cuerpo totalmente cubierto, sólo las manos, cara y pies no, mientras que algunas imágenes masculinas los muestran casi desnudos como el caso del mismo Jesucristo crucificado o de otros Santos como San Sebastián.²¹¹ Por otro lado, la postura corporal de muchas imágenes era viendo hacia el cielo, esto, seguramente por la premisa católica de fijarse más en las cosas del cielo que en las terrenales y en referencia al rechazo que el católico debía tener a los placeres corporales y terrenales, o también porque en el cielo residía Dios.²¹²

Para terminar este apartado hay que referirnos aunque sea de paso a la utilización política de la imagen. En el capítulo anterior, se ha descrito la forma en que ciertas imágenes generaban cultos en determinados territorios geográficos, muchas veces impulsados por las órdenes religiosas generando delimitaciones y pugnas de poder. La imagen también fue un instrumento político, en el sentido de que recordaba el poder de alguien ausente físicamente.²¹³ Así, Dios –o el sacerdote– ejercía su poder disciplinando los cuerpos de los fieles, al recordarles una vigilancia invisible e imponiendo un modelo ideal de comportamiento a través de las imágenes de los santos.

Las imágenes también tuvieron un uso político en cuanto a que fueron tomadas como emblema de distintos sectores sociales: por un lado del bando de los que se resistían a las reformas y por el otro del lado de los ilustrados, quienes intentaban una modificación en el uso y festividades en torno a la imagen.²¹⁴

²¹¹ Esto está relacionado con la conceptualización del cuerpo femenino como inferior al del hombre y por lo tanto indigno de mostrarse, además de que la mujer fue la que incitó a Adán al pecado y por esa culpa debía cubrir su cuerpo, dicho estigma pasaría de Eva a sus descendientes; la idea de que la mujer era lasciva e incitadora al pecado por naturaleza persistiría a lo largo de la historia de la humanidad. Otra influencia en las culturas occidentales la ejercieron los griegos, para quienes los cuerpos masculinos eran cálidos y perfectos hechos para mostrarse en el ámbito público, mientras que los femeninos eran fríos por lo que debían cubrirse. *Vid. Sennett, op. cit.* pp. 46 – 47 y Muchembled, *op. cit.* pp. 91 – 98.

²¹² También se decía que la mujer miraba poco hacia la divinidad. Muchembled, *op. cit.* p. 94. Véase también: “Sermon sobre el amor de Dios. Fr. Francisco de Cazers [sic.]”, AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 5 f.

²¹³ Gruzinski cita a Motolinía para explicar este uso de la imagen pagana, pero esta característica es aplicable también a la imagen cristiana y política en general. Gruzinski, *La guerra de las...* p. 73.

²¹⁴ *Ibid.* pp. 194 – 197. En esta clasificación también podemos agregar la función de la imagen como unificadora de la comunidad y en cierto modo otorgadora de identidad.

Taumatúrgica: A pesar de los postulados de Trento, por los que se especificaba que la imagen era una representación no la deidad en sí, la cuestión se prestaba a cierta confusión o adaptación del indígena, pues al mismo tiempo el catolicismo también aceptaba que ciertos santos y sus imágenes podían ser puentes de los cuales se servía Dios para hacer milagros. De modo que a muchas imágenes se les atribuyó la función de curar.

También sabemos que la imagen tuvo otra función: la de canalizar los miedos colectivos producidos en tiempos de epidemias y de desgracias naturales como falta o exceso de lluvias: era común que ante esas desgracias los ayuntamientos eligieran por rifa a un santo protector cuya imagen o reliquias sacaban en procesión, prometían hacerle un altar en el templo principal, así como celebrarlo anualmente. La imagen fungía de esta forma como un elemento protector que mitigaba los miedos de una sociedad vulnerable ante muchas enfermedades y desgracias naturales, evitando con ello posibles tensiones sociales. Estas prácticas continuaron siendo apoyadas, incluso por obispos que en otros aspectos apoyaron a la Ilustración como Fray Antonio Alcalde y Barriga²¹⁵ y siguen en boga hasta hoy día.²¹⁶

2. *La iluminación.*

La luz, la iluminación, la claridad generalmente simbolizaron la razón, el buen entendimiento,²¹⁷ la fe,²¹⁸ así como el estado de gracia. A su vez, la luz recordaba a la

²¹⁵ Este personaje cuando fue obispo de Yucatán entre 1763 y 1771 permitió que se llevara en procesión a una Inmaculada Concepción de Izamal a Mérida por una plaga de langostas que tuvo lugar entre 1769 y 1770, posteriormente, en la Nueva Galicia apoyó ese tipo de prácticas. También se dice que consagró la Catedral de Mérida a la Virgen de Guadalupe, imagen “que enriqueció con valiosas alhajas y muy hermosos ornamentos”. J. Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara. Tomo Tercero. Vol. 2.* México D. F., Editorial Cultura, 1963, p. 913.

²¹⁶ Quizá uno de los casos más representativos de la pervivencia de este tipo de costumbres es la “visita” de la Virgen de Zapopan a todos los templos de Guadalajara en tiempo de lluvias, práctica que tuvo su origen en una epidemia supuestamente aminorada por la presencia de esta imagen y posteriormente en la creencia de que esta representación ayudaba a paliar los daños que dejaban en la ciudad los rayos y el exceso de agua. La Virgen de Zapopan es llevada de regreso a su santuario todos los 12 de octubre desde la catedral de Guadalajara en una multitudinaria procesión. La Virgen también era trasladada a Chapala cuando el lago se desbordaba, aunque en tiempos recientes más bien para pedir la lluvia que permita al lago volver a sus límites normales.

²¹⁷ Vid. Sermón sin título pero que habla sobre el Quinto Mandamiento, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, [2. f.]

²¹⁸ Vid. Sermón “Sobre la caridad y amor de Dios” [rubricado por Antonio Morillo], en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, [2. f.]

cualidad puesta por Dios en el corazón del hombre para discernir lo bueno de lo malo aun antes de dar su Ley escrita a Moisés.²¹⁹

En otras palabras, la luz era relacionada con los sentimientos de conocimiento y seguridad en el ser humano.²²⁰ Su connotación positiva se emparentó también con el sabor dulce:

Bien sabeis por el catecismo que este nombre de Jesús es voz hebrea que significa salvador, por eso el melífluo Bernardo os anuncia en él no sólo las mayores felicidades y consuelos, **sino también las mayores luces para el conocimiento más claro de todo cuanto debéis saber para conseguirlas, os dice que cuando tan DULCE nombre se oye en el mundo, resuena con las voces de los hombres y aparece sobre la tierra, entonces se acabaron ya las tinieblas densas de la noche y tuvieron principio las luces claras de un resplandeciente día; tuvieron fin todos los temores y espantos y principio las mayores seguridades.**²²¹

Luego entonces, podemos sacar por inversión los sentimientos y sensaciones poco deseables en aquella sociedad: así, las tinieblas, la oscuridad producían temor y se relacionaban con un estado de ignorancia e incluso de pecado en el ser humano. No es extraño encontrar metáforas aludiendo a la “oscuridad del pecado” o a las “tinieblas de la condenación eterna”. Desde esta perspectiva no es tan descabellado hablar todavía en el siglo XVIII de una sociedad temerosa a la noche porque era el momento en que salían los “espantos” o aparecidos,²²² o incluso por tener todavía ciertos resabios de la creencia en la existencia de brujas, las cuales actuaban principalmente en la oscuridad de la noche. Sin embargo, estos miedos se debían también a una cuestión técnica: la falta de iluminación nocturna en las ciudades, sabemos que la preocupación de las autoridades por implementar un alumbrado público eficiente en las ciudades tuvo auge a raíz de los cambios urbanísticos promovidos por los funcionarios ilustrados en la segunda mitad del XVIII.²²³ Todavía a finales de la mencionada centuria, la iluminación

²¹⁹ *Catecismo para uso... op. cit.* p. 160.

²²⁰ *Vid.* “Sermón de la circuncisión y dulcísimo nombre de Jesús con N. Amo patente. Predicado en el Pueblo, Parroquia de San Juan del Río un ¿1? de enero de 1775, Fr. Laurintías [*sic.*]” Gálvez [Firma y rúbrica], en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 3 v.

²²¹ *Ibid.* f. 2v – 3 f.

²²² *Cfr.* Jean Delumeau, “El pasado y las tinieblas”, en *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Versión castellana de Mauro Armiño revisada por Francisco Gutiérrez, España, Taurus, 1989, pp. 119 – 154. (Pensamiento).

²²³ El historiador Omar Moncada sostiene que algunas de las obras emprendidas por los gobiernos ilustrados en la ciudad de México fueron: “La rectificación de las primitivas calzadas, la apertura de nuevas arterias, el aumento de espacios verdes, empedrados, acequias, drenajes, cajas de agua, fuentes, arbolado de calles, estatuas y monumentos, nomenclatura y **alumbrado público**” Moncada, *op. cit.* p.

general de la capital novohispana se llevaba a cabo en ocasiones especiales: a la llegada de un virrey, de un Arzobispo, etc. A su vez, la costumbre de celebrar procesiones con “cohetes, ruedas, castillos y bombas” trató de ser sustituida por la de solamente iluminar y adornar las casas durante la festividad.²²⁴ De este modo, al miedo por los fenómenos “sobrenaturales” acaecidos durante la noche, se aunaba un miedo producido por cosas más mundanas como la falta de un alumbrado general y eficiente en la ciudad que hiciera aumentar el sentimiento de seguridad de sus pobladores.²²⁵

La oscuridad o mala luz era lo que rodeaba al pecador, quien si moría sin arrepentirse veía sólo tinieblas, por lo tanto, éstas se relacionan también con la tristeza,²²⁶ mientras que a la luz con la “alegría espiritual” y la salvación.²²⁷ Esclarecedor a este respecto resulta un sermón sobre la Virgen de la Luz pronunciado en Zacatecas el año de 1789,²²⁸ en él podemos observar a través de la creencia en la intercesión por los pecadores de la Virgen, la alusión a las tinieblas del pecado asemejadas con la noche, la cual, por medio de María -que es la Aurora- se puede convertir en la luz del día, es decir, la noche, la tristeza y la melancolía del pecado se podían transformar en la gracia, la paz y la alegría asimilados con la luz del día (o de la gracia divina) si se acudía a la intercesión de María. Este mismo texto tiene otras metáforas que aluden a María como el resplandor de la luna y una estrella, mientras que el sol es Dios. En resumidas cuentas, la luz es la salvación, la vida, una guía, mientras que las tinieblas son la noche, la culpa, la tristeza y la melancolía, siendo la Virgen María la única persona que había contenido “todas las luces del mundo”.²²⁹

181. Por su parte Esteban Sánchez de Tagle, citando a Braudel refiere que las reformas urbanísticas emprendidas en Europa en épocas de la Ilustración consistieron en: “...la instalación de las primeras aceras, **de los primeros faroles**, de las primeras bombas de vapor, de los primeros sistemas coherentes de conducción y distribución de aguas potables, de las primeras numeraciones de las casas. Londres y París lograron esto aproximadamente en vísperas de la Revolución”. Esteban Sánchez de Tagle, “Antonio Alzate...” *op. cit.* p. 164

²²⁴ AHAM, *Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Convento*, Caja 243, Exp. 46, f. 1.

²²⁵ Delumeau encuentra el origen del miedo a la oscuridad en un peligro real de los primeros seres humanos de ser atacados por fieras durante la noche, ese miedo se fue grabando en el inconsciente de la humanidad y evolucionando a un miedo a espectros no reales. Este autor plantea dos tipos de peligros que dan origen al miedo a la noche: uno real en un principio relacionado con ataques de animales, posteriormente con las fechorías de los criminales y otro imaginario al identificar a la noche con la aparición de espíritus y el actuar de las brujas; este historiador los denomina respectivamente: “peligros objetivos” y “peligros subjetivos”. Delumeau, *op. cit.* pp. 141 – 154.

²²⁶ Sermón sobre la Virgen de la Luz. Fechado en Zacatecas en el año de 1789, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 2 f. – 2v.

²²⁷ *Ídem.* y Lobera, *op. cit.* pp. 131 – 132.

²²⁸ Sermón sobre la Virgen de la Luz, *op. cit.* 4 f.

²²⁹ *Ibíd.* f. 3 v.

Todo lo anterior, dio lugar a una serie de prácticas cargadas de simbolismos que aunque es necesario mencionar, sería imposible y engorroso explicarlas todas. Quizá una de las prácticas más difundidas e importantes para el catolicismo era la costumbre de colocar velas como parte del ritual ante la muerte porque la luz significaba la fe que acompañaba al difunto desde el bautismo hasta la muerte.²³⁰ Por otro lado, Jesús era la antorcha de la que tomaban su luz los apóstoles y demás fieles, este hecho era simbolizado cuando una vela era encendida en un cirio –que simbolizaba a Jesús– durante la ceremonia de bautizo. Durante la misa también había momentos y lugares en que el ritual romano estipulaba encender una vela: como antes de consagrar y en el altar en que se celebraba el sacrificio, nunca en los otros altares mientras se estuviera celebrando la misa. Asimismo, las procesiones y otras solemnidades llevadas a cabo por la llegada y muerte de un arzobispo o virrey estaban acompañadas de pajes que portaban hachas o antorchas encendidas, ceremonial que fue acompañado de un engorroso protocolo que incluía el acomodo, las inclinaciones de los que portaban las luces,²³¹ etc. Los inventarios y observaciones de las visitas arzobispales de 1771 y 1808 muestran una constante preocupación por mantener los espacios de los templos en buenas condiciones, lo cual incluía la inspección de lámparas y candelabros ya que la disposición de las luces en la iglesia respondía por un lado a la necesidad práctica de iluminar el sitio y por otro a la preocupación por llenar de simbolismos que dispusieran el ambiente y el espacio para la oración.²³²

3. *La vista en el discurso de la Iglesia Católica.*

La vista es un sentido constantemente aludido en los textos católicos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, así, hemos mencionado en el capítulo anterior que es común encontrar “imágenes textuales” o “narraciones visuales”,²³³ es decir: imágenes principalmente del infierno o del cielo descritas con mucha elocuencia en los sermones.

²³⁰ Lobera, *op. cit.* p. 34.

²³¹ Cfr. AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegios*, Caja 142, Exp. 16, 1777, 88 f. y AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana*, Caja 188, Exp. 39, 1785, 58 f.

²³² Según la Dra. Alba Pastor, la presencia del fuego en los templos originalmente tuvo la significación de que fue un regalo de los dioses al hombre para distinguirlo de los animales. Por otro lado, en el catolicismo el fuego tuvo una connotación ambivalente: por un lado simboliza la luz de la vida eterna y por otro lado la muerte eterna, las llamas del infierno.

²³³ Conceptos retomados de: Rubial, “Santos para...” *op. cit.* p. 140.

Era común que el infierno fuera descrito como un lugar de incesante tormento para los sentidos,²³⁴ siendo el mayor de todos la privación de ver a Dios,²³⁵ a la vez que la gloria eterna se definía como el poder gozar de la vista de Dios.²³⁶ Esto era porque la perfección de Dios era tal que era invisible a los ojos humanos, sólo los justos podían alcanzar ese privilegio al llegar al cielo. Con esta explicación se garantizaba la presencia y el poder de Dios sobre el cuerpo de los católicos aunque su divinidad fuera invisible.

A la vez, Dios era el Rey supremo del mundo visible y el invisible, éste último conformado por seres no perceptibles para el ojo humano como demonios y almas que purgaban una pena.²³⁷ Por otro lado, la Iglesia visible –llamada también cuerpo místico de Jesús– estaba conformada por los católicos dirigidos por el Papa y su corte constituida por cardenales, obispos y arzobispos, el modelo cortesano también estaba presente en la Iglesia invisible, es decir en el cielo, pues igualmente Dios tenía su corte de ángeles y santos.²³⁸

La ceguera, al igual que la oscuridad tenía una connotación negativa por ser la condición del pecador y de quien se apegaba a los bienes terrenales, de modo que: “El sabio, dice Dios, tiene los ojos en la cabeza. ¿Y los necios dónde los tienen? En los talones, dice un docto expositor: porque los pecadores que son los necios por antonomasia tienen los ojos puestos en la tierra, y el sabio, que es el varón justo los tiene puestos en el cielo.”²³⁹ Empero, la ceguera podía ser provocada por un ser externo: el demonio, quien quitaba la vista a los soberbios con humo, a los codiciosos con polvo y a los que se apegaban a los placeres sensuales “con inmundísimo lodo”.²⁴⁰

Los sermones hablan también de “correr ciego a la perdición”²⁴¹, de que el “amor ciego”,²⁴² “la pasión arrastra ciegamente”,²⁴³ de estar “ciego de amor propio”,²⁴⁴ etc.

²³⁴ Delumeau, *op. cit.* p. 126.

²³⁵ *Catecismo para uso... op. cit.* p. 455.

²³⁶ *Ibid.* pp. 171 – 172.

²³⁷ *Cfr.* Delumeau, *op. cit.* p. 124. La creencia en el purgatorio fue una de las características del catolicismo que lo diferenciaron del protestantismo confirmadas en el Concilio de Trento. Por otro lado, lo invisible tenía en ocasiones una carga positiva pues existían gracias y dones invisibles otorgados por Dios, pero que se manifestaban visiblemente por medio de la aplicación de los siete sacramentos.

²³⁸ *Cfr.* Rubial, “Santos para...” *op. cit.* p. 126.

²³⁹ “Plática para convidar a la misión”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 2 f.

²⁴⁰ “Explicación de la Sagrada Comunión. Don Juan Antonio Moya. Don Miguel Monilla de Quevedo”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 3 f.

²⁴¹ Sermón sin título en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 2 f.

Igualmente, el ver también tenía una connotación negativa, pues precisamente uno de los “galanes del cuerpo” eran los ojos²⁴⁵ para los cuales –dice el sermón– “...ó cuánto a inventado el arte! pero qué hacen los ojos con el alma? Ser puertas por donde las culpas y los demonios entran en ella con mucho disimulo”.²⁴⁶

Finalmente, así como por la vista entraban los pecados, también por este sentido se explicaba la condena eterna:

Qué hará el miserable pecador en aquella triste hora [de su muerte]? A dónde volverá sus ojos que no sea manifiesto peligro? Si mira a lo alto, dice San Gregorio verá la espada de la divina justicia que le amenaza, si a lo bajo, verá el infierno abierto para tragarle; si así mismo verá los ríos de sus maldades, que le anegan: si a los lados, verá innumerables demonios que aguardan su alma para llevarla eternamente al infierno.²⁴⁷

4. Posturas corporales e intencionalidad visual y emotiva.

Además de las imágenes, las luces y el discurso, la importancia de la sensibilidad visual estuvo presente en las posturas corporales de quienes participaban y principalmente de los que dirigían los ritos religiosos, por ejemplo: el protocolo de ceremoniales a la entrada o muerte de un virrey o arzobispo estipulaba claramente cuántos pajes con cirios y hachas encendidas debía haber, así como las inclinaciones que debían hacer al oír los “Dulcísimos nombres de Jesús y María”, igualmente no debían dar la espalda al Santísimo.²⁴⁸ Asimismo, había toda una gesticulación del sacerdote en cuanto a las veces y manera que debía inclinarse al decir misa, las veces y momentos en que debía elevar la mirada, mantenerla fija o bajarla al suelo.²⁴⁹ Con ello se pretendía que los ademanes de los sacerdotes al celebrar fueran mesurados, con calma, para que al verlos

²⁴² Sermón sin título pero que habla sobre la muerte, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 2 v.

²⁴³ *Ídem*

²⁴⁴ *Ibid.* f. 3 f.

²⁴⁵ *Ibid.* f. 4 f.

²⁴⁶ *Ídem.*

²⁴⁷ *Ibid.* 5 f.

²⁴⁸ Cfr. AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegios*, Caja 142, Exp. 16, 1777, 88 f. y AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana*, Caja 188, Exp. 39, 1785, 58 f.

²⁴⁹ Gregorio Galindo, *Rúbricas del misal romano reformado, para que con más facilidad puedan instruirse en ellas todos los eclesiásticos*. Puebla, 1778, Oficina Nueva del Seminario Palafoxiano, p. 199. En: BNM, *Fondos Reservados*.

invitaran a la devoción, no a la risa.²⁵⁰ Otra interpretación es que el control corporal del sacerdote denotaba la superioridad propia de su jerarquía, pues era prueba de disciplina y conocimiento, a diferencia de los legos.²⁵¹

La vestimenta del sacerdote también estaba estipulada de modo que, por ejemplo, sus mangas debían ser angostas para que al levantar las manos no quedaran descubiertos los brazos, a su vez, los colores de su túnica debían ser blanca, roja, verde, morada o negra dependiendo de la temporada, ya que tenía un significado especial cada color, llama la atención el morado pues simbolizaba tribulación y aflicción, a pesar de ello se utilizaba en las semanas previas al nacimiento de Jesús, fiesta que era el mayor motivo de alegría en el catolicismo, sin embargo, también era motivo de tristeza, porque se sabía de antemano que el mesías iba a morir, es decir, la figura central del catolicismo debía provocar una mezcla de alegría y tristeza, a la vez que la presencia de Cristo en el mundo reunía dos cualidades aparentemente opuestas: reparaba y juzgaba a la humanidad.

La gesticulación del sacerdote era acompañada por una disposición corporal de los espectadores que también incluía el silencio, genuflexiones, pero llama la atención principalmente “la señal de la cruz”, con la cual se reproduce la imagen de Cristo crucificado en una parte del cuerpo del católico (la mano), la cual se besa al comienzo y fin de las ceremonias. La imagen del Dios doliente llegaba al cuerpo no sólo a través del tatuaje y el automartirio corporal –que fueron prácticas utilizadas durante el periodo barroco-, sino de movimientos y gestos. Las representaciones divinas y de los santos revelaron al indio recién conquistado su nuevo cuerpo,²⁵² mientras que en el español, el criollo y el mestizo contribuyeron a configurar un cuerpo cargado de culpas, principalmente, en el caso de las mujeres.

²⁵⁰ *Ibíd.* pp. 25 – 26.

²⁵¹ Agradezco a la Dra. Alba Pastor esta observación.

²⁵² Gruzinski, hace esta alusión para referirse a que el realismo y el antropomorfismo estuvieron presentes (aunque cargados de simbolismos) en la imagen católica y por lo tanto en el nuevo orden visual al que debió adaptarse el indígena. Gruzinski, *La guerra...* pp. 99 – 100.

II. El oído.

Así como podemos hablar de “narraciones visuales” ante la persistencia en los textos católicos de descripciones de imágenes, paisajes y situaciones con un alto contenido visual, también podemos hablar de “narraciones auditivas” pues en esos mismos textos la presencia de lo auditivo es casi inherente a lo visual. Sin embargo, el estudio de la sensibilidad auditiva es más difícil pues son menos evidentes y cuantiosos sus rastros, o tal vez también porque estamos inmersos en una cultura predominantemente visual por lo que nos resulta más difícil descifrar códigos que no tengan que ver con el sentido de la vista.

El oído era utilizado para hacer llegar el mensaje católico a través de tres vías: las campanas, la música y la voz.

1. Las campanas.

Resulta difícil imaginarse una sociedad en la que el tiempo y la vida estaban ligados en gran parte a sonidos emitidos por campanas. Sin embargo, la atmósfera novohispana estuvo plena de tañidos de campanas para llamar a misa, pero también marcando las horas canónicas, los anuncios de alguna muerte, llegadas de arzobispos o virreyes, proclamación de un nuevo monarca, etc. Así, las campanas podían ser de diferentes tipos y emitir distintos sonidos dependiendo de la ocasión. Es decir, el oído del novohispano estuvo entrenado para poder comprender y responder ante una serie de símbolos auditivos.

La historiadora Marcela Dávalos plantea en su artículo “¿Por qué no doblan las campanas?” que desde el último tercio del siglo XVIII y concretamente bajo el mandato del Arzobispo Lorenzana comenzó a darse una inquietud por reglamentar el uso de las campanas en las Iglesias, ya que “para él [Lorenzana] un modelo a retomar era el cristianismo primitivo; había que abstenerse de fanatismos y tolerancias festivas innecesarias, entre las cuales incluía el abundante número de veces que chocaban los metales; todo eso, decía, sirve de pretexto para que los feligreses pierdan el sentido real

de la religión”.²⁵³ Dicha propuesta, al parecer continuó entre los sucesores de Lorenzana, muestra de ello es la noticia que tenemos de que en octubre de 1791 el Arzobispo Alonso Núñez Haro y Peralta promulgó un edicto con el cual desea “cortar el inmoderado uso de las campanas que se notaba en esta capital”²⁵⁴ por lo que manda que no se suban a tocarlas más que las personas autorizadas, posteriormente, en un documento fechado aproximadamente en 1800 y que contiene una oración hecha con motivo de la fundación de la tercera orden de los servitas, se manda hacer una procesión “en la que se encarga no haya cohetes, ni ruedas, ni castillos, ni bombas, sino que se pongan colgaduras en los balcones, y puertas de las Calles por donde pasa la dicha Procesión, y se iluminen las dos noches de los días 12 y 13”.²⁵⁵ Además de esos documentos contamos con otros en los que se muestra que, efectivamente, el uso de las campanas estuvo reglamentado en la última parte de la colonia, tal es el caso de un texto que contiene varias diligencias despachadas por la Secretaría del Arzobispado de México en 1818 en donde se piden varios permisos a esta instancia para poder repicar las campanas durante las festividades de diversos santos. Generalmente esos permisos eran concedidos con la especificación de que el repique no debía hacerse por las noches, esta anécdota nos habla de que era común que las campanas sonaran constantemente de noche y de día.²⁵⁶

A pesar de lo anterior, en el catolicismo persistía cierta inercia a seguir haciendo un uso abundante de las campanas. Esto porque había una fuente teológica para esta actitud la cual sostenía que el sonido de las campanas podía templar y mitigar tempestades, así como excitar los ánimos a devoción, dialogar con la divinidad, alegrar el corazón y ahuyentar a los malos espíritus, debido a esta última propiedad del tañido de las campanas, éstas se lavaban, ungían, bendecían y se les daba un nombre.²⁵⁷ Asimismo, las campanas cumplían en la tierra la función que el clarín angélico hacía en el otro

²⁵³ Marcela Dávalos, “Por qué no...?”, *op. cit.* p. 53

²⁵⁴ AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana*. Caja 188, Exp. 49, Año 1791, f. 1. Cabe mencionar que el documento citado aquí es la carátula del mencionado edicto, cuyo contenido desconocemos.

²⁵⁵ AHAM, *Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Convento*, Caja 243, Exp. 46, f. 1.

²⁵⁶ Incluso en la actualidad algunos pueblos conservan esa costumbre, recuerdo concretamente el caso del cura del pueblo de Tepalcatlalpan, Xochimilco quien me refirió la anécdota de que a su llegada a ese lugar la gente acostumbraba tocar las campanas del templo por las noches, entonces el mismo párroco - poseedor de otra sensibilidad- tuvo que pedirles que dejaran de hacerlo porque no lo dejaban dormir.

²⁵⁷ Lobera, *op. cit.* p. 30. Véase también Dávalos, *op. cit.* p. 52.

mundo: las primeras llamaban al muerto al sepulcro, mientras que el segundo llamaba a las almas a su juicio final.²⁵⁸

Dicha percepción persistió durante todo el periodo en cuestión y es tangible a través de varios aspectos, así, en el año de 1807, las campanas de la catedral de México todavía tenían nombre, pues entre las que necesitaban reparación se nombra la de “Santos Ángeles” y la de “La Estación”.²⁵⁹ Años antes, en 1791, Juan Rodríguez, campanero de esa misma catedral escribió una carta donde solicitaba un aumento de sueldo, entre otras cosas, porque el 20 de junio del mencionado año se puso en funcionamiento la campana mayor de catedral, en esa fecha se mandó que se tocara diariamente durante dos meses, entonces el Sr. Rodríguez preguntaba si al terminar ese plazo la campana mayor seguiría tocándose todos los días, de ser así implicaría un aumento de trabajo para él, por lo que solicitaba un aumento de sueldo además de los 12 pesos que se le asignaron para contratar a dos ayudantes. Otro de sus argumentos para solicitar dicho incremento era que el trabajo requería su presencia día y noche, además del riesgo que corría cuando tenía que tocar las campanas, corriendo de una torre a otra en medio de lluvias y tempestades.²⁶⁰ Lo que nos interesa de esta carta, más allá de lo anecdótico es resaltar los datos que arroja en el sentido de que las campanas sonaban día y noche, aún bajo las tempestades, asimismo, la adquisición de la campana mayor y el aumento del trabajo del Juan Rodríguez, nos muestra la persistencia la actividad auditiva a pesar, -o tal vez a la par- de la reglamentación dada por los arzobispos Lorenzana y Núñez Haro.²⁶¹

Otro documento que nos indica que el uso de las campanas seguía siendo constante es el titulado: “Cuaderno de toque de campanas de esta Santa Iglesia Metropolitana de

²⁵⁸ Lobera, *op. cit.* p. 29.

²⁵⁹ AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores*, Caja 154, Exp. 11, Año 1807, f. 1.

²⁶⁰ AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana*, Caja 188, Exp. 49, Año 1791, 3 f.

²⁶¹ Deseo resaltar la persistencia de estas dos corrientes dentro del catolicismo de la época de la Ilustración novohispana: una de las cuales pretendía una reglamentación –incluyendo a lo que atañe a lo auditivo- para dar lugar a una nueva religiosidad y otra digamos más conservadora que seguía aludiendo a los poderes sobrenaturales de las campanas para seguir utilizándolas indiscriminadamente. Estas dos corrientes posiblemente dieron lugar a pugnas sutiles entre la jerarquía y resto del clero, incluso con los cabildos catedralicios, de ahí que en la práctica se siguiera haciendo uso indiscriminado de las campanas a pesar de la reglamentación.

México a la que pertenece y su copia costo de seis pesos en 19 de agosto de 1775”²⁶² el cual es una especie de diario o bitácora donde se dan instrucciones específicas a los campaneros indicándoles, además de los horarios y duración del repique en las diferentes campanas, el qué hacer en las procesiones, visitas del arzobispo y otros rituales. El texto evidentemente es riquísimo, pero la minuciosidad con que se describe todo el ritual que debían seguir los campaneros es tal que resulta engorrosa su lectura, sin embargo, deja de manifiesto la importancia de los sonidos en la religiosidad de la época.

Empero, el uso de las campanas no se limitaba a llamar a los oficios religiosos, sino que también servía para exaltar acontecimientos de otros aspectos de la vida social y política como: la jura del rey, funerales de sus majestades, exaltación de un nuevo pontífice, salida o llegada de un virrey, muertes, etc.²⁶³ En algunas de esas ocasiones los repiques podían ser constantes durante varios días o minutos. Cuando el Arzobispo iba a recibir al virrey, por ejemplo, las campanas repicaban desde que salía del Palacio Arzobispal hasta que llegaba al Palacio Virreinal, lo mismo cuando regresaba.²⁶⁴ Cuando un arzobispo moría, las campanas se tocaban 100 veces, mientras que cuando moría un rey se tocaban “de cinco en cinco minutos” hasta completar 200 para indicar la vacante.²⁶⁵ Lo anterior nos muestra además de un oído altamente educado y tolerante ante las señales de las campanas, la detentación del poder de la Iglesia aun en aspectos tan sutiles como la sensibilidad auditiva, veamos porqué:

Antonio Lobera y Abio sostuvo que el uso de campanas entre los católicos se generalizó hacia el año 580 d. C. cuando los cristianos pudieron mostrar su fe abiertamente sin temor a ser perseguidos.²⁶⁶ Este momento coincidió también con una etapa de consolidación de la estructura del poder de la Iglesia Católica de occidente, encabezada por el Papa, seguido de su corte, lo cual hace suponer que la detentación del poder de la institución fue haciéndose cada vez más pública y evidente creando mecanismos para disciplinar a los individuos ordenando y marcando su tiempo al indicarle la hora de ir a

²⁶² “Cuaderno de toque de campanas de esta Santa Iglesia Metropolitana de México a la que pertenece y su copia costo de seis pesos en 19 de agosto de 1775”, AHAM, *Fondo: Catedral, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral de México*, Caja 188, Exp. 16, Año 1775, 56 f.

²⁶³ AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana*, Caja 188, Exp. 39, 1785, f. 38 – 53.

²⁶⁴ *Ibíd.* f. 38 v.

²⁶⁵ *Ibíd.* f. 40 f. y 43 v.

²⁶⁶ Lobera, *op. cit.* pp. 25 – 26.

misa, de la muerte de alguien de la comunidad, o ya dentro del oficio religioso los sonidos también marcaban cierto lenguaje corporal como la hora de hincarse, pararse y sentarse. Si bien dichos mecanismos de disciplinamiento eran corporales (escuchar un sonido) no necesariamente implicaban el contacto físico.²⁶⁷

Anteriormente señalamos los acontecimientos que podían desembocar en un constante tañer de las campanas, entre los cuales mencionábamos algunos que no correspondían netamente a un oficio religioso. Asimismo, los documentos muestran el protocolo que debían seguir las autoridades civiles como los virreyes y la audiencia, en los oficios católicos, la pauta a seguir en muchas de las ocasiones era marcada por matracas y / o campanas cuyos sonidos indicaban los momentos en que debían ejecutar movimientos corporales dichas autoridades. Estas muestras no son de extrañar en un gobierno católico como el español, en todo caso lo que deseo subrayar no es tanto la participación de autoridades civiles en oficios religiosos y a la inversa: la presencia de signos identificados con la religión -como las campanadas- en la conmemoración de hechos del fuero civil, sino el ejercicio de un poder –el de la Iglesia- sobre los individuos e incluso sobre los gobernantes a través del sonido.²⁶⁸

²⁶⁷ Para esta interpretación si bien me he inspirado en el libro de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, no coincido del todo con el filósofo francés porque él se centra principalmente en el estudio del poder del Estado monárquico sobre los individuos soslayando el papel de las Iglesias en el disciplinamiento, cuestión que me parece fundamental. Por otro lado, según este autor, la manifestación más importante del poder del Estado hasta antes de la Revolución Francesa era físico, es decir implicaba un sometimiento corporal y ejemplar de parte de un verdugo –en representación del Estado- hacia el condenado. Después del siglo XVIII el poder del Estado se detentó de forma invisible, haciendo uso cada vez menos de torturas públicas; así pues, me parece que Foucault pasó de largo este aspecto de la detención de un poder y disciplinamiento físico sin necesidad de un contacto físico desde mucho antes del siglo XVIII y por una institución que no precisamente era el Estado (aunque ciertamente en esta época no existía una clara separación Iglesia – Estado tal como la conocemos hoy día). Sin pretender que el libro citado condense todo el pensamiento de este formidable intelectual, me atrevo a disentir al menos en los aspectos expuestos aquí. El modelo de Foucault de castigo tal vez lo podríamos aplicar a la Inquisición, lo cual nos obligaría a explicar otros aspectos como: si para esta época realmente tenía vigencia la aplicación de la tortura en Nueva España, o incluso de las relaciones Iglesia – Estado, si el fuero de la Iglesia se limitaba sólo a cuestiones espirituales o castigaba también delitos terrenales, etc. Cuestiones que sobrepasan los objetivos planteados en esta tesis.

²⁶⁸ Marcela Dávalos plantea que incluso los liberales del siglo XIX pretendían no tanto acabar con el uso de las campanas, sino apropiarse de él, laicizar sus significados trasladándolos a eventos civiles. Finalmente, la sensibilidad que se impuso –pero hasta el siglo XX- fue la de repeler el uso exagerado de las campanas. Dávalos, ¿Por qué no...? *op. cit.* p. 52, 54 y 57 – 59.

2. *La música.*

La música fue otro elemento auditivo utilizado con frecuencia en los ritos católicos para promover un mayor impacto entre la feligresía. Desgraciadamente, un estudio a profundidad acerca de la música en el último periodo de la colonia requeriría de un conocimiento más especializado del tema, razón por la cual sólo apuntaré algunos de los aspectos que han arrojado las fuentes.

Uno de los efectos que acompañó a la imagen barroca fue la música: “ángeles músicos confirman el importante lugar que ocupa la música en esta exaltación de la imagen”.²⁶⁹ Ya en plena Ilustración había quien afirmaba que la música aprovechaba a la salud del cuerpo pues era remedio para la melancolía, además de que aplacaba al ira divina.²⁷⁰ A pesar de ello, cierto tipo de música estuvo en la mira de arzobispos como Lorenzana, quien al criticar la vida relajada en algunos conventos mencionó que las monjas ponían un excesivo interés “...en recibir muchas músicas de violines y otros instrumentos impropios del coro”.²⁷¹

Al parecer las reformas culturales y el cambio de gusto entre las elites en el último tramo de la colonia comprendieron también el aspecto musical, de modo que en el año de 1809 los “Apuntes para gobierno de S. S. el Sr. Chantre”²⁷² indicaban que la música de catedral era “vieja, común y vulgarizada”²⁷³ además de tener “poco lucimiento”²⁷⁴, por lo que se sugiere que se traigan de España e Italia algunas composiciones, entre las que se incluían cinco ó seis misas. Esa nueva música debía ser resguardada por el Chantre o alguien de su absoluta confianza para cuidar que no se sacaran copias y se vulgarizara como la anterior. De este modo, la catedral era uno de los sitios donde se retomaban las tendencias más vanguardistas de las artes y de ahí se difundían – posiblemente a pesar de la elite eclesiástica- al resto de los templos. De ese año de 1809, nos han llegado noticias de un especial interés por la renovación no sólo de la música,

²⁶⁹ Gruzinski, *La guerra...* p. 141.

²⁷⁰ Lobera, *op. cit.* p. 21

²⁷¹ AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 171, Exp. 16, Año 1767, p. 5.

²⁷² “Apuntes para gobierno de S. S. el Sr. Chantre”, en: AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores*, Caja 156, Exp. 37, Año 1809, 2 f.

²⁷³ *Ibíd.* f. 1 f.

²⁷⁴ *Ídem*

sino de los músicos de catedral de quienes se hizo una estadística la cual incluía su habilidad, sueldo, tiempo de antigüedad y hasta estado de salud, entre otras cosas.²⁷⁵

3. *La voz y otras metáforas.*

La liturgia católica incluyó voces y silencios para incitar un ambiente propicio al recogimiento. Así, las Constituciones del Seminario en Tepotzotlan hechas en el año de 1777 invitaban a que la oración vocal se juntara con la mental para evocar con devoción el auxilio de la Virgen,²⁷⁶ asimismo se estipulaba que los ejercicios espirituales de los seminaristas fueran en absoluto silencio y que el médico, el cirujano y el barbero no interrumpieran el silencio y buen orden que debía reinar en la casa.²⁷⁷ Por otro lado, en 1778 Gregorio Galindo menciona cuatro tipos de voz a utilizar por el sacerdote durante la misa: clara, media, un poco levantada y secreta.²⁷⁸ Además recomienda no quitar ni agregar palabras respecto al ritual –siendo más grave el agregar palabras por más piadosas que fueran- y pronunciar las palabras y frases entera y perfectamente.²⁷⁹

Además de ese uso de la voz, los sermones católicos tienen una gran cantidad de metáforas que aluden al oír (aunque cabe aclarar que son mucho menos que las que aluden a la vista), por ejemplo: Dios, al igual que los hombres, tiene voz, por eso: “al primer sonido de su voz tiemble la tierra, se conmuevan los cedros del Líbano”,²⁸⁰ a pesar de ello, la voz de Dios también era “suave y encantadora”.²⁸¹

Los autores de los sermones generalmente usaban expresiones aludiendo al canal auditivo de sus oyentes, tales como: quisiera decirles “con fuerte y pavorosa voz”,²⁸² “católicos oyentes míos”,²⁸³ “Ay fieles de mi corazón, qué voces tan funestas! Más oh

²⁷⁵ AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores*, Caja 158, Exp. 8, Año 1809, 2 f.

²⁷⁶ AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegios*, Caja 142, Exp. 16, Año 1777, p. 4.

²⁷⁷ *Ibíd.* p. 69.

²⁷⁸ Galindo, *op. cit.* pp. 214 – 216.

²⁷⁹ *Ibíd.* p. 23.

²⁸⁰ Sermón sin título, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, f. 1 f.

²⁸¹ “Sermón sobre el amor de Dios...” *op. cit.* f. 5 v.

²⁸² *Ibíd.* f. 5 f.

²⁸³ Sermón sin título pero que habla sobre la muerte, *op. cit.* f. 2 v.

qué dicha la nuestra, si las oyéremos arrepentidos en aquel trance tremendo![de la muerte]”.²⁸⁴

También otras metáforas aludían a los sonidos como una que describía al Monte Sinaí vomitando truenos.²⁸⁵ El punto en cuestión era que la salvación y la condena eterna también eran explicadas con figuras metafóricas que además de la vista aludían al oído, por ejemplo: la gloria era un gozo que la existencia humana no podía explicar pues “ni los ojos vieron, ni el oído oyó, ni vino al pensamiento o corazón del hombre lo que tiene preparado Dios para los que le aman”,²⁸⁶ a pesar de esta negación podemos apreciar el referente corporal: el gozo sólo puede explicarse a partir de los sentidos –principalmente la vista y el oído- aunque se trate de un gozo supremo y sobrenatural.

Ahora bien, el acto de escuchar la palabra de Dios implicaba un movimiento del corazón, es decir, una conversión de los actos.²⁸⁷ Los sacerdotes eran los vicarios de Cristo, por lo que sus palabras debían tomarse como salidas del mismo Dios y no como un espectáculo. Los que iban escuchaban los sermones como una forma de esparcimiento y sin experimentar una conversión interna eran los que “viendo no ven y oyendo no oyen”²⁸⁸ y “no quieren entender lo mismo que están oyendo”²⁸⁹ por lo que Dios los dejaba a oscuras, en su miseria y pecado.

Todo lo dicho hasta aquí nos sirve para sugerir que la vista y el oído fueron los sentidos por los que la Iglesia Católica introdujo principalmente su doctrina y modelo de comportamiento corporal, poder y organización social, así como los sentimientos y emociones permitidas. Sin embargo los otros tres sentidos también fueron abordados por el catolicismo ya fuera para restringirlos por relacionarlos con el pecado de la gula y la lujuria, o para utilizarlos para propiciar un ambiente “espiritual” y de adoración a Dios con el olor de las flores y el incienso como se verá en el siguiente capítulo.

²⁸⁴ *Ibíd.* f. 5 v.

²⁸⁵ “Sermón sobre el amor de Dios”, *op. cit.* f. 5 f.

²⁸⁶ *Catecismo para uso...* *op. cit.* p. 456.

²⁸⁷ “Sermón sobre la palabra de Dios”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, V. 425, Exp. 5, Año 1798, 6 f.

²⁸⁸ *Ibíd.* f. 1 f.

²⁸⁹ *Ídem*

Capítulo III.

El olfato, el gusto y el tacto.

En este capítulo se abordarán los restantes tres sentidos corporales. Este agrupamiento responde a que de acuerdo con la hipótesis de trabajo, el olfato, el gusto y el tacto fueron los sentidos menos aludidos y utilizados al difundir la doctrina católica, además de que eran los que se relacionaban más con lo instintivo y pecaminoso, lo cual no significa que no hayan sido objeto de su interés y disciplinamiento, sin embargo, las fuentes consultadas fueron menos generosas para aportar información respecto a estos sentidos.

Comenzaremos con el olfato porque después de la vista y el oído fue el sentido más utilizado en los rituales católicos para producir un efecto en el espectador. Por ejemplo: el uso de incienso y flores tenía una significación, al mismo tiempo que producía una disposición mental en la feligresía durante la misa. A su vez, el gusto también era utilizado al consumir pan sin levadura y vino como parte del ritual, pero este acto tenía un efecto menos masivo, pues sólo podían comulgar aquellos que reunían ciertas condiciones espirituales. Por su parte, durante la misa los actos relacionados con el tacto eran: “el ósculo de paz” y los nueve momentos en que el sacerdote besaba el altar, este último acto posiblemente buscaba un impacto visual y producir sentimientos de ternura y vasallaje hacia Dios.

I. El olfato.

1. Los olores del individuo y la ciudad ilustrada.

Recordando la jerarquización propuesta por Aristóteles, el olfato era inferior a los demás sentidos porque era el menos desarrollado en el hombre y el más entre los animales.²⁹⁰ Sin duda, este pensamiento seguía siendo influyente en el siglo XVIII cuando se consideraba que el olfato era el sentido que remitía a lo bestial, a lo instintivo, de ahí que todavía en la primera mitad de esa centuria fuera común el uso de

²⁹⁰ “...nuestro sentido del olfato es inferior al de todos los demás seres vivos, y también es inferior a todos los demás sentidos que poseemos...” Aristóteles, *op. cit.* p. 49.

perfumes con un fuerte aroma para disimular los olores corporales.²⁹¹ Empero, a partir de la segunda mitad del Siglo de las Luces tuvo lugar en Francia una “revolución olfativa” muy relacionada con las ideas científicas y políticas gestadas en la época. De este modo, el concepto de higiene promovió a partir de entonces y más aun durante el siglo XIX un cuerpo limpio y desodorizado o perfumado pero muy suavemente, los olores fuertes de antaño comenzaron a ser motivo de rechazo porque se consideraba que quien los utilizaba era para disfrazar los olores de un cuerpo mal aseado.²⁹²

Por otro lado, el olor a putrefacción fue identificado con la desintegración no sólo física, sino moral y social: “el detritus nauseabundo amenaza el orden social; la victoria tranquilizadora de la higiene y de la suavidad acentúa la estabilidad”.²⁹³ En otras palabras: de la misma forma en que el espejo –a nivel individual- y la imagen –a nivel social y personal- pueden mostrar el desgaste, el desorden o que algo anda mal, el olor – en este caso putrefacto- también podía denotar esas situaciones.²⁹⁴ Esas ideas fueron el referente para una reordenación no sólo de los olores individuales, sino de los urbanos, de ahí que se tomaran en cuenta para la reorganización de las ciudades de la época, a través de dos aspectos concretos: el manejo de los desechos (llámense basura y excrementos) y la ubicación de los cementerios. Podríamos pensar que la Iglesia Católica sólo tuvo ingerencia en este último, sin embargo, como veremos a continuación, también tuvo cierta participación en el primer aspecto: en el del manejo de las cloacas y basura.

Respecto a la ciudad de México, tenemos una referencia relacionada con la actuación de la Iglesia en cuanto al manejo de los excrementos, así, en el año de 1778 Don Francisco Guerrero y Torres, Maestro Mayor de las obras del Real Palacio, Santa Iglesia Catedral y Santo Tribunal de la fe pasó a revisar la casa que se estaba componiendo “en la calle del convento antiguo de Santa Teresa”²⁹⁵ y específicamente “los cuatro cubos de

²⁹¹ Alain Corbin afirma que además de los perfumes se utilizaban “costalitos” rellenos de hierbas y otras sustancias aromáticas -principalmente almizcle- que se atoraban entre la ropa y emitían un fuerte olor. Alain Corbin, *op. cit.*, pp. 9 – 15.

²⁹² *Ibid.* p. 83.

²⁹³ *Ibid.* p. 20.

²⁹⁴ *Ídem.*

²⁹⁵ AHAM. Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores, Caja 117, Exp. 47, 1778, f. 1.

lugares comunes que la circundan”²⁹⁶ para verificar el daño que estaban causando por el “transporo” y ver el remedio que se le podía dar. El dictamen del maestro mayor era que efectivamente, los “lugares comunes” habían corroído las paredes a tal grado que habían dañado las habitaciones anexas haciéndolas “inmundas, **pestíferas**, e inhabitables”²⁹⁷ debido a las enfermedades que se podían contraer en ellas, hacía algunas sugerencias para remediar el daño, entre las que destaca el recorrer “los cubos” para alejarlos de las paredes que estaban dañando, solución que por cierto era la más cara. Desconocemos el final del episodio, sin embargo es importante rescatarlo a nivel conceptual, primeramente por la relación manifiesta entre lo “pestilente” y enfermedad,²⁹⁸ además, la sola presencia de lugares comunes nos habla de cierta vanguardia en esta casa al parecer propiedad de la Iglesia.²⁹⁹

Sin embargo, la figura más importante en cuanto a este tipo de propuestas científico – urbanísticas dentro de la Iglesia -aunque no necesariamente de acuerdo con ella- fue el clérigo José Antonio de Alzate.³⁰⁰ Este personaje, si bien tuvo algunos roces con la autoridad, del que destaca la censura de que fue objeto su *Memoria* sobre las ruinas de Xochicalco debido a que en ella defendía a la religiosidad indígena y la ponía al mismo nivel que la católica, al referirse concretamente a la práctica de los sacrificios humanos, que según Alzate, en el fondo no diferían en mucho de “los homicidios autorizados por las legislaciones de países civilizados”,³⁰¹ en ciertos momentos contó con el respaldo

²⁹⁶ **Lugar común:** sitio privado donde se defecaba y concentraban los excrementos para de ahí llevarlos fuera de la ciudad ya fuera por medio del sistema de atarjeas o utilizando coches que acarrearán la inmundicia. Marcela Dávalos, *op. cit.* pp. 55- 76.

²⁹⁷ AHAM. *Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores*, Caja 117, Exp. 47, 1778, f. 2.

²⁹⁸ Recuérdese que para esta época se creía que las enfermedades se contagiaban a través del aire, el cual era portador de miasmas, luego entonces, un mal olor podía transmitir una enfermedad. Dávalos, *Basura e... op. cit.* p. 134 y 143.

²⁹⁹ Marcela Dávalos menciona que el primer paso de la reforma higienista era construir lugares comunes en las habitaciones o en las casas, donde se concentraran los excrementos que finalmente serían arrastrados por las atarjeas a las afueras de la ciudad. *Ibíd.* p. 12. Entonces podemos ver que para 1778, en la ciudad de México, la Iglesia estaba poniendo en práctica esa reforma higienista en sus propiedades.

³⁰⁰ Nació en Ozumba, Puebla en 1737, fue hijo de un español y una criolla de buena posición socio - económica. Por línea materna ha sido emparentado con Doña Juana Inés de Asbaje, originaria también de la zona volcánica de Puebla. Desde muy joven (a los 13 años) se trasladó con su familia a la ciudad de México donde en 1753 obtuvo el grado de Bachiller en Artes, tres años después el de Bachiller en Teología por la Real y Pontificia Universidad. Posteriormente se ordenó sacerdote y se involucró en numerosos proyectos científicos y editoriales al lado de otros ilustrados como: Francisco Javier Clavijero, Diego José Abad, Juan Agustín de Morfi, José Ignacio Bartolache y Joaquín Velásquez de León. A pesar de haber sido universitario, su formación más bien fue autodidacta. Murió el 2 de febrero de 1799. Teresa Rojas Rabiela, “Alzate, el sabio ilustrado”, en: *José Antonio Alzate... op. cit.*, pp. 13 – 15.

³⁰¹ Edmundo O’Gorman, “Respuesta del director de la Academia Mexicana de la Historia al discurso del maestro Roberto Moreno”, en: Roberto Moreno, *Un eclesiástico criollo frente al Estado Borbón.*

institucional, concretamente del Arzobispo Lorenzana quien apoyó a Alzate y no precisamente para que realizara labores de teólogo, sino para que hiciera lo suyo, es decir, ciencia, al mandarle hacer un nuevo plano con las parroquias de la ciudad.³⁰² Bajo este contexto, Alzate diseñó unos carros para recolectar la basura en la ciudad de México, mismo que fue plagiado por José Ortiz, el maestro arquitecto del Ayuntamiento a quien se había turnado la propuesta de Alzate para dictaminarla.³⁰³ Los carros diseñados por Alzate eran más ligeros, por lo que maltrataban menos el empedrado que los usados anteriormente y optimizaban el trabajo de las mulas (podían dar más viajes pues la carga era más ligera), además tenían un sistema de zeronos o recipientes removibles que hacían más manejables los desechos.³⁰⁴

Los casos anteriores nos muestran a un clero, que sin perder sus dogmas medievales, adoptó algunas de las propuestas de la ciencia ilustrada tanto en la capital como en otras ciudades importantes del virreinato de manera que hemos encontrado cierta injerencia de la jerarquía en la puesta en marcha de reformas urbanísticas. En Guadalajara, dicha institución participó activamente, a través de Fray Antonio Alcalde y Barriga (obispo entre 1771 y 1792) y Juan Cruz de Cabañas y Crespo (obispo entre 1797 y 1824) en influir para cambiar las sensibilidades a través de instituciones de beneficencia y la planeación urbana.

De tal forma, en 1773, dos años después del arribo de Alcalde, encontramos una queja y petición ante la Audiencia de la Nueva Galicia por parte del convento de las madres carmelitas en el sentido de que la autoridad civil evitase que la tropa se acuartelara en

Discurso Edmundo O'Gorman. Respuesta: Academia Mexicana de la Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Coordinación de Humanidades, 1980, p. 84.

³⁰² Roberto Moreno y de los Arcos muestra al obispo Lorenzana como el que más apoyó a Alzate. Otros dos Arzobispos fueron contemporáneos a Alzate: Manuel Rubio y Salinas, de cuyas relaciones con José Antonio de Alzate no se sabe nada y Alonso Núñez Haro quien se mostró indiferente ante la actividad científica de Alzate, a pesar de ello, éste le dedicó el tercer volumen de sus *Gacetas de literatura* en una maniobra política para obtener la protección del mitrado. Roberto Moreno y de los Arcos, “Un eclesiástico criollo frente al Estado Borbón”, en: *Índice de las Gacetas de Literatura de México*. Ramón Aureliano *et. al* Coord., México, Instituto Mora, 1996, pp. 17 – 18 y “Dedicatoria”, en: *Gacetas de Literatura de México. Tomo III*. Puebla, México, Oficina del hospital de San Pedro a cargo del ciudadano Manuel Buen Abad, 1831, pp. 1 – 5. (Versión digitalizada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 1999).

³⁰³ Alma Dolores Morales Cosme, “La salud de la ciudad de México en la obra de Alzate”, en: *Periodismo científico en el siglo XVIII: José Antonio de Alzate y Ramírez*. Patricia Aceves Pastrana, editora, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco, 2001, pp. 313 - 314. (Estudios de Historia Social de las Ciencias Químicas y Biológicas 6).

³⁰⁴ Dávalos, *Basura e... op. cit.* pp. 83 – 85.

el mesón de San Francisco -propiedad de la mencionada orden religiosa- y en el Colegio de Santo Tomás³⁰⁵ debido a los perjuicios que ocasionaban.³⁰⁶

Al parecer, los daños a los que se referían estaban relacionados con la suciedad y deterioro que producían los hombres acuartelados al hacer sus necesidades. Según este documento, los soldados permanecían en el Colegio de Santo Tomás, causando la ruina de una de sus paredes, de modo que:

mandaban y mandaron [los integrantes de la Audiencia] que el Cabildo y Ayuntamiento de esta Ciudad por medio de su Procurador General ordene **que se limpien y pongan corrientes los Lugares o Cloacas para la Tropa; que se limpien mensualmente: que componga y reduzca a su antiguo estado todas aquellas piezas u oficinas que se deterioraron para fabricar los Lugares; que se afirme y asegure la pared que esta arruinada por la concavidad que junto a su cimiento se hizo** quedando encargado el Señor Capitán General de dar orden al Sargento Mayor para que ínterin se proporcionen los lugares, **no permita que los soldados hagan sus necesidades en el Patio interior:** y para que conste al Cabildo y Ayuntamiento y se costeé del Caudal de Propios, lo necesario para estas obras: mandaban y mandaron se le pase Testimonio de este auto: así lo aprobaron y rubricaron añadiendo que dicho Cabildo no demore la pronta habilitación de la Alhóndiga antigua para cuartel como esta mandado.³⁰⁷

El tema implícito es la repulsión a los desechos corporales. La mención de la construcción y limpieza mensual de los “lugares o cloacas” de la tropa nos habla de que antes no existían y al ser algo nuevo, había que estar recordando a los usuarios que se debían limpiarlos, así pues, seguramente la suciedad de las letrinas no causaban a los soldados de la época la misma repulsión que les ocasionaba a ciertos sectores más sensibilizados como las madres del convento que querían evitar que su propiedad se viera ensuciada y deteriorada por los soldados. La otra parte de la cita, aquella en la cual se ordena al Sargento Mayor que “no permita que los soldados hagan sus necesidades en el Patio interior”,³⁰⁸ nos remite al mismo aspecto: los soldados no sentían asco ante

³⁰⁵ El Colegio de Santo Tomás perteneció a los jesuitas, por lo que a raíz de su expulsión en 1767 el edificio quedó abandonado hasta el año de 1792 cuando se fundó la Universidad en él. Posiblemente, el edificio era contiguo al mesón aludido y al ser utilizado por la tropa causaba las molestias mencionadas.

³⁰⁶ Archivo Histórico Municipal de Guadalajara, en adelante: AHMG. *Actas de Cabildo*, año 1773, pp. 43-44.

³⁰⁷ *Ibíd.* p. 43.

³⁰⁸ *Ídem.*

sus excrementos, de ahí que no les importara hacerlos en pleno patio, lugar donde los seguirían viendo y oliendo constantemente.³⁰⁹

Entonces, cabría sugerir una contraposición entre la sensibilidad de la elite –en este caso la Audiencia y las monjas- y la de la mayor parte de la sociedad, personificados aquí con los soldados.

El énfasis en la educación del cuerpo y concretamente de los esfínteres para evitar “hacerse” en cualquier lugar,³¹⁰ así como en el asco hacia ciertos olores que remitían a la enfermedad (como los de putrefacción) si bien fue una de las muchas características de la época de la Ilustración³¹¹ la Iglesia Católica fue especialmente receptiva a esos cambios en las sensibilidades posiblemente por su papel social como principal institución de beneficencia y por consiguiente de higiene y salud pública pero también porque la repulsión a los fluidos corporales tenía ya una larga tradición en el catolicismo por la alusión de los mismos al sexo y la gula, en resumen al pecado y la muerte.

Otro caso en el que podemos observar la postura de la Iglesia frente a esos cambios, tiene que ver con el convento de los carmelitas, cuyo prior: Fr. Juan Manuel de la Purificación solicitó al Cabildo de Guadalajara en 1780 que se le donaran las piedras de una alcantarilla que se estaba construyendo en la esquina de su convento.³¹² Sin embargo, esa obra no se terminó “porque las casas que se han fabricado en dicha calle han impedido la ejecución”.³¹³ De este modo, el fraile para evitar que se hicieran desórdenes en dicha alcantarilla (del documento se deduce que por alcantarilla entendía una especie de pozo de dos varas donde podían ocultarse delincuentes por las noches)³¹⁴

³⁰⁹ Esta interpretación la hago basándome de nuevo en la propuesta de Marcela Dávalos, en su libro ella menciona el caso de una pulquería en la ciudad de México en donde no se cumplía el precepto de limpiar cada tercer día las letrinas, por lo que se acumulaba la suciedad, misma que era sacada por unos hombres en unos costales, arrojada a los comunes y aplanada por éstos con los pies. Según esta historiadora esto es una muestra de una sensibilidad distinta respecto a los excrementos por parte de los empleados de la pulquería –encargados de tirar y aplanar los excrementos- y las autoridades que investigaban el caso. Dávalos, *Basura e... op. cit.* pp. 55-76

³¹⁰ Dávalos, *Basura e... op. cit.* p. 60

³¹¹ Corbin, *op. cit.*

³¹² AHMG, *Actas de cabildo*, año 1780, p. 190 f. y v.

³¹³ *Ibíd.* p. 190 f.

³¹⁴ La versión de 1726 del diccionario de la Real Academia Española define alcantarilla como: “lo mismo que puente pequeña, por cuyos arcos se encamina el curso y corriente de las aguas en las Villas y Ciudades. Lat. *Ponticulus*. S. ORDEN DE SEV. Tít. Guadamaciléros y va de derecha a la alcantarilla donde se recuden las aguas de las lluvias que se llegan en la ciudad”. En el siguiente diccionario, es decir, en el de 1770 encontramos una variante pues la anterior definición se reduce a la siguiente: “s. f.

y procurando una mayor hermosura de la calle, solicitaba al Cabildo se le diera la piedra para utilizarla en emparejar la calle, evitando que se enlodara e impidiera el libre tránsito de las personas en tiempo de lluvias. Asimismo pretendía “allanar un cerro que se ha[bía] formado de las inmundicias que [sacaban]del interior de la ciudad, y han dejado en la calle por cuya causa no [podían] las aguas tomar corriente y aun el Convento como las vecinas están en continuo peligro de inundarse”.³¹⁵

Aquí cabría preguntarnos ¿porqué la resistencia de los propietarios de las casas a que se construyera la alcantarilla?, considero que muy posiblemente porque a ellos les costaría. Empero, lo que deseo es subrayar la importancia que para el religioso tenía el allanar la calle y quitar las inmundicias para permitir la libre circulación del agua ya que recordemos que se consideraba que el agua estancada también era susceptible de generar miasmas putrefactos y portadores de enfermedades que podían ser transportados por el aire.³¹⁶ Este ejemplo nos muestra la forma en que la ideología económica liberal sintetizada en el mencionado “dejar hacer - dejar pasar”, confluyó con la propuesta científica de la época y fue conformando nuestras ciudades.³¹⁷

Por otro lado, en las instituciones de beneficencia más representativas de la ciudad de Guadalajara, es decir, en el Nuevo Hospital de San Miguel de Belén y el Hospicio de pobres, la propuesta higienista ilustrada se llevó al plano de la arquitectura. La construcción del primero empezó a ser promovida por los Padres Betlemitas desde los años 30 del siglo XVIII como consecuencia de que el antiguo Hospital de Belén situado en el sitio donde hoy se encuentra ubicado el mercado Corona de la ciudad de

Puente pequeña. Es voz frecuente en Andalucía. *Ponticulus*.” Y se agrega la siguiente: “Especie de sumidero, ó conducto subterráneo vestido de fábrica, que sirve para recoger las aguas llovedizas, ó inundadas, y darlas salida a paraje donde no se hagan daño, como en Madrid la del Prado, y Leganitos. *Cloacarum confluvium*. ORDEN. DE SEV. tít. Guadamacileros. Y va de derecha á la *alcantarilla*, donde recuden las aguas de las lluvias que se llegan a la Ciudad”. Encontramos en esta definición por primera vez la referencia a la alcantarilla como algo subterráneo y que alberga a las cloacas y no sólo agua de lluvia, incluso nos da la información de dónde había (en Madrid) pues recordemos que no era lo común encontrar alcantarillas de ese tipo. Además de que esta versión del diccionario incluye además el sustantivo “alcantarillado” que en la edición anterior no aparecía. En los años de 1780, 1783, 1803 y 1817 se siguió definiendo alcantarilla de la misma forma, pero sobresale que a partir de 1803 se omite la definición de la misma como “puente pequeña”. Estos sutiles cambios conceptuales nos hablan de la generalización del uso (o desuso) de determinados objetos –en este caso relacionados con el paisaje urbano- dando lugar a modificaciones en el lenguaje.

³¹⁵ *Ídem*.

³¹⁶ Dávalos, *Basura e...* *op. cit.* p. 11.

³¹⁷ Y es que otro de los descubrimientos que afectaron en la forma de concebir la ciudad fue el de la circulación de la sangre en el siglo XVII por Harvey, a partir de entonces el modelo de “venas y arterias” con una libre circulación fue trasladado a la ciudad. Dávalos, *op. cit.* y Sennett, *op. cit.* p. 273.

Guadalajara ya era insuficiente,³¹⁸ pero sobretodo porque dicho nosocomio estaba muy cercano al centro de la ciudad, luego entonces, de acuerdo con la mentalidad de la época, era mucho más fácil que las pestes se propagaran en el resto de la población,³¹⁹ además los olores emitidos por los enfermos y las medicinas resultaban molestos para el vecindario.³²⁰ Debido a la urgencia de trasladar el hospital y ante la falta de presupuesto, en 1774 el Prior de los Betlemitas propuso adaptar el edificio que fuera el Colegio de Santo Tomás de los expulsados jesuitas para que sirviera como nuevo hospital, la respuesta de las autoridades fue negativa argumentando entre otras cosas que ese edificio igual estaba muy cercano al centro de la ciudad:

...y debiendo reducirse al Hospital el crecido número de achacosos de toda suerte de enfermedades **pestilentes y contagiosas**, sería fácil que cualquiera peste hiciese en muy breve tiempo los mayores progresos con riesgo evidente de todo el vecindario. A que debe agregarse que o ya **por los vientos que corren frecuentemente en este País** o ya por su basta extensión y excesivo número de enfermos, es desproporcionada a la capacidad de una sola casa, la cómoda hospitalidad de tantos como a ella ocurren afligidos de diversos accidentes y resultando de esto la pencción que experimentan los que habitan las casas contiguas a dicho Hospital **de un continuo mal olor de medicinas e inmundicias**, claro está que puesto esté más adentro de la ciudad, como se pretende, sería mayor el número de los que persisten esa incomodidad: la que también se haría más sensible por la mayor inmediación a la Plaza, en donde diariamente se expende toda clase de alimentos y aún **allí sería el mal olor de mucho más fácil percepción** porque suponiendo que en el Colegio de Santo Tomás no hay otras piezas que puedan destinarse a enfermerías que las que fueron aulas, estando éstas inmediatas, o pared de en medio, a la calle, era indispensable la mayor incomodidad de las casas vecinas como que aún hallándose en lo interior y sin esta inmediación, la mayor parte de las enfermerías, que tiene ahora el Hospital, **es notoria la exhalación pestilencial.**³²¹

La urgencia era sacar al hospital “extramuros de la ciudad” y procurar “la mayor altura y ventilación de aires” y no sólo ampliarlo para que tuviera más capacidad. Como sabemos, el desenlace del asunto fue que la obra de un nuevo hospital pudo llevarse a cabo hasta que intervino el obispo Antonio Alcalde quien dotó económicamente la fábrica de dicha institución. El nuevo nosocomio fue inaugurado en 1793, unos meses después de la muerte del obispo, sin embargo, los planos que sirvieron de base fueron

³¹⁸ V. E. Brun “El Hospital Civil”, en: *Lecturas históricas de Jalisco. Antes de la Independencia. Tomo II*. 2ª Ed., Guadalajara, UNED, p. 202, (Colección Historia. Serie Documentos e Investigación 9)

³¹⁹ *Idem.* Y AHMG, *Actas de Cabildo*, Año 1774, pp. 5 f. – 5v.

³²⁰ AHMG, *Actas de Cabildo*, año 1774, pp. 5 f. – 5v.

³²¹ *Ídem.*

los hechos desde la década de los 50 por el arquitecto inglés Leonard Christian Sturm.³²²

El proyecto constaba de seis salas que confluían formando un asterisco en un punto central estando unidas en sus extremos por espacios que serían destinados a caballerizas, salas de enfermos contagiosos y locos, cocina y dormitorios de los religiosos.³²³ Lo interesante de este proyecto era que además de que se logró el objetivo de estar en un punto alejado del centro de la ciudad construyéndose en un predio muy al norte, arquitectónicamente también presentó ciertas características que encajaban con la propuesta de ciudad ilustrada: sus techos eran altos y su ventilación suficiente como para permitir la libre circulación del aire. Además (y esto como nota al margen de lo que nos interesa en este momento) podemos ver en esta construcción un antecedente del panóptico estudiado por Michel Foucault en *Vigilar y Castigar*,³²⁴ aunque si seguimos la cronología del filósofo francés y concediendo que lo que hoy conocemos como Antiguo Hospital Civil es un panóptico, estamos ante un modelo atípico, o sea, Foucault sugiere que el panóptico es una construcción propia de una sociedad de vigilancia, puesta en boga en Europa principalmente entre 1830 y 1840,³²⁵ de modo que en el siglo XVIII estamos todavía ante una sociedad de espectáculo donde las construcciones y disposiciones espaciales estaban diseñadas para que muchos individuos vieran a un solo punto y no al contrario:³²⁶ que un solo individuo tuviera el poder de vigilar a muchos desde un punto al centro como en el panóptico.³²⁷ Recordemos, que originalmente, el lugar al centro en el cual confluían todas las salas de los enfermos del Antiguo Hospital de Belén sería una capilla,³²⁸ así, la sociedad de espectáculo donde todos los asistentes a misa (en este caso los enfermos) veían a un solo punto, anunciaba la llegada de la sociedad de la vigilancia aunque en ese momento todavía Dios era el principal vigilante de aquellos pobres, criminales y prostitutas que habían caído enfermos, a su vez, los

³²² Brun, *op. cit.* p. 204.

³²³ *Ídem.*

³²⁴ Michel Foucault, *op. cit.*

³²⁵ *Ibid.* p. 179, 205, 212, 267 -268,

³²⁶ *Ibid.* pp. 219 – 220.

³²⁷ *Ídem.*

³²⁸ Brun, *op. cit.* p. 204. En realidad lo que menciona este autor al respecto es un tanto ambiguo, en lo que me he basado principalmente para hacer esta observación es en un plano expuesto en el Instituto Cultural Cabañas en una muestra de documentos referentes a la Nueva Galicia del Archivo General de Indias realizada en el 2004.

oficios de la capilla como horas de rezo, misa, etc. determinarían la disciplina al interior del establecimiento.

Algunos años después, en 1800, comenzó la construcción de lo que hoy conocemos como Instituto Cultural Cabañas y aunque con mayores pretensiones estilísticas que el Nuevo Hospital de San Miguel de Belén, el esquema seguido fue más o menos el mismo: estaba ubicado lejos del centro de la ciudad y se procuró que la atmósfera al interior del edificio fuera salubre, permitiendo la libre circulación del aire con techos altos y más de una veintena de patios donde se plantaron árboles frutales. El centro de la construcción fue una capilla coronada en su cúpula por una estatua de la Misericordia, sin embargo aquí no encontramos ninguna similitud con un panóptico.³²⁹

Así pues, la propuesta arquitectónica de la beneficencia católica no se opuso al modelo ilustrado-capitalista de ciudad, sino que antes bien, fue de la mano con él. Los elementos encontrados que nos permiten afirmar lo anterior son como ya lo hemos visto: el énfasis en la libre circulación del aire asociada con el concepto de higiene de la época aunado a la libre circulación de individuos y la propuesta de segregar lejos del corazón de la ciudad a ciertos individuos para permitir la conservación de la salud del resto de los habitantes de la urbe.³³⁰

Otro de los aspectos a rescatar dentro del ámbito de lo olfativo es la cuestión de los cementerios, respecto al cual hemos podido distinguir -al igual que en otros temas- dos posturas dentro de la misma Iglesia: una más conservadora y que seguía apostando al recuerdo de la muerte para lograr la conversión de los actos y otra más acorde con las ideas científicas de la época y que veía con agrado el traslado de los cementerios fuera de los templos.

La visión que aquí hemos denominado “más conservadora” pugnaba “porque el horror y fetor [*sic*] de los muertos esté manifiesto y público a los vivos, y crean que de allí han

³²⁹ El tema del Hospicio de Guadalajara desde esta perspectiva lo abordé en mi tesis de licenciatura titulada: *Un “mundo en miniatura”: el Hospicio de Guadalajara durante el Porfiriato. Cárcel, refugio y escuela de pobres*. No obstante, la bibliografía respecto a esta institución es más o menos abundante aunque no siempre analítica y valiosa metodológicamente hablando.

³³⁰ Según Alain Corbin, en ese momento todavía no existía una estigmatización por los olores de acuerdo a una clase social o raza, lo que causaba horror era el olor de las multitudes, de la enfermedad, de ahí que los establecimientos a los que se enfocó principalmente la reforma ilustrada eran aquellos que como las cárceles, hospicios y hospitales presentaban hacinamiento de personas. Corbin, *op. cit.* p. 64.

de resucitar el día del Juicio”,³³¹ sospecho que esa era la razón por la cual en 1775 los curas del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México permitían que los huesos que se exhumaban se dejaran en un rincón del templo exponiéndolos a ser profanados y llevados “por animales”;³³² más de treinta años después, durante la visita episcopal de 1808, se observa una situación similar en la Capilla de San Andrés – dependiente de la parroquia de Santa Ana- pues los “naturales” sacaban los huesos y los amontonaban en la Iglesia,³³³ si bien este último acto principalmente nos pudiera remitir a algún rito sincrético, el hecho a resaltar es que ambos párrocos tanto del Sagrario en 1775 como de Santa Ana en 1808 habían hecho caso omiso del incidente posiblemente por el desgano que producía el tener que luchar con costumbres muy arraigadas, o tal vez porque compartían esa familiaridad con la muerte y los restos humanos de su feligresía, o incluso porque ellos mismos promovían el mantener a la vista los huesos en una reminiscencia de la “vánitas”.³³⁴ En ambos casos, los visitantes –portadores quizá de una nueva sensibilidad de elite ilustrada- recomiendan depositar los huesos en lugares más decentes.

En la otra cara de la moneda, encontramos una parte del clero abierta a sacar los cementerios fuera de las ciudades, de modo que durante la epidemia de viruela en la capital el año de 1780, el cura del Sagrario (desconocemos si era el mismo de la visita de 1775) se quejaba del hedor insoportable que emanaban los 742 cadáveres sepultados en su parroquia en tan sólo un mes, producto de la mencionada epidemia,³³⁵ los campos-santos³³⁶ habilitados eran insuficientes y según la versión del arzobispo Núñez de Haro eran los seculares los que se resistían a utilizar los cementerios pues sentían más dolor por tener que sepultar a su familia lejos del templo que por su muerte en sí. El jerarca pidió permiso al Rey para hacer entierros en la Catedral Metropolitana e inclusive en conventos de regulares, el permiso se le concedió, pero es de llamar la atención la observación del mitrado de que no era costumbre en España hacer uso de los

³³¹ Lobera, *op. cit.* p. 31.

³³² AHAM. *Fondo: Episcopal, Sección: Libro de visita*, Caja 25 CL, 1775, s. p.

³³³ AHAM. *Episcopal, Secretaría Arzobispal, Libro de visita*, Caja 32 CL, Libro 2, 1808, p. 32 f.

³³⁴ Calavera que acompañaba a las representaciones de los santos recordando lo fugaz de la vida y lo inútil de los placeres mundanos pues todo terminará con la muerte.

³³⁵ AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Real Cédula*, Caja 118, Exp. 48, 1780, f. 1.

³³⁶ Se hace una distinción entre Campo-Santo, cuyas características era el estar anexo o dentro de un Templo y bendecido por el Arzobispo y el Cementerio cuya connotación es más laica por ser controlado por el Estado y por lo que pude ver de la cédula arriba citada, no necesariamente anexo a un templo.

cementerios, razón por la cual aquí también se encontraría resistencia a ello, posiblemente ese y el otro argumento de que la gente sentía tanto dolor por enterrar a sus muertos en un cementerio tenía toda la intención de no perder la potestad de la Iglesia sobre la muerte de las personas y con ello el poder moral y económico que esto implicaba, empero, lo que sí hay que subrayar es el intento –en este caso sugerido por el rey- de implementar más cementerios fuera de las ciudades y de las Iglesias.

El control de los olores de los desechos, así como de la muerte nos llevan a una reflexión acerca de la reorganización urbanística durante la Ilustración y la postura de la Iglesia al respecto, así como a la relación de ésta con el Estado déspota-ilustrado. Se dice que fue “la construcción lenta de un Estado fuerte, centralizado” la que dispuso que los particulares conservaran los excrementos en su casa,³³⁷ pero también la que permitió que el Estado pudiera disponer de los recursos para proveer a los ciudadanos de una serie de servicios -como el drenaje- que les permitiera mantener lejos de su vista y olfato sus excrementos³³⁸ y en el caso de los cementerios, también fue un Estado con cierto respaldo el que finalmente pudo tener el control y rechazo de la muerte y al final de cuentas concretar una nueva sensibilidad al quitar el “hedor” de los cadáveres de lugares encerrados como las Iglesias. Sin embargo, ese proceso no siempre implicó un choque con la jerarquía y el clero en general, sino que antes bien fue un proceso de negociación entre ambas fuerzas (Iglesia – Estado) en el cual algunas veces los mismos ministros eclesiásticos fueron promotores y portadores de la nueva ciencia y propuesta de país y ciudad.

³³⁷ Corbin, citando a Dominique Laporte, *op. cit.* pp. 72- 73.

³³⁸ Marcela Dávalos plantea que la propuesta urbanística ilustrada sólo pudo terminar de concretarse en el caso de México durante el Porfiriato debido a la estabilidad económica y política de este período. Dávalos, *Basura e... op. cit.* p. 14, 73 y 125 – 144.

2. Los “olores de los ungüentos divinos vs. los hálitos fétidos de la torpeza”.



Imagen 7: Mural en el Museo Nacional del Virreinato (Tepotztlán, México) donde se observan dos ángeles o arcángeles incensando un crucifijo rodeado de flores. Foto: Lilia Esthela Bayardo Rodríguez

Hasta aquí nos hemos aproximado al tratamiento de la sensibilidad olfativa desde la perspectiva de la ciencia y el urbanismo, sin perder de vista, claro, el papel de la institución que es el objeto central de nuestro estudio, sin embargo, existió también un referente teológico y litúrgico respecto a los olores que es al que se aludirá en este apartado.

El referente quizá más importante de olores considerados agradables en el catolicismo es el jardín, cuyo máximo exponente era el paraíso. Contaba una leyenda de finales de la Edad Media que a un Santo llamado Brendan y sus compañeros de convento les fue permitido estar unos momentos en el paraíso, en el cual encontraron “opulentos prados, flores, árboles cargados de frutos, y **sienten aromas deliciosos por todas partes**”³³⁹ de modo que podemos deducir que esos “aromas deliciosos” eran justamente los despedidos por esas flores, frutas, árboles y plantas. No obstante, dichos olores no sólo podían encontrarse en lugares, sino también en personas, así: “las vírgenes consagradas introducían en las familias y en las basílicas cristianas un aliento de inmortalidad: estas mujeres graves eran como “jardines **cargados del perfume de las flores**”,³⁴⁰ esta cita si bien pertenece a San Ambrosio (340-397 d. C), es decir, a etapas muy tempranas del cristianismo, es ilustrativa de la concepción que se siguió teniendo en siglos posteriores

³³⁹ Bajtin, *op. cit.* p. 360.

³⁴⁰ Brown citando a San Ambrosio, *op. cit.* p. 461

respecto a las personas santas y consagradas a Dios. De tal forma que todavía en el período barroco las reliquias podían consistir en toallas y listones con las gotas del “aromático sudor” de los santos³⁴¹ o se promovía el culto de los cadáveres de “aquellos que murieron en olor de Santidad”.³⁴² Y es que el olor también denotaba la calidad moral de la persona porque las actividades, los alimentos, las bebidas y hasta el sexo hacían que los organismos adquirieran un aroma: el glotón, el borracho “fortalecen la hediondez tradicional del pecador”.³⁴³ Asimismo, se decía que San Felipe Neri era capaz de reconocer en el olor a aquellos que habían tenido poluciones nocturnas;³⁴⁴ por su parte, la moderación o anulación de los mencionados placeres corporales seguramente era lo que se consideraba, configuraba el buen olor de los santos.

La alusión a las fragancias del jardín celestial fue el punto de inspiración para que en los rituales se hiciera uso de los aromas y en el caso de la imagen barroca éste fue uno de los “efectos especiales” que la acompañaron como lo deja ver la siguiente descripción del jesuita Francisco Florencia: “está todo el trono de la Señora [de Guadalupe] rodeado de pomas de ámbar engastadas en oro, **que lo hacen un paraíso de fragancias**”.³⁴⁵ Al parecer, el olor del nardo fue uno de los preferidos para aromatizar los templos, Antonio Lobera menciona que en tiempos de San Silvestre “ardían las lámparas en medio de la Iglesia con el óleo sacado de las espigas del nardo oloroso”.³⁴⁶

Por otro lado, templos y personas (obispos y bautizados) eran ungidos con un bálsamo aromático al ser consagrados, lo cual simbolizaba la vida eterna “la buena fama” y en el caso de la unción de las manos de los obispos “las buenas obras”.³⁴⁷ Empero, probablemente el ritual más impactante respecto al olfato hayan sido las incensaciones. El uso de incienso fue introducido en el cristianismo durante el reinado del Papa León III³⁴⁸ (795-816), costumbre adoptada de las culturas orientales pues el origen geográfico de esta hierba está en la India, Arabia y las costas de Somalia. A fines de la colonia en México los inventarios de los templos hechos en las visitas Arzobispales de 1775 y

³⁴¹ Rubial, “Santos para...” *op. cit.* p. 144

³⁴² *Ibíd.* p. 142.

³⁴³ Corbin, *op. cit.* p. 49.

³⁴⁴ Fumagalli, *op. cit.* p. 45.

³⁴⁵ Gruzinski, *La guerra de las...* *op. cit.* p. 140.

³⁴⁶ Lobera, *op. cit.* pp. 134 – 135.

³⁴⁷ *Ibíd.* p. 98 y 118. Este autor también menciona cierto ritual en que un personaje bíblico llamado José ungió con aromas el cadáver de su padre Jacob.

³⁴⁸ Lobera, *op. cit.* p. 380.

1808 muestran que el incensario era un accesorio que no podía faltar. Regularmente se incensaba al Santísimo y al Altar,³⁴⁹ pero también a las reliquias e imágenes peregrinas cuando llegaban a un pueblo.³⁵⁰ En general este rito era una forma de expresar adoración pero también la manifestación odorífera de la oración, es decir: la oración se simbolizaba en el incienso pues debía subir “a la presencia del Señor” todos los días y a todas horas.³⁵¹ Asimismo, Dios tenía olfato de modo que se rezaba y encendía incienso durante los velorios para que “las oraciones encendidas con el fuego de la caridad, **que son odoríferas a Dios nuestro Señor**, las que rezan los que asisten al entierro por el alma del difunto **sean incienso al Señor**, con lo que se expela al común enemigo” y también porque el olor a incienso purificaba.³⁵² Al respecto, “Dios estaba acostumbrado a olores tan suaves que le ofrecían los ángeles”,³⁵³ por eso si bien no era pecado fumar antes de comulgar si era “irreverencia grande” por ofrecer a Dios ese humo tan “hediondo” en lugar del impregnado de aromas deliciosos al que estaba acostumbrado.³⁵⁴

El incienso también era utilizado en otras ceremonias como en la consagración de los Altares, donde si era el caso, se enterraban las reliquias de los santos con tres granos de incienso y se ponían además cinco cruces de incienso.³⁵⁵

Por otro lado, podemos deducir que el incienso y su olor, al igual que la oración servían para ahuyentar al demonio o a cualquier cosa considerada maligna, como en el caso del agua bendita que entre sus propiedades se contaba –como ya dijimos párrafos más arriba- el ahuyentar “los aires pestíferos”.³⁵⁶ El punto es interesante porque nos remite nuevamente al discurso científico presente en lo religioso, por ejemplo: el ayuno obligatorio para todos los católicos durante la cuaresma y otras festividades no lo era para los médicos que atendieran enfermos contagiosos y de los cuales se temiera “que el

³⁴⁹ AHAM. *Fondo: Episcopal, Serie: Libro de visita*, Caja 25 CL, 1775, s. p. y AHAM. *Episcopal, Secretaría Arzobispal, Libro de visita*, Caja 32 CL, Libro 2, 1808, p. 32 f.

³⁵⁰ Gruzinski, *La guerra de las...* p. 145

³⁵¹ AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Cartas Pastorales*, Caja 123, Exp. 6, 1785, p. 6

³⁵² Lobera, *op. cit.* pp. 33 – 34.

³⁵³ “Catapacio de Doctrinas del uso de Fr. Francisco Cazerres”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 425, Exp. 5, 1798, f. 9 f.

³⁵⁴ *Ídem*. Observamos aquí nuevamente la analogía del cuerpo con un templo en el cual se recibe a Dios por medio de la Eucaristía. Espacio que hay que disponer hasta en sus fragancias.

³⁵⁵ Lobera, *op. cit.* pp. 103 – 104.

³⁵⁶ *Ibíd.* p. 17. El olor a flores e incienso aludían a la vida eterna (por la identificación con el paraíso), mientras que lo pestilente se identificaba con Satanás y la condena eterna.

mal olor puede ser nocivo para la salud”,³⁵⁷ podemos inferir de ello que se quería proteger la salud de los médicos evitando que disminuyeran sus defensas con el ayuno. A su vez, el mundo (uno de los enemigos del alma) se describe como el sitio “donde el aire contagioso que se respira lleva la corrupción hasta lo más profundo de los corazones”.³⁵⁸

Deseamos subrayar la presencia de los dos polos (positivo y negativo) en las sensibilidades olfativas moldeadas por la Iglesia: los olores agradables como los del incienso y las flores eran gratos a Dios y se relacionaban con la salud, la bondad y la salvación eterna, mientras que los desagradables (aires pestíferos) eran asumidos como parte del pecado, la muerte, la condena, el infierno y la enfermedad. De tal forma que el deleite era “pestilentemente atractivo”,³⁵⁹ los malvados eran “sumergidos en la hediondez de la culpa”³⁶⁰ y “las lenguas maldicientes huelen mal, y todo lo inficionan: por lo cual en la Sagrada Escritura, el malediciente Semei fue llamado perro muerto”.³⁶¹

Cuerpo – espíritu; terrenal – celestial; enfermedad – salud; maldad – bondad; vida – muerte fueron categorías utilizadas, entrelazándose, mezclándose entre sí con la finalidad, la mayoría de las veces, de moralizar y provocar una conversión de los actos para alcanzar la salvación eterna demostrando que “arrastran con más violencia los olores de los ungüentos divinos que los halitos fétidos de la torpeza”.³⁶²

II. *Gusto.*

Un primer acercamiento al estudio del sentido del gusto puede hacerse a través de las restricciones a él es decir, principalmente a través del pecado capital de la gula y el ayuno, estos aspectos si bien han arrojado alguna información sobretodo si partimos de

³⁵⁷ “Catapacio...”, *op. cit.* f. 15 v. Foucault describe en *Vigilar y Castigar* las medidas tomadas en una ciudad europea en época de peste en el siglo XVIII, entre ellas se contaba perfumar las casas, la quema de los objetos que pertenecieron a quienes murieron a consecuencia de la peste y un toque de queda durante el cual nadie podía salir, so pena de muerte. Foucault, *op. cit.* p. 200.

³⁵⁸ Sermón sin título pero que habla de los peligros del mundo, *op. cit.* f. 1 f.

³⁵⁹ *Catecismo para uso...* *op. cit.* p. 277

³⁶⁰ “Sermón de penitencia en la muerte”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 425, Exp. 5, 1798, p. 174 f.

³⁶¹ “Doctrina sobre el quinto mandamiento”, en: AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 425, Exp. 5, 1798, f. 2 f.

³⁶² “J. M. J. T. L. S. M. Sermón Panegírico de Nuestro Gran Padre y Patriarca San Francisco de Asís...” *op. cit.* f. 4 f.

la premisa de que los actos que se prohíben en una sociedad son los que muchas veces se practican en ella, el discurso católico también nos ha dado datos sobre aquellos sabores y texturas considerados gratos, así como de las sensaciones corporales que producían.³⁶³

Las fuentes más obvias para hacer una historia del gusto son los libros de cocina o recetarios así como “las obras literarias, memorias, novelas, comedias, correspondencia y relatos de viaje”,³⁶⁴ sin embargo, se puede constatar que también en los sermones católicos se pueden extraer ciertas referencias que ayudan a reconstruir la sensibilidad gastronómica y probablemente los orígenes de la propensión de los mexicanos a ciertas enfermedades como la diabetes.

1. Dulce y suave...

En el paraíso descrito anteriormente además de olfatear “aromas deliciosos” se podían degustar dulces sabores pues “corren allí ríos de leche y el rocío es de miel”.³⁶⁵ Empero, al igual que el perfume de las flores no es privativo del jardín divino, sino que también lo pueden poseer de forma natural los santos y las vírgenes, el sabor dulce también se relaciona con las personas de Jesús y de María e incluso de los padres de ésta Joaquín y Ana “los espirituales montes que nos destilaron la dulzura de María”.³⁶⁶ Incluso en algunas oraciones como “la Salve” se hace alusión a la dulzura de María, quien es “vida, dulzura y esperanza nuestra”, en esta oración otros adjetivos que acompañan a la dulzura de María son la clemencia y la piedad. La suavidad era otra de las cualidades apetecibles y que regularmente aparecía junto a la dulzura, de modo que la oración del “Ave María” era tan “dulce y suave” que siempre la deseaban escuchar las personas de

³⁶³ La Dra. Sonia Corcuera interpreta el aspecto de la comida en el catolicismo colonial novohispano como oscilante entre polos opuestos aunque no necesariamente en conflicto, sino que por momentos en diálogo conciliatorio: el placer y la culpa, la comida y el ayuno, la gula y la templanza, la santidad a la que se aspira y lo que en realidad se es. Vid. Sonia Corcuera de Mancera, *Entre gula y templanza. Un aspecto de la historia mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p. 8, 143 (Colección : Opúsculos / Serie: Investigación) y Sonia Corcuera de Mancera, “Prólogo”, en Antonio de León Pinelo, *Qvestion Moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*. Facsímile de de primera edición (Madrid, 1636), México D. F., Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1994, pp. IX – XXXVI.

³⁶⁴ Jean – François Revel, *Un festín en palabras. Historia literaria de la sensibilidad gastronómica desde la Antigüedad hasta nuestros días*. 2ª Ed., Trad. Lola Gavarrón y Mauro Armiño, Tusquets, España, 1996, pp. 13 – 14.

³⁶⁵ Bajtin, *op. cit.* p. 360

³⁶⁶ “Catapacio...” *op. cit.* f. 17 v.

la Santísima Trinidad, de ahí que se recomendara rezarla continuamente,³⁶⁷ asimismo, la ley de Dios era un yugo llevadero pues se exclamaba según San Mateo: “mi yugo es suave en la dulzura”.³⁶⁸

Es posible afirmar que esa alusión a lo dulce o a lo suave generalmente iba acompañada de varios sentimientos o sensaciones: de caridad definida como un don de Dios que “se nos da con especial dulzura”,³⁶⁹ de paciencia: don definido como un “dulce sosiego”,³⁷⁰ y de amor pues la Virgen era dulce con quienes la amaban.³⁷¹ Así, lo dulce era una especie de recompensa para quienes cumplían con ciertas características, de modo que el justo sería saciado “dulcemente con la mejor comida del alma”³⁷² y María era dulce con los contemplativos.³⁷³

En general podemos decir que lo dulce tiene una connotación positiva al relacionarlo además de con los sentimientos ya mencionados con los de ternura, consuelo, deleite, reposo y hasta libertad.³⁷⁴ En contrapartida y casi por lógica, encontramos una carga negativa respecto a lo amargo y duro de modo que: “bien pudiera [Dios] imponeros una **ley dura**, más sólo os presentó una **ley dulce**, y de bondad”.³⁷⁵ La amargura era la condición propia de la culpa, desde jóvenes, los católicos debían acostumbrarse a “llorar culpas con la amargura de la contrición”,³⁷⁶ y a “clamar con amargura”,³⁷⁷ el perdón de Dios, a su vez, la amargura también era relacionada con la infelicidad y el dolor, de modo que el mundo era “tierra estéril de dulzuras y consolaciones; océano de amarguras y lágrimas”.³⁷⁸ Esporádicamente, la sal también se identificaba con la amargura de la

³⁶⁷ *Ibíd.* f. 18 v.

³⁶⁸ Lobera, *op. cit.* p. 77

³⁶⁹ *Catecismo para uso... op. cit.*, pp. 385 - 386

³⁷⁰ *Ibíd.* p. 386

³⁷¹ “Catapacio...” *op. cit.* f. 18 f.

³⁷² *Catecismo para uso... op. cit.* p. 398.

³⁷³ “Catapacio...” *op. cit.* f. 18 f.

³⁷⁴ Sermón sin título pero que habla de los peligros del mundo, *op. cit.* 4 f. y “Sermón octavo. Penitencia en la muerte”, *op. cit.* f. 7 v.- 8 f. Aquí encontramos la siguiente frase “dulce libertad de la vida”

³⁷⁵ “Sermón sobre el amor de Dios. Fr. Francisco de Cazers [*sic.*]”, *op. cit.* f. 5 f.

³⁷⁶ “Sermón de penitencia en la muerte”, *op. cit.* p. 174 v

³⁷⁷ “Sermón sobre la palabra de Dios”, *op. cit.*, f. 6 f.

³⁷⁸ Sermón sin título pero que habla de los peligros del mundo, *op. cit.* f. 1 f. Aquí cabe la reflexión de que las lágrimas son saladas y aunque en esta frase tienen una carga negativa por relacionarlas con los sufrimientos, en otras las encontramos como el fluido corporal que purifica al alma y la “bebida sabrosa de Jesús”. Lobera, *op. cit.* [s. p.] Por otro lado, si analizamos esta frase y las otras expuestas aquí poniendo atención en los dos extremos que implican la amargura y la dulzura podemos darnos cuenta que la amargura (desconsuelo) era una situación que podía diluirse conforme hubiera una aproximación a lo divino-dulce (consuelo). Lo cual recuerda a las ideas de Aristóteles –así como a la teoría de los humores– para quien el sabor amargo se debía a una abundancia de partículas secas en el alimento, luego entonces,

penitencia,³⁷⁹ empero, este elemento más bien es ambivalente: porque en otras ocasiones la sal simbolizaba la sabiduría³⁸⁰ y la palabra de Dios la cual es: “el maná que sustenta nuestro espíritu, mientras caminamos por el desierto de la vida, y finalmente la sal que mejor que la de Jericó quita la esterilidad a las almas”.³⁸¹

Lo que deseo sugerir es que todas estas referencias contribuían a conformar un gusto más inclinado hacia lo dulce y suave. Incluso, lo dulce era considerado sano: “comparad **la dulzura de los alimentos delicados** que se sirven en la mesa del padre celestial que habéis despreciado, con los alimentos insípidos y mal sanos que el mundo os ofrece y aun con disgusto y desabrimiento”,³⁸² en el lado opuesto, recordemos que antes de morir un soldado ofrece a Jesús de beber hiel (amarga) y vinagre (ácido), es decir lo más repugnante para consumir con ello la humillación de que debía ser objeto el Hijo de Dios para salvar al mundo.³⁸³

Desgraciadamente es difícil saber si estas ideas realmente fueron determinantes en el paladar de la sociedad novohispana o si fueron las que inspiraron en gran medida la creación de recetas de repostería, rompopes, o a incluir el sabor dulce hasta en los platillos fuertes como el mole, posteriormente, los chiles en nogada, etc. y si este gusto por lo dulce fue predisponiendo y haciendo vulnerables a los mexicanos ante enfermedades como la diabetes. Y es que la cuestión puede verse desde otro ángulo, pues en Europa –a excepción de España- el uso del azúcar no se generalizó sino hasta el siglo XVIII, aunque su consumo se empezó a incrementar desde 1650 a la par del de

conforme disminuyeran esas partículas secas el sabor se iba acercando más al dulce, en consecuencia, los sabores eran una cuestión de matemáticas y de proporción de partículas. Además mientras más dulce y húmedo el alimento se consideraba más nutritivo. Da la impresión que esta idea estaba presente en la premisa de que a mayor alejamiento de Dios mayor amargura y desconsuelo, a menor alejamiento de Dios mayor dulzura y consuelo. *Vid.* Aristóteles, *op. cit.* pp. 52-53

³⁷⁹ Lobera, *op. cit.* p. 16. Este autor dice que la sal en el bautizo eso simboliza. Recuerdo un pasaje bíblico en el cual Dios destruye toda una ciudad porque los que la habitaban eran pecadores, a excepción de una familia, a la que salva pero le pone como condición que al salir no volteen hacia atrás oigan lo que oigan, la madre desobedece y se convierte en estatua de sal. Posiblemente en este episodio la sal también simboliza el pecado y la desobediencia.

³⁸⁰ *Ídem.*

³⁸¹ “Sermón sobre la palabra de Dios”, *op. cit.*, f. 1v.

³⁸² Sermón sin título pero que habla de los peligros del mundo, *op. cit.* f. 3 f. Posiblemente la concepción aristotélica de que lo dulce-húmedo era nutritivo estaba implícito en estos discursos; recordemos que aunque se alude a lo celestial, el modelo o referente es lo corporal, como en esta cita. Recuérdese también que el azúcar tenía un uso medicinal por parte de los médicos árabes, siendo esta cultura la que se encargó de introducir el uso de la caña de azúcar proveniente de oriente en la Península Ibérica. *Vid.* Corcuera, *Entre gula y... op. cit.* p. 98.

³⁸³ Sermón sin título, en AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 425, Exp. 5, f. 1 v.

bebidas como el chocolate proveniente de América, el café de África y el té de la India; hasta antes de esa fecha el azúcar era vista como un producto exótico, caro y sólo accesible a cierta elite,³⁸⁴ tal vez esto penetró hasta el discurso religioso y siendo el azúcar un bien de lujo posiblemente se presentó en esos sermones como una cosa muy apreciada, algo así como una joya y por ello característica inherente a lo divino y celestial. A pesar de ello –como ya se dijo–, sabemos que en España el consumo de la caña de azúcar tenía una larga tradición pues esta planta fue introducida desde el siglo VII por los árabes, mientras que en el área de Mesoamérica ya se tenía la costumbre de endulzar alimentos con caña de maíz o miel de agave, de modo que para el siglo XVIII hasta los léperos tenían acceso al azúcar en Nueva España como lo muestran algunos relatos de la época,³⁸⁵ de modo que la sociedad barroca degustó “el pan, los bizcochos e innumerables golosinas [...] decoradas con el signo de la cruz o la figura de un santo”³⁸⁶ confundiendo con ello la “gula y la piedad”.³⁸⁷

2. La gula y el ayuno.

El “apetito desordenado” era considerado una sensación no deseable, incluso pecaminosa, de ahí que el pecado capital de lujuria fue definido como un “apetito desordenado, ó uso de las cosas venéreas”³⁸⁸ del mismo modo que la gula era “el desordenado apetito de comida, y bebida”.³⁸⁹ Existe un parentesco, casi hermanazgo entre estos dos pecados no sólo porque ambos son conceptualmente un “apetito”, sino porque en ambos casos la “templanza” es la virtud que ayuda a enfrentarlos. A la templanza atañían todos los placeres ligados a la conservación del individuo o de la especie, desde esta perspectiva, se consideraba a la comida indispensable para la pervivencia de la persona, no así las relaciones sexuales, que si bien eran indispensables para conservar la especie, su ausencia – se creía – no afectaba a la salud.³⁹⁰ Sin embargo –dice Tomás de Aquino– las pasiones y placeres más fuertes en el ser humano son producidas por el tacto, por lo que la templanza se reduce a “regular los deseos y placeres del sentido del tacto”,³⁹¹ por lo que si se moderaban las pasiones más fuertes

³⁸⁴ Sidney W. Mintz, “The changing roles of food in the study of consumption”, *Consumption and the World of Goods*. Ed. John Brewer and Roy Porter, Londres – New York, Routledge, 1993, pp. 261-272.

³⁸⁵ Corcuera, *Entre gula y...* op. cit. pp. 98 – 110.

³⁸⁶ Grusinzi, *La guerra de las..* p.160

³⁸⁷ *Ídem*.

³⁸⁸ *Catecismo para uso...* op. cit. p. 332.

³⁸⁹ *Ibíd.* p. 336.

³⁹⁰ Fumagalli, op. cit. p. 41

³⁹¹ Tomás de Aquino, “Sobre el gobierno del mundo en general” q. 103, en *Suma Teológica*, V. I., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 26.

era relativamente fácil hacerlo con las demás. Secundariamente, esta virtud moderaba los otros sentidos, cuando éstos contribuían a acentuar el placer producido por el tacto:

Es cosa secundaria toda añadidura a este uso esencial, que le hace ser más agradable; por ejemplo, la belleza de la mujer y sus adornos o **el buen sabor y olor de los manjares**. Lógicamente, pues, decimos que la templanza tiene como objeto principal el placer del tacto, que nace naturalmente del uso de una cosa necesaria; uso que consiste en actualizar el sentido del tacto. **Y sólo secundariamente extendemos la virtud de la templanza a los placeres del gusto, olfato y vista, en cuanto que el placer de estos sentidos contribuye a aumentar el deleite del tacto.** Y como el gusto está más cercano al tacto que los restantes sentidos, a él se extiende la prudencia más que a los otros.³⁹²

Los alimentos atañían al tacto en cuanto calientes o fríos y al gusto en cuanto a su sabor.³⁹³ Así, la Iglesia se inventó una serie de conceptos y mecanismos para reglamentar el apetito de las personas: unos de ellos fueron los ya mencionados de la gula y la templanza y el otro el del ayuno.

El cuarto mandamiento de la Iglesia prescribía ayunar en la cuaresma a excepción de los domingos.³⁹⁴ El ayuno obligaba a los católicos desde los 21 años y de por vida, pues los ancianos “robustos” no estaban exceptuados. El ayuno consistía en hacer sólo una comida al medio día: aunque se permitía tomar una colación ligera por las noches que

³⁹² *Ibíd.* p. 95. Cabe señalar que entre las “cosas” necesarias para la conservación de la especie Santo Tomás menciona a la mujer. En ocasiones se refiere a las féminas como “cosas” de las que es lícito hacer uso en moderación para conservar la especie.

³⁹³ *Ídem.* Recordemos que para Aristóteles el gusto era una forma de tacto. Aristóteles, *op. cit.* p. 42. El Catecismo para párrocos del IV Concilio siguió sosteniendo que la templanza obraba contra “las concupiscencias y deleites del tacto y gusto y las tristezas que de su ausencia se siguen”. *Catecismo para uso... op. cit.* pp. 376 – 377.

³⁹⁴ “Los días en que la Iglesia manda Ayunar, son cuarenta, cuadregesimales, que se contienen entre el martes de carnestolendas, y domingo de resurrección sacados los seis domingos. Los témporas que cada una de ellas contiene tres días, miércoles, viernes y sábados y las vigiliass, que con obligación de ayuno se contienen en el Rezo Eclesiástico, y el día de ayuno se computa de media noche a media noche”. *Catecismo para uso... op. cit.* pp. 302 – 303. Sin embargo, había órdenes regulares que tenían su norma interna, por ejemplo: entre los dominicos se prescribía ayunar en total siete meses al año. Otros documentos mencionan además de la cuaresma otras festividades en las que se debía ayunar, empero, considero como versión más universal la suscrita por el IV Concilio Provincial Mexicano. Por otro lado, no perdamos de vista la función del ayuno como elemento purificador que prepara al cuerpo para el paso de un estado espiritual a otro mejor, en ese caso podemos pensar en que la comida –más allá de la necesaria para la conservación de la vida- era considerada pecaminosa, sucia, quebrantadora del orden. Cfr. “El ayuno eclesiástico como ritual de paso. El ayuno eclesiástico en España y América”, en: *Cultura Alimentaria Andalucía – América*. Antonio Garrido Aranda compilador, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / Programa Universitario de Alimentos, 1996, pp. 75 – 176 (Serie Historia General 17)

podía ser a base de “yerbas”, conservas o **dulces**; abstenerse de comer carne, huevos y derivados de la leche.³⁹⁵

Si bien no podemos saber en qué medida era cumplido el ayuno al pie de la letra, de haberse practicado podemos preguntarnos: ¿los largos períodos de horas sin comer predisponían a la gente a tener enfermedades como anemia y úlceras gástricas?, ¿esto las hacía más vulnerables en tiempos de epidemias?.³⁹⁶ No obstante, había ciertas concesiones que permitían no ayunar a aquellos que realizaran un trabajo físico intenso, a los médicos o a los que hacían obras de caridad atendiendo a enfermos contagiosos y a los pobres que no tenían comida suficiente para sustentarse como lo eran los que sólo tenían pan, frutas y legumbres sin tener siquiera con qué condimentarlas.³⁹⁷ Y aquí cabe enfatizar que la gula no sólo era comer en demasía, sino saborearse en exceso “cosas demasiado exquisitas en la sustancia, o guisado”.³⁹⁸ Es decir, el cristiano ideal debía ser sobrio hasta en su forma de comer porque si bien se reconocía la exquisitez de ciertas sustancias también se les identificaba con el pecado, como deja ver la siguiente metáfora de un sermón donde se llama la atención a los pecadores por estar “engolosinados con los ajos y las cebollas de Egipto, y fastidiados del maná del cielo”,³⁹⁹ sobresale también la alusión a Egipto: tierra pagana y que mantuvo esclavizados a los judíos.

Es posible, por otro lado, que las restricciones a consumir carne, huevos, derivados de la leche y saborear guisados condimentados, como una forma de mortificar el cuerpo para obtener la salvación nos hablan justamente de los productos que mayormente se consumían en aquella sociedad y en los cuales se encontraba placer, al menos las clases sociales que tenían acceso a ellos. Ahora bien, ¿será posible que la sobriedad propuesta por algunos personajes para los sentidos de la vista y del oído halla tenido su

³⁹⁵ “Catapacio...” *op. cit.* f. 16 f.

³⁹⁶ El grupo interdisciplinario de cultura alimentaria Andalucía América de la Universidad de Córdoba muestra cómo la evasión a la regla del ayuno fue muy común en las Indias Occidentales. *Vid.* “El ayuno eclesiástico...” *op. cit.*

³⁹⁷ “Catapacio...” *op. cit.* f. 15 v.

³⁹⁸ *Catecismo para uso...* *op. cit.* p. 337.

³⁹⁹ Sermón: “Explicación de la Sagrada Comunión. Don Juan Antonio Moya. Don Miguel Monilla de Quevedo”, *op. cit.* f. 2 f. Es posible que la alusión al ajo y otras especias, también tenga que ver con la referencia a algo caro, lujoso y que rompía con el ideal de humildad, aunque evidentemente también nos habla de sabores que producían placer y que por lo tanto había que restringirlos.

correspondiente en la comida?, es posible que así haya sido, al menos en el caso francés pues:

la cocina medieval era una cocina en la que la fuerza de las especias, de los azúcares y de los ácidos, y su mezcla, mataba cualquier otro sabor, y la revolución gastronómica de los siglos XVII y XVIII supuso, en principio, una búsqueda de sabores más refinados contra esa gruesa artillería medieval, antes de dar lugar, a su vez, en el siglo XIX, a excesos semejantes a aquellos de los que acaban de liberarse⁴⁰⁰

Lo anterior coincide en parte con la propuesta de la Dra. Sonia Corcuera quien ubica el nacimiento de la cocina moderna entre 1650 y 1750, cuyas características más importantes son:

Surge, teniendo la corte francesa como eje, una manera de cocinar que adopta características “modernas”; se desliza desde la mesa noble hacia los hogares burgueses y eventualmente desplaza el esquema dietético culinario tradicional. Es difícil unificar criterios para dar razón de esas modificaciones profundas, pero existe cierto consenso general acerca de por lo menos tres alteraciones significativas: primero aumenta el gusto por las frutas, vegetales, ensaladas verdes y hierbas frescas y se reduce el interés por la mayoría de las especies a excepción de la pimienta, el clavo y la nuez moscada; en lugar de las numerosas especies importadas, se utilizan con mesura hierbas aromáticas locales. Segundo, los sabores salados y dulces son claramente diferenciados. Tercero, se crean las salsas que dieron fama a la “alta cocina” francesa con el uso de aceite, manteca o mantequilla combinados con vino, vinagre y la reducción de los jugos de carnes y verduras hervidos hasta concentrar el sabor. También se modifica la actitud mental hacia la cocina que aspira a ser doblemente reconocida como arte y como ciencia.⁴⁰¹

En todo caso, lo que parece más factible y palpable es que las “revoluciones gastronómicas” acompañen a las revoluciones científicas y tecnológicas al tener acceso a un mayor conocimiento de lo que es saludable y lo que no, así como a mecanismos que hagan llegar más rápido los alimentos de un lugar a otro y conservarlos en buen estado por más tiempo.

Pero regresando al tema de las excepciones al ayuno o a alguna de sus reglas, este privilegio también podía darse a los habitantes de un país o continente en general, por

⁴⁰⁰ Revel, *op. cit.* p. 265.

⁴⁰¹ Sonia Corcuera de Mancera, “La embriaguez, la cocina...” *op. cit.* pp. 546-547. De estas características la que me parece más relevante para el tema tratado aquí es la de la distinción entre sabores dulces y salados, distinción inexistente en las recetas anteriores a este período y en la cual insiste la Dra. Corcuera.

ejemplo: se exentaba a los habitantes de América y en especial a los indios de privarse de comer huevos, manteca y derivados de leche en cuaresma, sin embargo esta concesión se suspendió en el año de 1819.⁴⁰² También a los que formaban parte de la milicia española se les perdonó el ayuno, argumentando los trabajos que los soldados pasaban en campaña; el privilegio se extendía a la mujer, hijos y domésticos que comieran de la mesa del militar: esto porque no podía otorgarse un privilegio sólo a la cabeza y privar de él al resto del cuerpo (recuérdese que el varón era la cabeza y la familia el resto del cuerpo).⁴⁰³

La insistencia en el ayuno y moderación en la comida no era sólo en aras de mortificar el cuerpo para alcanzar la salvación eterna, o en el caso de los sacerdotes, de dar ejemplo de frugalidad en todos los aspectos de su vida, sino porque se consideraba que el comer en exceso provocaba el aumento del apetito sexual, el desorden y la disipación, por ejemplo: los hombres que comían mucho estaban más propensos a tener poluciones nocturnas.⁴⁰⁴

A su vez, el acto de comer se procuraba que fuera en compañía de personas “puras” de ahí que había quien recomendaba evitar comer con personas que acostumbraban maldecir, pues ellos hasta la comida la tenían inficionada;⁴⁰⁵ por su parte, San Felipe

⁴⁰² AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Cabildo de México*, Caja 90, Exp. 17, 1819, p. 3. Esta concesión se llamó *Bula de la Santa Cruzada* y tiene una larga historia, durante la cual sufrió muchas modificaciones. Tuvo su origen en un privilegio de exceptuar del ayuno a los que ayudaban económicamente a la reconquista otorgado por el papa Alejandro II en 1064, inicialmente se otorgó a los guerreros que acudían con dicho fin (de reconquista) a la Península Ibérica, posteriormente se concedió a los reyes de España que cobrasen el dinero recaudado por la venta de esa bula. Pasó con algunas modificaciones a las Indias y en general podemos decir que quien la compraba estaba exento de ayunar en los días prescritos por la Iglesia, se le permitía además comer leche, sus derivados y huevos (cuestión también prohibida por el ayuno), lo que no permitía bajo ninguna circunstancia era el comer juntamente carne y pescado, ésto era visto como una falta grave en cualquier caso (aun entre los enfermos). Todo parece indicar que en América se hizo caso omiso del ayuno, argumentando la carestía y escasez de ciertos productos como el aceite vegetal, el pescado, etc., prescritos para el ayuno, así como lo accesible de otros alimentos prohibidos. Uno de los aspectos para medir este no cumplimiento de la norma fueron los bajos ingresos a las arcas reales por la venta de la bula, pues el ayuno era roto sin necesidad de la bula así como las constantes llamadas de atención de los sacerdotes a los médicos que otorgaban justificantes a diestra y siniestra principalmente entre la gente rica. Para una descripción más precisa de lo que fue el ayuno eclesiástico y la bula de la Santa Cruzada *Vid.* “Cultura alimentaria...” *op. cit.* pp. 75-176. Según este artículo la Bula fue suprimida hasta el 18 de agosto de 1966, aunque el documento que cito del AHAM, muestra que al menos desde 1819 se suspendió para el caso de México.

⁴⁰³ Lobera, *op. cit.* pp. 174 – 176.

⁴⁰⁴ Fumagalli, *op. cit.* p. 40.

⁴⁰⁵ “Doctrina sobre el quinto mandamiento”, *op. cit.* f. 1 v.

Neri evitaba comer con mujeres para evitar caer en tentaciones con ellas.⁴⁰⁶ En algunas referencias encontramos cierta carga de culpabilidad en el acto de comer –ya sea literal o metafóricamente- de modo que se advierte: “si buscáis los festines deliciosos, mirad cómo Baltazar expira en un suntuoso banquete”.⁴⁰⁷

3. *El convite “más sabroso del mundo”.*

A pesar de lo dicho anteriormente, hay alusiones a banquetes en varias parábolas del Nuevo Testamento como la del hijo pródigo quien después de un largo viaje en el cual cayó en la miseria, es recibido por su padre con un banquete a base de ternero para festejar su regreso;⁴⁰⁸ o aquellas otras en las que es el Padre de Jesucristo (es decir, Dios) quien organiza banquetes que pueden interpretarse como una comida sacrificial, ingiriendo al sacrificado a través del pan y vino.⁴⁰⁹

En esos casos los banquetes tienen un carácter festivo, sin embargo, el “convite” principal del catolicismo es aquel ofrecido por Jesucristo a sus apóstoles la última noche en que estuvo con ellos y que se reunieron para conmemorar la pascua judía. Como ya se ha mencionado, los elementos centrales aquella noche fueron el pan sin levadura y el vino, ambos fueron bendecidos por Jesús. Esa cena siguió siendo rememorada por los católicos, incluyendo la consagración de pan y vino, los cuales se transubstancian en el cuerpo y la sangre de Jesús, mismos que son comidos por los asistentes que no tienen pecados mortales. En fin, existe una alusión constante al sacrificio en el cual el mismo Jesús se consagra y se ofrece como comida y bebida,⁴¹⁰ al “pan angélico”,⁴¹¹ “pan celestial”,⁴¹² “manjar divino”,⁴¹³ al sepulcro del Altar simbolizando un vaso lleno de

⁴⁰⁶ Fumagalli, *op. cit.* p. 45. Posiblemente también porque eran consideradas impuras. Recordemos además que se les consideraba las culpables de hacer pecar al hombre desde el pecado original.

⁴⁰⁷ Sermón sin título pero que habla sobre la muerte, *op. cit.* f. 3 v.

⁴⁰⁸ Lucas 15, 11-32. Según la Dra. Alba Pastor el símbolo central en el banquete de este pasaje bíblico es el ternero quien es sacrificado. Siguiendo a René Girard, posiblemente en el ternero esté representado a alguien que es matado en desigualdad de condiciones, pues es incapaz de defenderse dada su condición social, para liberar tensión, violencia social y restaurar el orden roto con la ausencia y disolución del hijo pródigo. *Vid.* Girard, *op. cit.* p. 12.

⁴⁰⁹ Interpretación hecha a partir de la observación de la Dra. Pastor, quien ha dedicado varios años al estudio del sacrificio.

⁴¹⁰ *Catecismo para uso...* *op. cit.* p. 72.

⁴¹¹ “Catapacio...” *op. cit.* f. 8 v.

⁴¹² Sermón: “Explicación de la Sagrada Comunión. Don Juan Antonio Moya. Don Miguel Monilla de Quevedo”, *op. cit.* f. 3 f.

⁴¹³ “Catapacio...” *op. cit.* f. 8 v.

maná,⁴¹⁴ a la Eucaristía como “mesa magnífica”⁴¹⁵ y en ocasiones a la contraposición entre la “mesa del Señor” y la “mesa del demonio”.⁴¹⁶ Y es que a pesar de la censura a los excesos en la comida existía la preocupación real de solicitar a Dios que proveyese de la comida necesaria: como en la oración del padre nuestro en la que se le pedía “danos el pan de cada día”, es decir, el alimento del cuerpo en el punto que no dañe el alma en cuanto a cantidad y forma de obtenerlo.⁴¹⁷ Asimismo, se encuentra una analogía entre la comida corporal y la espiritual porque “todo lo que la comida y bebida material obran en cuanto a la vida corporal, sustentando, aumentando, reparando y deleitando, obra el Sacramento de la Eucaristía en cuanto a la vida espiritual”.⁴¹⁸

Indudablemente, el concepto de sacrificio es central en la religión católica, no en vano Cristo se dice “el cordero de Dios” por haber sido sacrificado por su padre para restaurar el orden roto por el pecado de Adán y Eva, asimismo el simbolismo en varios pasajes bíblicos de ambos testamentos nos remiten a dicha noción. Sin embargo, aunado a ello, me gustaría destacar la constante referencia al pan y al vino así como a su posible influencia en la conformación de un determinado gusto, que sumado a lo dicho párrafos más arriba respecto al sabor dulce nos hacen suponer o bien un referente de estos conceptos en una gama de panecillos dulces considerados exquisitos, o al contrario: este discurso religioso como inspiración para crear bocadillos de sabor dulce configurando con ello una inclinación especial hacia lo dulce y suave. Ahora bien, de acuerdo con las fuentes consultadas es difícil saber en qué era en lo que pensaban concretamente al hablar un “manjar” o banquete y a qué otros sabores o guisos se referían cuando decían tener deleitación en la comida, pues como ya hemos visto, las descripciones casi siempre se basan en la experiencia corporal, aunque sea para explicar una situación del otro mundo.⁴¹⁹

⁴¹⁴ Lobera, *op. cit.* p. 105.

⁴¹⁵ Sermón: “Explicación de la Sagrada Comunión. Don Juan Antonio Moya. Don Miguel Monilla de Quevedo”, *op. cit.* f. 2 f.

⁴¹⁶ *Ibíd.* f. 3 f.

⁴¹⁷ *Catecismo para uso... op. cit.* p. 426.

⁴¹⁸ *Ibíd.* p. 427.

⁴¹⁹ La Dra. Corcuera maneja una idea que puede servir de ejemplo: según ella en la época colonial la embriaguez con pulque era más censurada por relacionarla con el indio y la disolución social, mientras que los españoles “cerraban filas” en torno al producto de la vid, el cual a su vez era relacionado con la sangre de Cristo. Es decir esto apuntala mi hipótesis de que existe un referente ideológico y hasta religioso en la conformación de los gustos. *Cfr.* Corcuera, “La embriaguez, la cocina...” *op. cit.* p. 528.

Podemos intuir que el mestizaje religioso se presentó, entre otros aspectos, al sumar el concepto católico de banquete sacrificial con las costumbres indígenas de ofrendar comida y bebida a sus dioses, así como de consumirlas en las fiestas.⁴²⁰ Por ello, los santos católicos al sustituir a los dioses indígenas serían ofrendados con comida y bebida “pensando [los indios] que las enfermedades les venían por no darles [a los santos] los alimentos que requerían”.⁴²¹ Al respecto, podemos suponer que también este tipo de prácticas trataron de ser desaparecidas en la religiosidad ilustrada que intentó devolver a la imagen su estatus original de representación y no de “cosa viva” como se venía dando en la sociedad barroca.

Por otro lado, volviendo a la Eucaristía –al igual que casi todo en el catolicismo–, ésta podía convertirse en un arma de doble filo pues el que la tomaba en pecado y sin arrepentirse “se tragaba su propia condena”.⁴²² A su vez, era necesario para poder comulgar haber ayunado, es decir, no probar bocado, ni tomado agua durante doce horas antes.⁴²³

III. Algunas consideraciones sobre el sentido del tacto.

En los capítulos anteriores se ha hecho alguna referencia a la suavidad como textura preferida en el catolicismo y a su contrapartida: la dureza, como condición del pecador.⁴²⁴ También se ha dicho que el tacto era el sentido hermano del gusto y que la templanza era una de las virtudes encargadas de moderar a ambos. Del mismo modo que la gula era el pecado de los placeres del gusto, la lujuria lo era –aunque no totalmente– del tacto. Por eso, en el siguiente apartado haré sólo algunas consideraciones adicionales respecto a las prácticas relacionadas con el tacto.

⁴²⁰ La Dra. Corcuera pone de manifiesto una contradicción que me parece importante: el indígena ofrecía de comer a sus dioses, mientras que el español se comía a su Dios. Corcuera, *Entre gula y... op. cit.* p. 8. En ambos casos –del indígena y del español– el elemento en común es la sangre –o el sacrificio– como elemento dador de vida y conservador del orden.

⁴²¹ Rubial, “Santos para...” *op. cit.* p. 142.

⁴²² *Catecismo para uso... op. cit.* pp. 72 – 91 y “Sermón sobre la palabra de Dios”, *op. cit.*, f. 2 v.

⁴²³ *Catecismo para uso... op. cit.* pp. 72 – 91.

⁴²⁴ Otros ejemplos son: después de una obra buena la persona sentía una sensación suave, de modo que los actos virtuosos son suaves y dulces por eso se percibían con deleite. *Catecismo del concilio... op. cit.* pp. 384 – 385.

1. Una religiosidad del no contacto físico.

Muchos de los actos considerados como pecaminosos tenían que ver con el acto de tocar, incluso se decía que el demonio “tentaba” para denominar al acto por medio del cual incitaba a pecar.⁴²⁵ Uno de los “agentes de Satán” era la mujer,⁴²⁶ pues de ella se había valido el maligno para que el hombre desobedeciera a Dios, a su vez, se consideraba que las féminas eran lascivas e impulsivas por naturaleza,⁴²⁷ por eso se evitaba el contacto físico con ellas, poniendo como ejemplos a seguir a aquellos personajes que habían logrado ahuyentar las tentaciones como “León papa que se cortó una mano porque la tocó una mujer”⁴²⁸ o como San Felipe Neri, de quien se decía que Dios le había otorgado el don de que le diera lo mismo tocar a una piedra que a una mujer.⁴²⁹

Los enemigos del alma eran tres: el mundo, que era externo pues “tentaba” desde fuera; el demonio era interno y externo así como la carne que era interna.⁴³⁰ El mundo tenía como máximas: vivir con comodidad, “acariciar la carne y no negarse la delicia”.⁴³¹

Así, el “tocar” se consideraba inherente a la sexualidad, por ello eran pecado de lujuria los “ósculos, abrazos, tocamientos...”,⁴³² igualmente se condenaba a los apegados a “los tocamientos y poluciones por el breve y fatal deleite que sienten en ellas”.⁴³³

⁴²⁵ *Catecismo para uso...* op. cit. p. 279, 342, 421 – 422. Las ediciones del Diccionario de la Real Academia Española aparecidas entre 1780 y 1822 definen el acto de “tentar” de las siguientes maneras: “Ejercitar el sentido del tacto, palpando o tocando alguna cosa materialmente. *Tangere*. // Examinar y reconocer por medio del tacto lo que no se puede ver, como hace el ciego ó el que se halla en un lugar oscuro. *Tentare*. // Instigar, inducir o estimular. *Tentare*. // Intentar o procurar. *Tentare*. // Examinar, probar o experimentar. *Tentare*. // Probar a alguno, hacer examen de su constancia o fortaleza. *Tentare*. // Estar dudoso y sin resolución en lo que se discurre. Dícese frecuentemente andar TENTANDO. *In dubio versari*. // *Cir*. Reconocer con la tiente la cavidad de alguna herida. *Specillo vulnus explorare*.” De las anteriores definiciones nos surgen otras reflexiones como: posiblemente el tacto era satanizado también por ser el sentido utilizado por los que caían en la oscuridad del pecado. La última definición también nos recuerda el pasaje aludido posteriormente en el cual Tomás toca las heridas de Jesús.

⁴²⁶ Delumeau, “10.Los agentes de Satán. III.- La mujer”, en: op. cit. T. II, pp. 471 - 531

⁴²⁷ Muchembled, op. cit. p. 94.

⁴²⁸ “Sermón: Juicio por la vida de los Santos”, op. cit. p. 313 f.

⁴²⁹ Fumagalli, op. cit. p. 45.

⁴³⁰ *Catecismo para uso...* op. cit. p. 342.

⁴³¹ Sermón sin título pero que habla de los peligros del mundo, op. cit. f. 3 f.

⁴³² *Catecismo para uso...* op. cit. pp. 236 – 237.

⁴³³ “Catapacio...” op. cit. f. 5 f.

En algún tiempo, los objetos como los ornamentos sagrados no podían ser tocados por seglares ni mucho menos por mujeres, pues sólo podían tomarlos personas consideradas puras como los sacerdotes.

La separación en el templo entre hombres y mujeres para evitar distracciones nos revela también ese intento de evitar el contacto entre los sexos,⁴³⁴ asimismo las imágenes: difícilmente encontraremos representaciones donde un grupo de personas tengan contacto físico entre sí, se abracen o se besen, posiblemente los únicos ejemplos al respecto sean las representaciones del “beso de Judas” con una connotación negativa pues con este gesto indicaba a los soldados quién era su maestro consumando con ello su traición, aquella escena en la que Santo Tomás pide tocar las heridas de Cristo para creer que ha resucitado o las del “lavatorio de pies”, acto con el cual Cristo se humilla al lavarle los pies a sus discípulos para darles ejemplo de humildad y servicio.

A pesar de lo anterior, encontramos algunas metáforas que nos hablan de que en ciertas circunstancias el contacto, e inclusive, las caricias eran permitidas, como: la caricia tierna y con amor de un hijo a su padre recordando que con esa misma ternura se debe amar a Dios.⁴³⁵ Además, los objetos que tuvieron algún contacto físico con Jesús debían ser adorados con “latría”.⁴³⁶ Por ello, la patena y el cáliz debían estar consagrados con el óleo del crisma porque ambos tenían contacto con el cuerpo de Jesús;⁴³⁷ el besar nueve veces el altar durante la misa, significando que el sacerdote estaba limpio y reconciliado con Jesús⁴³⁸ y el que se le diera a besar al Regente de la ciudad la llave del tabernáculo o el libro de los Evangelios al virrey.⁴³⁹ También resulta interesante que en plena Ilustración el manual de ceremoniales seguía estipulando los momentos en que se debía besar la imagen de la Virgen de los Remedios cuando se llevaba de su Santuario a la Catedral,⁴⁴⁰ acto que si bien podía ser interpretado como un signo de sumisión ante la madre de Dios, también nos recuerda la concepción barroca de la imagen como “cosa

⁴³⁴ Vid. Lobera, *op. cit.*

⁴³⁵ “Sermón sobre el amor de Dios. Fr. Francisco de Cazers [sic.]”, *op. cit.* f. 5 f.

⁴³⁶ *Catecismo para uso...* *op. cit.* p. 192.

⁴³⁷ Lobera, *op. cit.* p. 275.

⁴³⁸ *Ibíd.* p. 378 y Galindo, *op. cit.* pp. 200 – 210. Este último autor describe incluso la posición exacta que debían tener las manos del sacerdote y el sitio en dónde debía besar.

⁴³⁹ AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana*, Caja 188, Exp. 3, 1785, f. 28 v., 28 f. y 40 v. Evidentemente estos actos tienen que ver también con un reconocimiento explícito de la autoridad civil de su fe católica.

⁴⁴⁰ *Ibíd.* f. 34 v – 36 f.

viva” y que por lo mismo siente, así como las costumbres populares –en boga hasta nuestros días- de tocar ciertas representaciones para obtener algún milagro.

Ahora bien, había otros ritos que implicaban tocar a otra persona, como: ungió ya fuera a los bautizados, a los enfermos, a los sacerdotes u obispos, el “ósculo de paz” durante la misa -implementado por el papa Inocencio I-,⁴⁴¹ el besar la mano a los sacerdotes, o durante la consagración de jerarcas donde el nuevo obispo besaba la mano al Consagrante. Empero, esos momentos estaban “reglamentados” y no implicaban alguna sensación física con el tacto, luego entonces, podemos decir que el orden social propuesto por la Iglesia incluía, entre otros aspectos, el no contacto entre los cuerpos y por supuesto, la separación entre los sexos tanto en lo físico como en los roles marcados para uno y otro género. Las prohibiciones en cuanto al tacto tienen que ver con el sexo puesto que la Iglesia se erige como policía de la sexualidad de los legos para garantizar la fertilidad y reproducción de los católicos.⁴⁴²

⁴⁴¹ Lobera, *op. cit.* p. 380.

⁴⁴² Agradezco a la Dra. Alba Pastor esta observación con la cual estoy de acuerdo.

Conclusiones.

El problema central planteado en este trabajo fue el de la historia de los sentidos, es decir, de lo que veían, oían, olían, comían y tocaban, o en algunos casos de lo que les era permitido o prohibido a aquellos cuerpos católicos todavía inmersos en la cultura barroca pero a los cuales se estaba tratando de “reeducar” en una nueva sensibilidad: la Ilustrada. A pesar de que la institución a través de la cual se abordó el tema fue la Iglesia Católica, encontramos que algunos de los valores que estaba fomentando tenían cierta similitud con aquellos que desde el gobierno ilustrado se empezaban a gestar como parte del ciudadano ideal. Por paradójico que parezca el tipo de religiosidad propuesta por algunos Arzobispos como Francisco Antonio de Lorenzana y en menor medida su sucesor Alonso Núñez de Haro resultaba armónico con el modelo político-social basado en el debilitamiento de las corporaciones y fortalecimiento del individuo. Y es que los ataques a las cofradías –principalmente de indígenas-, las restricciones a las antiguas manifestaciones religiosas como: procesiones, danzas, uso de cohetes, exageraciones al tocar las campanas y en general al uso de las imágenes como “cosas vivas” estaban encaminadas a promover una religiosidad individual, interna, privada y con una racionalidad utilitarista.

Es por ello que considero que al menos en el momento de la historia de México que estudiamos aquí (1771-1823) la propuesta de gran parte de la jerarquía católica no estaba en desacuerdo con las ideas que en otros ámbitos como el científico y el político se estaban forjando acerca del comportamiento de las personas. En otras palabras: el tema de la conformación del cuerpo del ciudadano –vocablo empezado a acuñar a raíz del movimiento de Ilustración francesa- fue un asunto que atañó, consciente o inconscientemente a la Iglesia. Con ello no me refiero al partido político que apoyaron los jerarcas o a su papel para promover ciertas actitudes frente a ellos, sino a la cuestión más sutil de cómo debía ser el cuerpo del ciudadano, qué le resultaba nutritivo, qué le debía agradar, qué no, dónde debía depositar la basura que generaba y sus desechos corporales. Pues lo que se ha mostrado en esta investigación es que se propuso operar un cambio en ciertas actitudes a partir de la Ilustración.

En cuanto al manejo de desechos y conformación de sensibilidades olfativas hubo algunos talentos dentro de la Iglesia como el científico José Antonio de Alzate quien participó activamente haciendo propuestas para la fabricación de coches recolectores de basura. Por otro lado, también se observó que en los hechos se incorporaron las innovaciones como la construcción de “lugares comunes” en las propiedades de la Iglesia. Asimismo, en otros lugares del virreinato, como en Guadalajara, el clero tuvo un papel prominente en los cambios urbanísticos, de ahí que encontremos a un obispo como Fray Antonio Alcalde costeando la construcción de un hospital y un campo santo alejados del centro de la ciudad para evitar que los malos olores que ellos emanaban expandieran las enfermedades entre la población sana, principalmente en tiempos de peste. Respecto a esa misma ciudad, también vimos la preocupación de las madres carmelitas por los daños y malos olores que estaban causando los excrementos de los soldados acuartelados en un edificio contiguo a su convento. Por su parte, el prior de esa misma orden pero de varones ofreció su ayuda para quitar una alcantarilla inconclusa que servía de refugio a delincuentes, la idea de ese personaje era la de allanar la calle para permitir el libre tránsito de personas. Así, observamos cómo la Iglesia fue especialmente receptiva ante la nueva sensibilidad que rechazaba los desechos corporales, pues ya tenía una larga tradición al respecto a satanizar los fluidos del cuerpo por relacionarlos con la muerte, el sexo y en resumidas cuentas con el pecado. En algunos casos también fue receptiva a las influencias científicas, políticas y económicas que pugnaban por un libre tráfico de las personas tanto en las ciudades como en el comercio trasladando el modelo de la circulación de la sangre a las urbes.

Otro de los ejemplos muy prácticos respecto al olfato es el de los campos-santos, tema en el que evidentemente en esa época no hubo una pugna frontal entre la Iglesia y el Estado por la disputa de estos espacios. Sin embargo, ya encontramos algunos ejemplos en los cuales los mismos sacerdotes piden hacer los entierros allende las fronteras de las ciudades, principalmente en tiempos de peste. En el caso de la ciudad de México observamos todavía a un Núñez Haro renuente a alejar los campos-santos de los templos, pero eso sí durante su visita episcopal en 1775 y años más tarde en la ordenada por Francisco Javier de Lizana y Beaumont en 1808, se puso un especial cuidado en recomendar a los párrocos que no permitieran que los restos humanos estuvieran expuestos en las iglesias, sino que antes bien estuvieran en un lugar adecuado. Al parecer no sólo se intentaba operar un cambio frente al cuerpo vivo, sino también frente

al cuerpo muerto, es decir, si antes éste recordaba lo fugaz de la vida y lo inútil de los placeres humanos, desde la perspectiva ilustrada las calaveras expuestas, evidenciaban un peligro de profanación de los restos humanos –un tanto sacralizados después de la muerte- y posiblemente también una falta de higiene. De este modo, los olores de la ciudad y los templos no debían ser más los olores a basura, excrementos o cadáveres.⁴⁴³ Al parecer, al igual que para el cuerpo en los espacios citadinos y religiosos se impuso la “desodorización ” u olores suaves, evitando los olores de los desechos y fluidos corporales.⁴⁴⁴

Estos ejemplos nos sirven para observar cómo los cambios que se estaban intentando operar en el cuerpo y sus sentidos, evidentemente estaban impactando también los espacios en donde se desenvolvían, es decir: en las ciudades y en un nivel más específico en los templos. No es de extrañarnos la preocupación de la Iglesia por la salud y su papel preponderante en el diseño y dotación a las ciudades de los servicios de salud y beneficencia, pues recordemos que todavía en esta época la totalidad de las instituciones como hospitales y hospicios estaba en sus manos.

Empero, los olores urbanos no fueron los únicos que sufrieron modificaciones en las cuales tomó parte activa la Iglesia católica. También se intentó modificar a los sonidos de la ciudad, entre los cuales se contaban el sonar constante de las campanas de día y de noche, con distintos tonos dependiendo del hecho que anunciaran: muerte, llamados a misa, horas canónicas, proclamación de un nuevo rey, llegada de un arzobispo o virrey, etc. etc. Al respecto, los Arzobispos Núñez Haro y su antecesor promulgaron edictos reglamentando el uso de las campanas y limitándolo a personas autorizadas. Empero, pudimos ver que en la práctica el uso de las campanas siguió siendo constante y dio lugar en el siglo XIX a una lucha entre la Iglesia y el Estado por el monopolio de dichos instrumentos, es decir, el Estado trató de laicizar el sonido de las campanas utilizándolas para llamar a sus actos, pero finalmente en el siglo XX terminó por imponerse el derecho del individuo al silencio.⁴⁴⁵

⁴⁴³ A ellos podríamos agregar los olores de los enfermos hacinados y sus medicinas, olores a los que se rechazaba por el miedo al contagio porque se creía que las enfermedades se trasmitían por los miasmas que trasportaba el aire y en consecuencia por los olores.

⁴⁴⁴ *Cfr.* Corbin, *op. cit.* p. 83.

⁴⁴⁵ Dávalos, ¿Por qué no doblan...? *op. cit.* p. 59. En los hechos observamos que el sonido de las campanas siguió siendo recurrente en el periodo en cuestión, debido a que aun dentro del catolicismo hubo resistencia a asimilar la reforma ilustrada.

Hasta aquí se ha mostrado cierta uniformidad en el papel de la Iglesia para moldear las sensibilidades, sin embargo, existieron diferentes posturas dentro de la institución. Por un lado hay que enfatizar en que fue una elite la que estuvo al tanto y propició el debate o actuó en la reformulación del cuerpo y la ciudad ya fuera por su posición de poder (llámense arzobispos y obispos), ya fuera por su posición intelectual (científicos y teólogos) y por otro inclusive dentro de esta elite se pueden distinguir dos posturas una conservadora y renuente a los cambios y otra que estaba de acuerdo con ellos.

También en el sustento filosófico de las posturas del catolicismo frente a los sentidos se observan distintas corrientes: la primera es la tradición platónica que considera la belleza externa como una muestra de la sabiduría y belleza espiritual, aunque no necesariamente recomienda la experiencia sensual para acceder a la experiencia religiosa y la otra es la que emana del pensamiento aristotélico. Empero, aunque los estudiosos han esquematizado identificando al pensamiento platónico con la orden franciscana y al aristotélico con la dominica (vía Tomás de Aquino), me parece que en un momento dado ambas corrientes confluyen y al fin y al cabo forman parte de los orígenes filosóficos de la misma institución. Entonces, nos encontramos con la paradoja de la que habla Richard Sennett quien afirma: “la experiencia es necesaria para la fe, pero las sensaciones de la experiencia no corresponden a las verdades de la religión”.⁴⁴⁶ Esto lo hemos podido cotejar en nuestro objeto de estudio pues encontramos narraciones que constantemente hacen descripciones en referencia a imágenes o pasajes visuales, así como de sonidos y hasta de olores, sabores y texturas: principalmente en relación al cielo, al infierno, al pecador o al santo. Es decir, la experiencia sensible es indudablemente necesaria para explicar los dogmas, pero es precisamente dicha experiencia sensible la que puede llevar al pecado y a la condenación, o dicho en otras palabras: los placeres descritos en las fuentes de primera mano no eran para disfrutarse en este mundo sino en el otro.

En este punto debemos aclarar las dos vertientes sugeridas para el estudio de los sentidos: por una parte están representados en las metáforas y demás figuras literarias

⁴⁴⁶ Richard Sennett, *The Conscience of de Eye*. Nueva York, W. W. Norton & Company, 1990, p. 9. Citado en: Valentina Torres Septién, e Yves Solís, “De cerro a montaña santa: la construcción del monumento a Cristo Rey (1919 – 1960)”, en *Historia y grafía*. Departamento de Historia. Universidad Iberoamericana. Espacios e historia. No. 22. 2004, pp. 113 – 154.

utilizadas por los autores de sermones y textos católicos y por otra está la forma en que la institución estudiada los utilizó y disciplinó dentro de sus ritos y prácticas. De este modo, igual pude encontrar en un sermón una descripción visual y auditiva de la pasión de Cristo, así como un cuadro o una escultura de un Cristo descarnado que se mostraba a la par de que se decía el sermón. Igual se puede leer una descripción del paraíso y sus deliciosos olores florales y herbales, o de los olores deliciosos que ofrecían los ángeles a Dios, que hallar evidencias de la costumbre de incensar o de utilizar flores en los templos. A pesar de ello, se observa también cierto desfase: por un lado, los sermones y libros de primera mano dan la impresión de estar inmersos en un discurso casi medieval donde todavía existe un demonio externo capaz de llevarse en cuerpo y alma al pecador,⁴⁴⁷ en que casi ningún placer es lícito, siendo el mejor medio para salvarse el dolor y la auto medida y en pocas palabras: un mundo dividido entre buenos y malos juzgados en cuerpo y alma al final de los días por Dios. Aunque al respecto más bien predomina una visión negativa, pues generalmente se considera a la humanidad mala y pecadora, por lo que es persistente la invitación a arrepentirse (y esto sin contar al concepto en que tenían a la mujer como la incitadora al pecado).

Frente a este discurso en que al parecer la concepción del cuerpo no cambió, vemos la actitud más vanguardista en algunos clérigos al ser partícipes en la reordenación urbana influidos por las ideas científicas, políticas y económicas de su época. Por lo que podemos concluir que aunque el “paradigma” de la Iglesia haya sido medieval, en su actuar se adaptó a la época, sin que ello la hiciera modificar de fondo su idea del cuerpo y de los sentidos como puertas del pecado y de la exaltación de lo espiritual y de la vida después de la muerte. Don Ernesto de la Torre explica este fenómeno de la siguiente manera: “la Iglesia en su desarrollo se enfrenta a una evolución ideológica, política, social y económica de los individuos y del Estado y no tiene que ajustar su credo, que se considera intangible, sino sus formas de organización y métodos de desarrollar su

⁴⁴⁷ Recordemos que Robert Muchembled sostiene que en el siglo XVIII se empieza a hacer a un lado al demonio externo para concebir a uno interno encargado de censurar los actos. De acuerdo con las fuentes en este caso de estudio ese fenómeno casi no se da, pues el demonio se sigue describiendo como un ser externo y con el suficiente poder de llevarse las almas y los cuerpos de los pecadores. En cambio, lo que si encontramos fue una incipiente crítica al engaño operado por los sentidos, o sea, a lo falso que resultaba una fe basada en la experiencia sensual o un catolicismo basado en señales externas como el ayuno y no en una experiencia interna y auténtica de conversión o de bondad. *Vid. Supra.* Capítulo I.

misión, su sentido social y su vida económica como institución real. Cuando no los ajusta es cuando surgen conflictos con la sociedad o con el Estado”.⁴⁴⁸

Por otro lado, desgraciadamente respecto al gusto y al tacto se tiene poca información, a pesar de que estos sentidos son también regulados a través de los pecados capitales de la gula y en cierto modo de la lujuria. Respecto al gusto me he aventurado a hacer algunas interpretaciones al encontrar constantes alusiones al dulce con una connotación positiva por ser una característica de María y de Jesús, cualidad que la mayoría de las ocasiones se le relacionaba también con otros atributos como la compasión, la paciencia, la caridad y la ternura, por mencionar algunos. Es posible que estas alusiones configuraron en los mexicanos un gusto inclinado a lo dulce, o por el contrario, la abundancia de dulces eran la referencia a dichas expresiones. Por otro lado, sabemos también que en el mundo barroco al ser considerada la imagen como “cosa viva” era ofrendada con alimentos y bebidas, asimismo, la abundancia de imágenes religiosas era tal que se hacían bizcochos y panecillos con las figuras de imágenes de santos: la glotonería se disfrazaba de esta manera de piedad.⁴⁴⁹ No dudamos que la reforma ilustrada haya comenzado a modificar estas costumbres también, muchas veces sin éxito, como podemos observar por la pervivencia de muchas de ellas hasta nuestros días.

Al tacto se le relacionó con el gusto, en tanto que el gusto era una forma de tacto y por ejemplo: los alimentos concernían al gusto en cuanto a sabor y al tacto en cuanto fríos o calientes. Lo suave fue una de las texturas que al igual que el dulce tuvo una carga positiva. La suavidad era la condición del justo, la sensación que se sentía después de hacer una obra buena, en consecuencia la dureza era la condición del pecador.

Por otro lado el verbo “tentar” definido primeramente como “ejercitar el sentido del tacto”, tenía en sí mismo una carga negativa pues también era definido como “incitar al mal”, acción ejercida principalmente por el demonio.⁴⁵⁰ Sería reiterativo insistir en el listado de cosas relacionadas con el tacto como los “besos, abrazos, tocamientos ilícitos” y no se diga la masturbación que eran consideradas pecado. Incluso llama la atención que en las representaciones católicas rara vez existe contacto entre los cuerpos

⁴⁴⁸ De la Torre Villar, “La Iglesia en México...”, *op. cit.*

⁴⁴⁹ Gruzinski, *La guerra de las...* p. 160 y 174. *Vid. Supra.* Capítulo III.

⁴⁵⁰ Definiciones sacadas de las versiones digitalizadas y publicadas en línea de los Diccionarios de la Real Academia Española de los años: 1780, 1783, 1791, 1803, 1817 y 1822.

y muchas de las veces, cuando lo hay es con una connotación negativa como en el “beso de Judas” o en el lavatorio de pies. Luego entonces, sugiero que la religiosidad católica promueve el no contacto físico.

Volviendo al tema de lo dulce y lo suave como algo agradable dentro del discurso católico, también se encontraron otras palabras con esa connotación como la iluminación, la cual era la condición deseable frente a la oscuridad del pecado, asimismo se enfatiza en la amargura como algo no deseable. Intuyo que el tema de la oscuridad también nos habla de un temor real en aquellas ciudades que todavía no eran iluminadas total y eficientemente y en las que los primeros intentos de dotarlas de luz permanente, generalizada y eficazmente se dieron también en la época de la Ilustración.

En fin, lo que deseo poner de manifiesto son estas dos vías por las que se abordaron los sentidos: por un lado el texto escrito y el sermón y por otro la práctica, al hacer cambios urbanísticos que impactaron en las sensibilidades. Esos caminos aparentemente iban separados, pero de acuerdo a lo que he expuesto hasta aquí, había momentos en que se juntaban y hasta se confundían.⁴⁵¹ Se dijo que las reformas en la ciudad impactaron en “lo que se veía, oía y olía en la ciudad”. Esto no quiere decir que no hayan influido también en lo que se comía y tocaba, pero considero que en estos últimos dos aspectos menos que en los primeros impactaba la liturgia católica así como la reforma ilustrada, aunque sin perder de vista que evidentemente las restricciones a las festividades religiosas y con ello a las comilonas y borracheras a las que daban lugar pudieron incidir en el gusto,⁴⁵² mientras que la apertura de calles rectas y anchas, así como el empedrado y la hechura de aceras posiblemente buscaban evitar también los roces y choques entre los cuerpos, sin embargo, estas cuestiones son menos evidentes. De ahí la jerarquización que se dio a los capítulos empezando por los sentidos de la vista y el oído, terminando con los del oído, gusto y tacto.

⁴⁵¹ Otro ejemplo muy concreto a este respecto es el concepto de salud y enfermedad: ambas podían ser espirituales o corporales, en ambas influía directamente el olor y respecto a ambas hay una preocupación en los escritos, pero también en la planeación urbana y en la forma de administrar medicinas tanto corporales como espirituales.

⁴⁵² *Cfr.* Gruzinski, “La “segunda aculturación”...” pp. 190 – 191.

En fin, resulta necesario enfatizar en la importancia del papel jugado por la Iglesia en el “proceso de la civilización”,⁴⁵³ es decir, en la historia de todos aquellos gestos, modales, ademanes, hábitos y costumbres que evidentemente inciden directamente en el cuerpo y en la forma de expresar –o dejar de expresar- las emociones. La Iglesia como educadora y formadora de conciencias ha sido muy importante en ese proceso: pasando por la forma en que ha dictado lo que es bueno o malo y formulado un ideal del cuerpo negado al placer y encaminado más al sufrimiento y a la culpa hasta su participación activa en el diseño de las ciudades y edificios.

El intento de modificar ciertas prácticas por parte de una elite durante la última parte del período colonial es un pequeño eslabón dentro del gran proceso evolutivo de la civilización en Nueva España. El ideal de un cuerpo disciplinado en una filosofía utilitarista y en cierto modo pasivo trató de ganarle la partida al cuerpo barroco acostumbrado a un sinfín de estímulos sensitivos (que no es lo mismo que dar rienda suelta al placer de los sentidos). Sin embargo, todo parece indicar que la propuesta del grupo ilustrado no terminó de imponerse en toda la sociedad, incluso hoy podemos ver algunos resabios del estilo de vida barroco, sin que por ello podamos afirmar que el mundo barroco terminó por imponerse al ilustrado, parece ser que ambos mundos convivieron, negociaron entre sí en las últimas décadas del período colonial.

⁴⁵³ Cfr. Elías, *op. cit.* pp. 9 – 46.

Bibliografía.

- Achim, Miruna “Las entrañas del poder. Una autopsia michoacana del siglo XVIII”.
En: *Relaciones* 81, Invierno 2000, Vol. XXI, pp. 17-37.
- Aristóteles, *Del sentido y lo sensible. De la memoria y del recuerdo*. Trad. y Prol. Francisco de P. Samaranch, Argentina, Aguilar, 1962, 100 p. (Biblioteca de iniciación filosófica 79)
- Arquitectura Religiosa de la Ciudad de México. Siglos XVI al XX. Una guía*. México, Comisión de Arte Sacro de la Arquidiócesis de México, Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, Secretaría de Cultura, Secretaría de Turismo y Fondo Mixto de Promoción Turística del Distrito Federal, 2004,
- Bajtín, Mijail, “Capítulo 6. Lo “inferior” material y corporal en la obra de Rabelais”, en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid, 1990, pp. 332 – 393.
- Bayardo Rodríguez, Lilia Esthela, *Un “mundo en miniatura”: el Hospicio de Guadalajara durante el Porfiriato. Cárcel, refugio y escuela de pobres. Tesis que para obtener el grado de licenciada en historia presenta...* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, enero de 2004.
- Brading, David A., *Espiritualidad barroca, política eclesiástica y renovación filosófica. Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783)*. México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1993, 42 p.
- Braun, Eliezer, *El saber y los sentidos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 156 p. (La ciencia desde México 73)
- Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik, Barcelona, 1993, 675 p.
- Brun, V. E., “El Hospital Civil”, en: *Lecturas históricas de Jalisco. Antes de la Independencia. Tomo II. 2ª Ed.*, Guadalajara, UNED, p. 202, (Colección Historia. Serie Documentos e Investigación 9)
- Catálogo de Escultura Novohispana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Estéticas. [En proceso de elaboración]
- Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial*. Pilar Martínez López Cano, Coord. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004 (Serie Instrumentos de Consulta / 4)
- Corbin, Alain, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. Trad. Carlota Vallée Lazo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 253 p.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *Entre gula y templanza. Un aspecto de la historia mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, 261 p. (Colección : Opúsculos / Serie: Investigación)
- _____, “La embriaguez, la cocina y sus códigos morales”, en: *Historia de la vida cotidiana en México II. La ciudad barroca*. Dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, Coordinado por Antonio Rubial García, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 519- 554.
- _____, “Prólogo”, en Antonio de León Pinelo, *Qvestion Moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*. Facsímile de de primera edición (Madrid, 1636), México D. F., Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1994, pp. IX – XXXVI.

- Cultura Alimentaria Andalucía – América*. Antonio Garrido Aranda compilador, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / Programa Universitario de Alimentos, 1996, 255 p. (Serie Historia General 17)
- Dávalos, Marcela, *Basura e ilustración. La limpieza de la Ciudad de México a fines del siglo XVIII*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento del Distrito Federal, 1997, 159 p.
- _____, “¿Porqué no suenan las campanas?”, en *Historias*, México D. F. Septiembre – Diciembre 2001, No. 50, pp. 51 – 60.
- Dávila Garibi, J. Ignacio, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara. Tomo Tercero. Vol. 2*. México D. F., Editorial Cultura, 1963
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (Siglos XIV – XVIII). Una ciudad sitiada*. T. II. Versión castellana de Mario Armiño, Taurus, Madrid, 1989. (Pensamiento)
- Diccionario esencial de la lengua española*. España, Santillana, 1991, p. 395.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, España, Paidós, 1998.
- Elías, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. de Ramón García Cotarelo, 2ª Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 9 – 46.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Trad. Aurelio Garzón del Camino, 27ª Ed., México, siglo XXI, 1998. (Nueva criminología y derecho).
- Fumagalli, Vitto, *Solitud Carnis. El cuerpo en la Edad Media*. Trad. Javier Gómez Rea, España, Nerea, 1990.
- Gacetas de Literatura de México. Tomo III*. Puebla, México, Oficina del hospital de San Pedro a cargo del ciudadano Manuel Buen Abad, 1831, pp. 1 – 5. (Versión digitalizada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 1999).
- Galí Boadella, Montserrat, “Cuerpos, túmulos y reliquias. Cuerpo y muerte según el discurso religioso del barroco”, en: *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*. Editoras Laura Cházaro, Rosalina Estrada, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, pp. 37 – 57.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá, 3ª Ed., Barcelona, Anagrama, 1998, 338 p.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Trad. Juan José Utrilla, 1ª Ed., 4ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 102 – 159.
- _____, “La “segunda aculturación”: el Estado Ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en: *Estudios de Historia Novohispana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. III, México, 1985
- Índice de las Gacetas de Literatura de México*. Ramón Aureliano et. al Coord., México, Instituto Mora, 1996.
- José Antonio Alzate y la Ciencia Mexicana*. Teresa Rojas Rabiela, Coord., Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Instituto de Investigaciones Históricas, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, Secretaría de Educación Pública, 2000, 274 p.
- Kagan, Richard L. con la colaboración de Fernando María, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*. Trad. José Antonio Torres Almodóvar, Madrid, Ediciones el Viso, 1998, 346 p.

- Kung, Hans, “Cambios de paradigmas de la Iglesia en la marcha del Pueblo de Dios”, en *OIKODOMEIN. Revista de reflexión teológica y capacitación pastoral*. Año I, Comunidad Teológica de México, julio de 1994, No. 1, pp. 1-14
- Le Goff, Jaques, “La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en: *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Parte tercera*. Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (Editores), España, Taurus, 1992.
- Le Goff, Jaques y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Trad. Josep M. Pinto, España, Paidós, 2005.
- Mazlish, Bruce, “5. Global History in a postmodernist Era?” en: *Conceptualizing Global History*. Westrien Press, Boulder, 1993, pp. 113-127.
- Mintz, Sidney W., “The changing roles of food in the study of consumption”, *Consumption and the World of Goods*. Ed. John Brewer and Roy Porter, Londres – New York, Routledge, 1993, pp. 261-272.
- Moreno, Roberto, *Un eclesiástico criollo frente al Estado Borbón. Discurso Edmundo O’Gorman. Respuesta: Academia Mexicana de la Historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Coordinación de Humanidades, 1980.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII – XX*. Trad. Federico Villegas, 2ª Ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 360 p. (Sección Obras de Historia)
- Periodismo científico en el siglo XVIII: José Antonio de Alzate y Ramírez*. Patricia Aceves Pastrana, editora, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco, 2001. (Estudios de Historia Social de las Ciencias Químicas y Biológicas 6).
- Radkau, Verena, “Por la debilidad de nuestro ser.” *Mujeres del pueblo en la paz porfiriana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 7 – 44. (Cuadernos de la Casa Chata 168).
- Revel, Jean – François, *Un festín en palabras. Historia literaria de la sensibilidad gastronómica desde la Antigüedad hasta nuestros días*. 2ª Ed., Trad. Lola Gavarrón y Mauro Armiño, Tusquets, España, 1996.
- Rubial García, Antonio, “*Civitas Dei et novus orbis*. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España”, en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM*. México D. F., Vol. XX, 1998, núm. 72.
- _____, “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”, en: *Prolija Memoria*. I, 1.
- Sambricio, Carlos, *La arquitectura española de la ilustración*. Prol. de Rafael Moneo, Madrid, Coedición del Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España y del Instituto de Estudios de Administración Local, 1986.
- Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Trad. Antonio Alatorre, 1ª Ed., 2ª Reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 413-442.
- Sennett, Richard, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Trad. César Vidal, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 456 p.
- Tomás de Aquino, “De la templanza”, pp. 18 – 37, 2 – 2, q. 141, en *Suma Teológica*, 14 vols. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Torre Villar, Ernesto de la, “La Iglesia en México de la Guerra de Independencia a la Reforma. Notas para su estudio”, en: *Estudios de Historia Moderna y contemporánea de México*. Vol. 1. [s. p.] (Versión en línea).

- Torres Septién, Valentina e Yves Solís, “De cerro a montaña santa: la construcción del monumento a Cristo Rey (1919 – 1960)”, en *Historia y grafía*. Departamento de Historia. Universidad Iberoamericana. Espacios e historia. No. 22. 2004, pp. 113 – 154.
- Vergara Anderson, Luis, “Textos, inscripciones, mimesis y arquitectura. Hacia una hermenéutica del habitar a partir de Paul Reicoeur”, en: *Historia y Grafía. Espacios e historia*. México, Departamento de Historia – Universidad Iberoamericana, Núm. 22, 2004.
- White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 432 p.

Fuentes de primera mano.

Archivo General de la Nación, México. (AGNM)

Sermones ubicados en: *Bienes Nacionales*, Vol. 425, Exp. 5, 1798:

- “Catapacio de Doctrinas del uso de Fr. Francisco Cazerres”.
- “Doctrina de la ocasión próxima [de pecar de lujuria]”.
- “Doctrina sobre el quinto mandamiento”
- “Explicación de la Sagrada Comunión. Don Juan Antonio Moya. Don Miguel Monilla de Quevedo”.
- “J. M. J. T. L. S. M. Sermón Panegírico de Nuestro Gran Padre y Patriarca San Francisco de Asís para el día 4 de octubre del año de 1778, en el convento del mismo Santo en la ciudad de Guadalajara”.
- “Plática para convidar a la misión”.
- Sermón anónimo y sin título.
- “Sermón de la circunsición y dulcísimo nombre de Jesús con N. Amo patente. Predicado en el Pueblo, Parroquia de San Juan del Río un ¿1? de enero de 1775, Fr. Laurintías [*sic.*]” Gálvez [Firma y rúbrica].
- “Sermón: Juicio por la vida de los Santos”.
- “Sermón de penitencia en la muerte”.
- “Sermón octavo. Penitencia en la muerte”.
- Sermón sin título pero que habla de la pasión de Jesús.
- Sermón sin título pero que habla de la Virgen de la Soledad.
- Sermón sin título pero que habla de los peligros del mundo.
- Sermón sin título pero que habla sobre el Quinto Mandamiento.
- Sermón sin título pero que habla sobre la muerte.
- “Sermón sobre el amor de Dios. Fr. Francisco de Cazers [*sic.*]”.
- Sermón sobre el juicio final.
- Sermón “Sobre la caridad y amor de Dios” [rubricado por Antonio Morillo].
- “Sermón sobre la importancia de la salvación. Fray Francisco de Cázeres”.
- “Sermón sobre la palabra de Dios”.
- Sermón sobre la Virgen de la Luz fechado en Zacatecas en el año de 1789.
- Sermones varios sin título.

Otros documentos:

Bienes Nacionales, Vol. 171, Exp. 16, Año 1767

“EXPEDIENTE FORMADO POR D. JUAN ARGÜELLES COSIO, A EFECTO DE QUE SE ENTREGUE UNA IMAGEN DE NUESTRA SEÑORA DE COVADONGA, A LOS DIPUTADOS DE LA COFRADIA DE NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES, DEL PUEBLO DE TENANCINGO. MEXICO”. 1805. AGNM, *Bienes Nacionales*, Vol. 760, Exp. 14.

“Pastoral del Arzobispo de México Sr. Lorenzana, sobre las costumbres y vicios de los conventos, México”. En: AGNM, *Bienes Nacionales*, año 1767, Vol. 171, Exp.16

Archivo Histórico del Arzobispado de México, (AHAM).

“Apuntes para gobierno de S. S. el Sr. Chantre”, en: AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores*, Caja 156, Exp. 37, Año 1809, 2 f.

“Carta del licenciado Ramón Márquez, dirigida a los jueces hacedores, datada en México el 12 de junio de 1807”. En: AHAM, *Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores*, Caja: 154, Exp. 11.

Constituciones que el Ilustrísimo Señor Doctor Don Alonso Núñez de Haro y Peralta, del Consejo de su Majestad y Arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana de México, FORMÓ para el mejor régimen y gobierno del Real Colegio Seminario de Instrucción, Retiro voluntario y Corrección para el Clero secular de esta Diocesi [sic.] fundado por S. S. Illma. en el pueblo de Tepotzotlán; aprobó el Rey Nuestro Señor (Dios le guarde); y mandó observar puntual y efectivamente con las adiciones y declaraciones que contienen. México, Imprenta nueva Madrileña de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de la Palma, 1777, p. 11. En: AHAM. *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegios*, Caja: 142, Exp. 16.

“Cuaderno de toque de campanas de esta Santa Iglesia Metropolitana de México a la que pertenece y su copia costo de seis pesos en 19 de agosto de 1775”, AHAM, *Fondo: Catedral, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral de México*, Caja 188, Exp. 16, Año 1775, 56 f.

“El Ilmo. Sr. Dr. D. Alfonso Núñez de Haro y Peralta, por su Decreto de 15 de Mayo de 76 concedió ochenta días de Indulgencia por cada vez que devotamente rezaren cualquiera de las siguientes jaculatorias, ú Oración pidiendo a Dios por la Exaltación de Nuestra Santa Fe, paz y concordia entre los Príncipes Cristianos, y demás necesidades de la Iglesia”. En: AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Oraciones*, Caja: 115, Exp. 6.

Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores, Caja 117, Exp. 47, 1778.

Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores. Caja 154, Exp. 11, año 1807.

Fondo: Cabildo, Sección: Haceduría, Serie: Jueces Hacedores, Caja 158, Exp. 8, Año 1809.

Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Cabildo de México, Caja 90, Exp. 17, 1819.

Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana, Caja 188, Exp. 3, 1785

- Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana, Caja 188, Exp. 39, año 1785, 58 f.*
- Fondo: Cabildo, Sección: Museo Catedral, Serie: Catedral Metropolitana, Caja 188, Exp. 49, año 1791.*
- Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Cartas Pastorales, Caja 123, Exp. 6, 1785.*
- Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegiata de Guadalupe, Caja: 180, Exp. 43, año 1795, 9 f.*
- Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Colegios, Caja 142, Exp. 16, año 1777.*
- Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Convento, Caja 243, Exp. 46.*
- Fondo: Episcopal. Sección: Secretaría Arzobispal. Serie: Indulgencias, Caja: 198, Exp. 36.*
- Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Real Cédula, Caja 118, Exp. 48, 1780.*
- Libro de la visita del año 1775, en: AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, Serie: Libro de visita, Caja 25 CL, 1775.*
- Libro de la visita del año 1808, en: AHAM, *Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal., Serie: Libro de visita., Caja: 32 CL, Expediente: Libro 2, año 1808.*

Archivo Histórico Municipal de Guadalajara, (AHMG).

Actas de Cabildo, años de 1773, 1774 y 1780.

Biblioteca Nacional, México. (BNM). Sección Fondos Especiales.

- Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV Concilio Provincial mexicano, celebrado. Año de M. DCC. LXXI. De orden del Santo Concilio Impreso en México en la Imprenta del Lic. D. Josef [sic] de Jáuregui, en la Calle de San Bernardo. Año de 1771.*
- Galindo, Gregorio, *Rúbricas del misal romano reformado, para que con más facilidad puedan instruirse en ellas todos los eclesiásticos.* Puebla, 1778, Oficina Nueva del Seminario Palafoxiano.
- Lobera y Abio, Antonio, *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios. Cartilla de Prelados y Sacerdotes, que enseña las Ordenanzas Eclesiásticas, que deben saber todos los Ministros de Dios: que en forma de Diálogo Simbólico entre un Vicario instruido y un estudiante curioso, escribió y compuso...* Madrid, Imprenta de Miguel Escribano, 1781, p. 521.
- Santoscoy, Alberto, *Memoria presentada por Alberto Santoscoy, en el concurso literario y Artístico con que se celebró el primer centenario de la muerte del Illmo Sr. D. Fray Antonio Alcalde.* 1892