

18
2 ejº



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



PALAFox

«DE ESCOPLO Y MARTILLO»

Tesis
que para optar al grado de
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURA
HISPÁNICAS
presenta:

ARTEMIO LÓPEZ QUIROZ

Ciudad Universitaria, 2 de mayo de 1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A TI GABRIELA

*** * ***

A MIS PADRES

Y así le decía un Varón muy Santo
y de virtudes heroicas (anunciando
a este Pecador lo que avía de pade-
cer): «Dios quiere que seáis Santo,
Señor, pero no de pincel, sino de
escoplo y martillo; de bulto, no de
pintura».

Confesiones, XXV, 6.



Juan de Palafox y Mendoza
Grabado de la *Vida interior* (edición de 1691).

I. INTRODUCCIÓN

COMO POCOS EN LA HISTORIA del pensamiento humano, los años que sucedieron al de 1522 fueron cruciales para la cultura, la historia religiosa y, en general, para todo el arte español. En ese año, Íñigo López de Loyola (San Ignacio, 1491-1556) inició la primera redacción de una obra que habría de influir en casi todos los aspectos humanísticos de la época renacentista: los *Ejercicios espirituales*. San Ignacio plasmó allí no sólo el conocimiento interior adquirido durante sus experiencias personales ocurridas antes, durante y después de su conversión, sino además su enorme dominio sobre la psicología de los cristianos del siglo XVI y, al menos, los dos siguientes. “Todo el desenvolvimiento de nuestra cultura europea —declaraba René Fülöp-Miller, hablando sobre la espiritualidad ignaciana y la influencia que ésta ejerció en todos los ámbitos de la cultura¹—, en religión como en filosofía, en educación como en arte, lleva la marca de ellos, ya por influencia directa, ya indirectamente por el reto que lanzan a la enérgica oposición”; y Böhmer², yendo más allá, aseguraba que “este pequeño y sencillo libro pertenece a los libros que han marcado el destino de la humanidad”.

En efecto, los *Ejercicios* —que, hacia 1622, según el P. Francisco de Sales (S. I.), “habían ya operado más conversiones que letras contiene”— son una muestra de la mentalidad europea —española, en particular— que comenzó a surgir durante el periodo renacentista y que, además, se vinculó estrechamente con las artes— como reflejo que son por excelencia de la espiritualidad humana— para lograr, de muy singular manera, una compleja interdependencia con respecto a los métodos utilizados por el fundador de la Compañía de Jesús y a la manera en que éstas contribuyeron al sometimiento de las almas cristianas, en una época que se caracterizó, justamente, por sus diversos conflictos ideológicos y religiosos. San Ignacio de Loyola creó una corriente espiritual de gran viveza, apoyada sobre todo en la sensualidad de los creyentes. El método utilizado en los *Ejercicios*, basado en la representación mental y la autosugestión, permitió a los practicantes involucrarse de manera directa en algunos pasajes de la *Biblia*, y, gracias a la llamada “Composición de lugar”, fueron testigos imaginarios de la creación, del pecado original y las historias evangélicas; de la concepción, del nacimiento y la muerte de Cristo; de la resurrección y la ascensión. El Santo puso en la imaginación cristiana los pasajes bíblicos de forma dramática y la sometió, junto a los sentidos y a la voluntad, al servicio completo de Dios. No sin razón hubo quienes, sorprendidos por ese espectáculo de autonegación interna y externa, se quejaron de que San

¹*Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Apud. Ignacio Iparraguirre (S. I.) y Manuel Ruiz Jurado (S. I.), en “Introducción general” a las *Obras* de San Ignacio. Edición manual; transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmasas y Manuel Ruiz Jurado, quinta edición revisada y corregida; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMXCI, p. 34.

²“Zu den Schicksalsbüchern der Menschheit”, Apud. “Introducción” a los *Ejercicios espirituales*, p. 183.

Ignacio utilizara un método tan riguroso, aunque en busca de la perfección y la virtud.³ Él mismo, en el umbral de su obra, imponía como “Principio y fundamento” que

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre *tanto* ha de usar dellas, *quanto* le ayudan para su fin, y *tanto* debe quitarse dellas, *quanto* para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.⁴

El *tanto, quanto* promulgado aquí por San Ignacio es, sobre todo, lo que ha servido a los estudiosos sobre el tema para definir su doctrina y delinear de una vez por todas la personalidad de la Compañía de Jesús, fundada por él hacia 1534. Fue la enorme difusión, por cuenta de la misma Compañía, de los principios ignacianos y la metodología contenida en cada uno de estos ejercicios —con toda su plasticidad y tremendismo sensual—, aunada, claro está, al “fanatismo religioso” de los pueblos europeos en aquella época⁵, lo que dio pie a la total aceptación de esta doctrina, que llegó a prevalecer incluso en los dominios más remotos de la corona peninsular. Además, ante el surgimiento de nuevas ideas en materia de ritualidad y dogmatismo religioso —ello referido, concretamente, al protestantismo de Martín Lutero⁶— la Compañía de Jesús se convertiría rápidamente en un instrumento eficaz para contrarrestar las oleadas reformistas, las cuales, de manera radical, negaban la utilidad del sacramento de la penitencia como medio de salvación y purificación. Por otra parte, la Inquisición y la Compañía de Jesús, dice Symonds, fueron las dos más importantes contribuciones de Carlos V para conservar la hegemonía de la Iglesia, y con las que el imperio español logró, al mismo tiempo, hacer sentir su presencia en la Santa Sede.

Este *tanto, quanto* ignaciano, con el cual se identificó el pensamiento jesuita, llegó a someter efectivamente las mentalidades europeas; con él se logró condicionar el libre proceder de los seguidores de la Compañía y, por extensión, de San Ignacio. El hombre fue alejado del mal (entendido éste simplemente como el desprendimiento de las cosas de Dios o su utilización para fines que no tuvieran mucho que ver con su alabanza y servicio) por medio de la elección un tanto forzada de sus actos y la negación de las posibilidades que no sirvieran para el fin propuesto en el “Principio y fundamento”. El mundo se transformó de ser un escenario en el cual el hombre había sido colocado para ejercer su libre albedrío y ser gobernado por su propia voluntad, en un medio o ámbito en donde, necesariamente, podría hallar los elementos suficientes para dedicar su existencia al Creador.

³Como Emilio Castelar, para quien San Ignacio se proponía la dominación espiritual mediante el “total aniquilamiento y desaparición de nuestro ser”, haciendo, así, de sus seguidores “cadáveres movientes, con tristes sombras por almas y absurdas entelequias por ideas”, “Introducción general”, pp. 33-34.

⁴“Principio y fundamento”, Primera semana, en *Ejercicios*, pp. 228-229. Las itálicas son mías.

⁵Véase John Addington Symonds, *El Renacimiento en Italia*. Traducción de Wenceslao Roces; FCE, México, 1977, tomo II.

⁶Véase, sobre el padre de la Reforma, un estudio de Lucien Febvre, *Martín Lutero: un destino*. Traducción de Tomás Segovia; FCE, México, 1994 (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 113); 286 pp. (La primera edición en francés es de 1927)

La voz del Santo surgió en la primera mitad del siglo XVI, muy al tono con el movimiento de Contrarreforma, como un grito de guerra encabezando segundas cruzadas. Por una parte, los líderes del protestantismo fueron declarados enemigos de Dios y de sus ritos, de los santos y de los sacramentos, y, por otra, San Ignacio y la Compañía serían los combatientes defensores de la fe, ciegos obedientes del papa en turno, líder de la Iglesia romana y de las huestes jesuitas⁷: “es cosa más digna de consideración —decía Loyola— ver a Cristo nuestro Señor... conquistar todo el mundo y todos los enemigos”.⁸ No es erróneo asegurar, luego, que San Ignacio conservó y extendió en su doctrina esa mentalidad belicosa y conquistadora con la que había convivido hasta los treinta años en que se efectuó su conversión.⁹ Trasladó las batallas reales en que combatió durante su juventud a un campo mucho más reducido y, por lo mismo, más difícil de franquear. Cristo, tierno y dolorido para la mayor parte de los cristianos, representado en su misma sangre por los pintores del Renacimiento, se volvió además un “rey eterno” y caballero celeste delante de “todo el universo del mundo”, que encabezaba las huestes espirituales en la imaginación del Santo y en la de todo aquel que leyera y practicara los *Ejercicios* en busca de la perfección. Caballeresco, como Alonso Quesada (¿Quijano?), San Ignacio se remontó por escenarios de la *Escritura Sagrada* (como El Quijote por el *Amadís* o el *Zifar*) y los dibujó en la vista “imaginativa” de los fieles. Trajo consigo la emoción que otorga la presencia. Ya lo decía, y muy bien, don Miguel de Unamuno: ese hombre fue, sin duda, “el Quijote de la Iglesia, el hidalgo que se deja enloquecer por la mayor gloria de Dios”.¹⁰ En su plano respectivo, la pasión de Cristo o la resurrección eran para el Santo lo que las imágenes de dos ejércitos de cabras, en “nunca vista ni jamás imaginada batalla”, para el hidalgo Alonso. Ambos oían, respiraban, tocaban, veían e, incluso, gustaban el y en el escenario de los hechos. Ambos, también, lo-

⁷ Los jesuitas, además de los votos establecidos por el clero regular, hacían uno de obediencia al papa.

⁸ *Ejercicios*, Segunda semana, p. 247.

⁹ Nacido probablemente el 23 de octubre de 1491, en Loyola (Guipúzcoa), viajó San Ignacio por Arévalo (1506?) y Azpeitia (1515) donde cometió un delito “considerado como grave”; de vuelta a Arévalo (1517), comienza a servir como gentilhomme y, debido a una amenaza de muerte, consigue del rey una licencia para portar armas. En 1520 participa en la ocupación de Nájera y, al año siguiente, interviene en la pacificación de las villas de Guipúzcoa. En defensa de Pamplona (20 de mayo de 1621), es herido en una pierna y, una vez rendido el castillo de la ciudad, es trasladado a Loyola, donde descansa y recibe los sacramentos. Gracias a la “intercesión especial de San Pedro”, San Ignacio se alivia y comienza a leer libros piadosos. En septiembre de ese año se convierte y tiene una visión de la Virgen María; dedica su tiempo a lecturas espirituales y ora de acuerdo con la *Vita Christi*, de Ludolfo de Sajonia, y la *Flos sanctorum*. Camino de Monserrat (1522) hace voto de castidad y, en llegando, confesión general; vela armas ante la imagen de la Virgen. Entre abril y julio, ya en Manresa, tiene oración y penitencia y comienza la redacción de los *Ejercicios espirituales*. Viaja luego a Barcelona, Roma, Venecia, Jerusalén, Belén, Chipre... En 1526 estudia artes en Alcalá y es apresado por orden de Juan Rodríguez de Figueroa (vicario); sale de la cárcel y se dirige a Salamanca, donde se le prohíbe enseñar Teología sin haberla antes estudiado. En Flandes (1529) conoce a Luis Vives y, estudiando en París, a San Francisco Javier. Maestro en artes (1535), comienza a dar “ejercicios” y, en 1537, recibe las órdenes sacerdotales. En 1546, permite la entrada de San Francisco de Borja a la Compañía y, al año siguiente, empieza las *Constituciones*. La Compañía se expande por Europa y América fundando colegios y levantando iglesias —una de ellas (Santa María de Estrada) fue encomendada a Miguel Ángel Buonarroti. En 1556, a eso de las cinco y media de la mañana, muere y, en 1595, se inicia el proceso de beatificación. Su canonización es en 1622 por cuenta de Gregorio XV.

¹⁰ *Apud*. Iparraguirre, *Op. cit.* pp. 37-38. Sin embargo, el estudioso no está muy de acuerdo con esta opinión, y añade que “Unamuno vibraba no con el objetivo de la pasión de San Ignacio, sino con la fuerza volcánica del apasionamiento”; sus interpretaciones, dice, son “fulguraciones sentimentales, nacidas al calor de una idea sentida con avasalladora vivencia. La «hermandad» de Unamuno, tan enraizada en él, se daba con ese su San Ignacio, no con el San Ignacio auténtico e histórico”.

graron su objetivo: El Quijote llegó a sugestionar al bueno de Panza, involucrándolo en su aventura caballeresca ilusoria, y San Ignacio —como ha señalado Philippe Daudy—, al igual que el barroco, “reintroduce el cielo, la presencia divina en el espectáculo humano. La nueva iconografía —que nadie todavía ha inventariado tan magistralmente como Emile Mâle—, no será ya ninguna otra cosa sino la puesta en escena del éxtasis”.¹¹

De modo que, si Miguel de Cervantes abrió las puertas a nuevas posibilidades narrativas con su novela, bien podemos decir que San Ignacio de Loyola inauguró una nueva concepción de espiritualidad, representada luego, ante el universo religioso, por la Compañía de Jesús. Todas las enseñanzas del Santo fueron adoptadas por la Compañía y, con base en el método de los *Ejercicios*, forjaron un estilo propio que hubo de caracterizarlos de allí en adelante y que ayudó, en buena medida, al combate contra las ideas reformistas.

El estilo jesuítico —si bien Daudy lo descalifica como “estilo” real y lo considera un simple instrumento de la Contrarreforma, consolidada en el Concilio convocado por Paulo III (de 1534 a 1564), al norte de la península itálica (Trento)— es, entre otras cosas, la puesta en práctica de la disciplina de estos *Ejercicios*, basados en la rigurosidad y en la negación de las posibilidades del cuerpo, a través de la flagelación, la autosugestión y el abandono de la voluntad, para “mayor gloria y honra del Señor y para el mayor bien de las almas”.

Negación corporal y aniquilamiento; en una palabra: *ascetismo*. Y el ascetismo supone no sólo la práctica continua de las virtudes, sino un impulso irrefrenable por alcanzar la dicha de la salvación; el hombre del Renacimiento creyó —más que nunca— en una vida más allá de lo material: la “vida eterna”. Ello, habida cuenta, claro está —en el ámbito humanístico—, su obsesión por la Fama, es decir, su idea fija de permanencia entre los hombres a través del recuerdo perpetuo. Por lo que respecta a lo religioso, sus posibilidades sensitivas, limitadas —según la doctrina ascética— a la percepción de “las cosas de Dios”, no serían sino el instrumento clave para alcanzar el objetivo de la bienaventuranza. Por ello, no es extraño hallar que en esa época muchas de las manifestaciones artísticas —esto es, los productos más significativos de la sensualidad humana— tendían al desarrollo de esa facultad por medio de la cual los creyentes alcanzarían la misericordia de Dios. El arte de los siglos XVI y XVII —cuyas tendencias irían en sentidos diversos: lo humanístico (con reminiscencias del mundo clásico), lo religioso (no exento de paganismo contrahecho “a lo divino”: Apolo y Marte→Cristo, Diana→María, etc.)— recibiría pronto la influencia de esta ideología ascética que, al menos en la Nueva España, duró hasta fines del ochocientos.

La Compañía de Jesús no sirvió únicamente para difundir los ideales ignacianos de “servicio” y “salvación”, sino también —al igual que la pintura— los dogmas sacramentales. Por un lado, el odio a la carne y a toda sensualidad (la flagelación) y, por otro, la exaltación de los misterios de Dios, la veneración de los santos y mártires, esto es, la difusión de los dogmas tridentinos. He aquí, por cierto, la razón por la cual Juan de Palafox y Mendoza —uno de los hombres más influidos por esta ideología ignaciano-tridentina— buscó, aun en demérito de sus relaciones políticas, la realización de los acuerdos del Concilio y el perfeccionamiento de los fieles poblanos, utilizando para ello la metodología de los *Ejerci-*

¹¹Philippe Daudy, “El siglo VII”, en *Historia de la Pintura*. ASURI de ediciones, s.a., Bilbao, 1989, t. 3, p. 442.

cios en tratados de ascesis como el *Varón de deseos*, o en cartas a la feligresía como los *Bocados espirituales*.

La obra de San Ignacio no es una tormenta en un vaso de agua, sino, más bien, la gota que derramó el vaso. La ascética cristiana no comienza con él: a partir de él se desborda, se difunde por todo el orbe, cruza los mares y hecha hondas raíces en la Nueva España. Se extiende en diversos tratados de espiritualidad y sirve a innumerables autores (Santa Teresa, fray Luis de Granada, Juan Eusebio Nieremberg, Palafox y Mendoza...), es motivo de inspiración religiosa. Es una obra que reforma —es decir, crea— los sentimientos de gratitud y obligación de los hombres para con su Creador. No invita al agradecimiento y a la restitución por la muerte de Cristo: amenaza y obliga. A partir de ella la humanidad ha sido creada para “alabar” y “servir” a Dios en el camino de su espiritualidad. Y punto. Ya volveremos a ellos.

* * *

Ahora bien, durante la última sesión del Concilio de Trento (Sesión XXV, 3-4 de diciembre de 1563), la Iglesia romana estableció los criterios que las imágenes sagradas debían seguir para su exposición en las iglesias: su presentación, la disposición de las imágenes, su apego a la *Escritura* y demás obras que trataron sobre vidas de santos y mártires.¹² Toda regla condiciona y, en un sentido general, limita. Es de suponer que la situación de los artistas plásticos de esos siglos, acostumbrados como estaban a las libertades que habían conquistado en años anteriores, sería peor con la llegada de las ideas protestantes.

En efecto, si en la agonía del medievo la pintura había logrado, por fin, exhibir al cuerpo humano, con licencia eclesiástica, como la más perfecta creación de Dios, en su más pura inocencia y, en sí mismo, expresión de la presencia divina entre los mortales, en los años que siguieron al Concilio, toda desnudez debía ser ocultada bajo mantos que, de paso, evitarían cualquier “pensamiento peligroso” en la mente de los espectadores. De hecho, aún en vida de Miguel Ángel, hubo la orden expresa de cubrir los cuerpos que, en *El juicio final*, mostraban a las figuras sin el menor asomo de pudor.¹³ Lo que en su tiempo había sido una muestra del nuevo arte, belleza digna de admiración humana, fue para la nueva mentalidad una incitación a malos pensamientos y al pecado, que debía ocultarse a toda costa. Así las cosas, no solamente se eliminaba toda posibilidad de virtuosismo en el manejo de la figura humana —como en los frescos de la Capilla Sixtina—, sino que además el pincel del artista (o el cincel) quedaba al servicio del clero, y su representación justificada con el solo argumento de la fe. Se suprimió la libre creación en aras de un ideal religioso.

Todo lo cual, sin duda, tenía un argumento importante en la corriente alterna desarrollada en la Europa del este, iconoclasta y convencida con los argumentos de la nueva exégesis. La Reforma —movimiento espiritual y social que democratizó la palabra divina y cuyos estruendos todavía Scott (*El monasterio*) recordaría en toda su intensidad bélica— fue la otra

¹²Un cuadro general de las sesiones tridentinas puede verse en Olivier de la Brosse, A. M. Henry, et al., *Diccionario del cristianismo*. Barcelona, Editorial Herder, 1986 (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía, volumen 131), «Cuadro VI: los enunciados de la fe. Los decretos del Concilio de Trento», pp. 921-924.

¹³El encargado de esta tarea fue Daniel da Volterra, lo cual le otorgó el título, nada alagador, de “pintor calzonero”.

cara de la espiritualidad renacentista, el despego total a los sacramentos y la negación de la sacralidad iconográfica. Destrucción y devastación: la Reforma dedicóse también a desgarrar cuadros y a demoler esculturas religiosas. ¿Herejía?, en ese momento lo fue; ahora, no debe ser sino el reflejo de la diversidad humana y, en ese sentido, de su riqueza, por más que en su momento la iconoclasia haya impedido la conservación de obras artísticas tal vez invaluableles.

La Reforma desconoció la efectividad de la penitencia —y, por tanto, del ascetismo—, la autoridad del papa como heredero directo del apostolado, la existencia de un lugar hecho por Dios exclusivamente para la purificación de las almas (el Purgatorio). Y no obstante que Lutero fue condenado por el Concilio, el movimiento logró adeptos en diferentes regiones de Europa —Francia y Ginebra (por Calvino), Suecia (por Gustavo I Vasa), Suiza (por Zwinglio), Inglaterra (por Enrique VIII, Eduardo VI e Isabel I), y poco menos en los Países Bajos—, además de lograr una reflexión profunda de la misma Iglesia ortodoxa; dicho en otras palabras, ante el peligro que suponía un enfrentamiento de carácter teológico, la Iglesia romana *se reformó* con el fin de afianzar más que nunca los botareles de la fe tradicional. El movimiento luterano, la Reforma, supuso a su vez —como decía Paz— la reforma interna del catolicismo.

Esa reforma interna —cuya manifestación externa se conoce con el nombre de Contrarreforma— fue resultado del Concilio de Trento y estuvo apoyada no sólo en la Compañía de Jesús y en quienes, como Palafox y Mendoza, fueron alcanzados por su ideología, sino también en la monarquía española, que, por más que quiso, no pudo evitar la influencia luterana en los Países Bajos. Consecuencia lógica de ese respaldo es que el arte proyectado al interior de los templos ignacianos, tanto en la Península como en la Nueva España, haya sido fruto de un afán contrarreformista y, en no pocos casos, la representación de pasajes ascéticos contenidos en los *Ejercicios* y la exaltación de dogmas sacramentales y figuras de santos y mártires.

Algo parecido sucedió con el arte secular (entendido, en este caso, no como arte profano, sino como arte religioso desarrollado fuera de los templos regulares), el cual, sin ser necesariamente un arma antiluterana, debía cuando menos sujetarse a los límites de la decencia y permanecer en el dogma.

Entre los puntos tratados por la Reforma, habría que destacar el desconocimiento al culto mariano. No se aceptó a la *virgen* María como tal ni su conexión sobrenatural con el Creador. María, ante los escépticos, no sólo había carecido de la virginidad que le atribuía la Iglesia romana después del nacimiento de Jesús: era además un ser humano común y corriente, como todos, susceptible de caer en los pecados veniales y mortales que, ya sin el menor privilegio, podían incluso hacerla objeto de condena. En consecuencia, y haciendo uso de la pintura, el clero contestó a tales “herejías” de manera decisiva: se pintaron cuadros que representaban a María idealmente, con trazos apasionados y a la vez llenos de reverencia. Fue reiterada como “la *virgen* María” —segunda Eva en tanto que medio de salvación y negadora de la muerte a que había condenado la primera a la humanidad— y la elevó a una categoría superior: desde entonces fue “María, la madre de Dios”. Una tela de Caravaggio —a quien la historia del arte ha atribuido la invención del claroscuro violento (o *caravaggiesco*), no sé si con razón— puede dar una mejor idea del asunto: *La Virgen y el*

Niño pisando la serpiente le concede un carácter reivindicador: la Virgen sostiene al niño con ambas manos y pisa la cabeza de una serpiente con su ayuda. El mensaje contenido en el cuadro, según apreciación de Emile Mâle, es el siguiente: si Eva se dejó engañar por este símbolo de lo demoníaco y de la maldad infernal, María y su Hijo borran el pecado y resaracen al hombre ante su Creador. El Caravaggio, aunque —digámoslo de paso— no haya puesto gran reverencia en la representación y sí un cosquilleo sensual en la figura de María, da a sus personajes un carácter igualitario. No es solamente Jesús quien salva a los hombres: son los dos; María alcanza su lugar de madre privilegiada, única y digna de reverencia.

De la misma manera en que contestó con imágenes a los protestantes que negaban la divinidad de la Virgen, la Iglesia impulsó la producción artística con fines puramente religiosos. Así, ante la creencia escéptica de que San Pedro tuviera la primacía sobre el apostolado y fuese cabeza de la Iglesia romana, argumentando que el enviado de Jesús ni siquiera había llegado a Roma; que negara la existencia del Purgatorio y la efectividad de las indulgencias —ya por medio de oraciones o misas a las “ánimas”, ya por intercesión de algún santo— para que los condenados pudiesen salir de él; que motivase a dejar de rendir culto a los santos y, por ello mismo, se negase a la adoración de las imágenes sagradas, se insistió en pintar a San Pedro con las llaves del cielo y en actitud de arrepentimiento (*cf.* Entre innumerables ejemplos, El Greco: *Las lágrimas de San Pedro*); cuadros en los que se veían los sufrimientos de los condenados a expiar culpas y, algunas veces, su liberación por favor de los santos (*cf.* El Guercino: *San Gregorio y las almas del Purgatorio*, y en México, las pinturas sobre el tema conservadas en La Profesa), e impulsó la creación de imágenes de santos y mártires. Asimismo, la postura de la órdenes religiosas no pudo ser más consecuente. Los franciscanos, por ejemplo, hacían pintar a sus mártires encargados de la conquista espiritual de tierras aún no cristianizadas, y la Compañía de Jesús, cuyos miembros sentían una feliz inclinación a imitar los sufrimientos y la vida de Cristo, ebrios en la sangre derramada por su señor y dispuestos a dar la vida por Él a la menor provocación, representaron a los suyos para veneración de los novicios y para consuelo de los desdichados. La devoción acarreada por esas representaciones, tanto de los misioneros martirizados como de la Virgen, del Purgatorio y de los santos, aumentó de manera considerable: “la devoción a las almas del Purgatorio —decía Mâle— era uno de los fines de la Compañía de Jesús, e Ignacio de Loyola ordenó que a medio día se hicieran sonar las campanas en su honor”.¹⁴

Y más:

una de las características del arte de los jesuitas fue afirmar lo que el protestantismo negaba. En [la iglesia de] el Gesù [de Roma] hicieron pintar el tema de las almas redimidas del Purgatorio en virtud de la plegaria; oficiaron el sacramento de la Eucaristía, con los ángeles y la Virgen. En sus iglesias tuvieron un importante lugar aquellos santos cuya herejía negaba el poder auxiliador; estaban particularmente orgullosos de ellos y los solían ofrecer a la veneración de los fieles.¹⁵

¹⁴ Emile Mâle, *El Barroco, arte religioso del siglo XVII, Italia, Francia, España, Flandes*. Introducciones de A. Chastell y G. Chazal, prólogo a la edición española de Santiago Sebastián; Encuentro ediciones, Madrid, 1985, p. 86.

¹⁵ *Id.*, p. 371.

El arte barroco es un arte que, como todos, sólo puede ser estudiado en su contexto. Y sólo gracias a una buena contextualización se puede comprender la obra religiosa de un hombre tan influido por este espíritu de lucha e inmerso en la cultura contrarreformista: Juan de Palafox y Mendoza. Libros suyos como *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, o poemas como su "A San Francisco" y otros dedicados a santos penitentes dan testimonio de la irradiación ideológica tridentina —concretamente, en defensa de la existencia del Purgatorio y la validez de la penitencia. Lo mismo sucede con el resto de los creadores: "querer estudiar cada uno de los grandes artistas de este tiempo, como si se tratara de individuos aislados, sin preguntarse lo que debían al pensamiento de la Iglesia, sería querer estudiar los planetas, sin saber que giran alrededor del sol".¹⁶

Es de suponer que esta sujeción al pensamiento conciliar, por cuenta de clérigos y "legos", no sería del todo incómoda para los artistas, puesto que no había, por aquel entonces, pintor que no sintiese reverencia por lo que pintaba (las escenas bíblicas, la muerte de Jesús, la resurrección, etcétera) y que, además, no vivificara la escena con una convicción de auténtico cristiano. La mayor parte de ellos se dejaron llevar por ese afán de reconquista espiritual y contribuyeron de buena gana en la recuperación de las creencias; recuérdese, por ejemplo, la alegoría de Le Gros, *La fe triunfa sobre la herejía*, escultura en la cual la Fe sostiene una cruz, mientras pisotea y azota con sus cabellos a los herejes que en ese momento tienen en sus manos las obras de Calvino y Martín Lutero y son envueltos por serpientes, símbolo, en ese contexto, no solamente de maldad y engaño, sino también de la herejía reformista. Con esa mentalidad de reconquista, el mismo San Ignacio, ejemplificando ya no en el plano de lo artístico sino en el de los temperamentos religiosos de aquellos años, "no pudiendo convencer a uno de sus compañeros de ruta de la virginidad de María, tuvo la tentación de utilizar su puñal. Algunos días más tarde lo colgó en la Iglesia de Montserrat y lo consagró a la virgen".¹⁷ Ésta fue la actitud que adoptó la Iglesia ante la nueva corriente y la forma en que las artes tuvieron que someterse a sus necesidades.

¿En qué personaje del renacimiento se puede resumir tal actitud y su respuesta avasalladora frente al protestantismo, si no en el autor de los *Ejercicios espirituales*? Rubens, en su *San Ignacio curando a los posesos*, refiere perfectamente, creo, la situación de Loyola. En esta obra, el Santo destierra de los cuerpos inocentes la maldad y tiranía demoníacas —metáfora sin duda del escepticismo luterano y de sus seguidores— restableciendo la tranquilidad en el alma de los posesos, cuyos rostros, en ese momento, ostentan muecas infernales. San Ignacio, al tiempo que expulsa a los demonios de los cuerpos, reconquista las almas que se han desviado del buen camino.

Por lo que toca a la semejanza metodológica, es notable que el fundador de la Compañía se sirviera de imágenes o "Composiciones de lugar" formados en la imaginación de los ejercitantes para infundirles "algún provecho" con base en los pasajes bíblicos en cuestión, del mismo modo en que la Contrarreforma trataba de convencer sobre el dogma correspondiente.

¹⁶ *Id.*, p. 22.

¹⁷ *Id.*, p. 45.

Los *Ejercicios espirituales* están divididos en cuatro semanas. La duración planeada por San Ignacio, en su totalidad, es aproximadamente de un mes, pero puede variar según la capacidad o disposición de los practicantes. De igual modo, el rigor de las penitencias impuestas por Loyola, si tal disposición lo permite, permite ser incrementado con castigos corporales y abstinencias o, en el caso contrario, hacerse menos severo, de modo que el practicante “no quede inútil para lo que Dios quiere que haga”.¹⁸ Cada una de estas semanas tiene un objetivo diferente, pero las cuatro van encaminadas siempre al cumplimiento del “Principio y fundamento” que Loyola expone en la primera. En ellas, San Ignacio invitaba al cristiano “a meditar sobre el Evangelio como si fuera un artista, y le enseñaba a emplear sus sentidos, uno tras otro, para un mayor conocimiento de los acontecimientos de la vida de Jesucristo”.¹⁹

Por otro lado, si por medio de imágenes la Iglesia romana quería reconquistar el terreno perdido de la fe, Íñigo se basaría precisamente en la representación imaginaria para conquistar la voluntad del asceta. Evidentemente, si en lugar de figuras desnudas que incitaran la imaginación “en forma peligrosa” se colocaban escenas de la *Escritura*, el resultado sería un sentimiento de piedad o arrepentimiento. En efecto, “como si fuera un artista” —no obstante que Santiago Sebastián (*Contrarreforma y Barroco*) haya observado que “a San Ignacio no le interesaba el arte por sí, sino como medio”²⁰—, el religioso vasco sugiere al ejercitante, en la “Primera semana”, que pida “gracia a Dios nuestro Señor para que todas [sus] intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad”.²¹ Y luego, haciendo un “primer preámbulo” de “composición de lugar”, que consistirá en “ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar”, ordena que, “con la vista imaginativa”, se vea y considere el “ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales”.²² Después, invadida ya el alma por “una pasión y un deseo de Dios hasta el aniquilamiento”²³, lo siguiente es “demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo”, con la aclaración de que “si la contemplación es de resurrección, [el ejercitante deberá] demandar gozo con Cristo gozoso; y si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Cristo atormentado”; en esta semana, dice, “será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un sólo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados”.

Pero eso no es todo: en el “tercer punto” del segundo ejercicio, la invalidación del individuo se acentúa de manera que éste se convierte en una insignificancia, un punto mínimo y hasta imperceptible en el universo. San Ignacio pide “mirar quién soy yo [es decir, el o, en todo caso, los ejercitantes] disminuyéndome por ejemplos”, de modo que se adquiere allí una dimensión ínfima:

¹⁸ *Ejercicios espirituales*, “Adiciones para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que desea”, en la Segunda semana, 10.ª adición, primera mancha, p. 224.

¹⁹ Málle, *Op. cit.*, p. 21.

²⁰ Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco, lecturas iconográficas e iconológicas*. Prólogo de Alfonso Rodríguez G. de Ceballos; Alianza Editorial, Madrid, 1985 (Alianza Forma, 21), p. 62.

²¹ *Ejercicios*, p. 236.

²² *Loc. cit.*

²³ Sebastián, *Op. cit.*, p. 61.

Quánto soy yo en comparación de todos los hombres; qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo ¿qué puedo ser?; mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima.²⁴

Con todo, la sugestión ignaciana adquiere su máxima dimensión en las imágenes infernales. Por medio de la inclusión imaginaria de los sentidos corporales logra que los individuos sientan la presencia del fuego y miren a las almas consumirse por sus pecados; de modo que ese infierno mental y, por qué no, pictórico, abrasa todo el cuerpo y le da presencia material. Obsérvese el tremendismo:

Ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos igneos...; oír con las orejas llantos, alaridos, vaces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos...; oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas...; gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la conciencia...; tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.²⁵

Recuérdese, a propósito, la importancia que tuvieron los sentidos en la época barroca. Un asunto esencial para esta corriente fue guiarlos de modo que no afectaran el alma de los creyentes de manera perversa: los sentidos eran, a la vez que receptáculo de la belleza creada por el supremo Ser, un medio ideal para que el hombre se iniciara en el pecado. "Hugo de San Víctor —(la nota es de Sebastián)— ...no niega que el mundo sensible carezca de belleza propia, sino que afirma que el placer de la belleza es esencialmente malo"²⁶, puesto que la atracción de las formas y la delectación causada por lo perceptible únicamente con el cuerpo no conducen a la gracia de Dios. Para San Ignacio los sentidos son un punto estratégico en su lucha por la conquista de la voluntad, el medio gracias al cual se internará en el lugar más profundo de aquellos hombres que practiquen los *Ejercicios* y quieran alistarse en las huestes del Señor. La presencia viva, la sensualidad a toda su capacidad²⁷, es aprovechada por el Santo en todas las semanas llevando a los practicantes por diversos lugares de la *Biblia*. Así, la composición de lugar y las peticiones variarán de acuerdo con lo que se perciba; desde la representación del nacimiento de Cristo, pasando por la última cena, en la que el creyente verá a los apóstoles y oirá todo lo que dicen tra-

²⁴ *Ejercicios*, p. 239.

²⁵ *Id.*, p. 241.

²⁶ Sebastián, *Op. cit.*, p. 30.

²⁷ Utilizada también por los poetas profanos del Siglo de Oro, como en aquel soneto de Aldana dedicado a los cinco sentidos, o la amenidad del Garcilaso de las Églogas:

Cerca del Tajo en soledad amena,
de verdes sauces hay una espesura,
toda de hiedra revestida y llena,
que por el tronco va hasta el altura,
y así fa teje arriba y encadena,
que el sol no halla paso a la verdura;
el agua baña el prado con sonido
alegrando la vista y el oído...

(*Égloga III*, vv. 58-65)

tando de sacar “algún provecho dello”, hasta la pasión del Señor, en que tratará de sentir el dolor causado por las espinas y las llagas con que Jesús fue martirizado. Visión y éxtasis, dolor y desesperanza; todo encuentra su lugar a lo largo de cuatro semanas, en las cuales el alma penitente buscará a Dios y tratará de redimirse por medio de fuertes penitencias, para finalmente alcanzar el gozo de la resurrección y la ascensión. El alma, pues, durante estos ejercicios no ve sufrir a Cristo: sufre por Él; no lo ve resucitar y glorificarse: resucita y se glorifica con Él.

En una escenificación evangélica y apocalíptica, San Ignacio de Loyola logró, en la “vista imaginativa”, lo que la Contrarreforma a través del arte de la pintura y de la escultura: contagiar al que mira la imagen de sentimientos gozosos, piadosos y de contrición que quizá sólo hubieran podido despertar los más diáfanos y razonados discursos. Ya lo decía, y mucho antes de que San Ignacio reparara en el método, San Basilio Magno de Capadocia: “la pintura..., gracias a los colores, representa la forma artísticamente idealizada de manera mucho más certera de cuanto es capaz de hacer un orador elocuente con su discurso”.²⁸

Todos estos elementos dieron personalidad a un periodo que va de principios del siglo XVI a finales del XVII, conocido comúnmente con los nombres de *Renacimiento* y *Barroco*. El impresionante caudal de información relacionada con ambos términos prohíbe a un ensayo como éste —dedicado sólo a establecer una base para la mejor comprensión y ubicación de la obra material y espiritual del obispo poblano Juan de Palafox y Mendoza— pretender siquiera resumir, en tan breve espacio, sus características generales. No obstante, será menester insinuar los vínculos existentes entre la obra de Loyola (literatura ascética por excelencia), el arte barroco y el movimiento de Contrarreforma.

Hemos pensado, comúnmente, en la influencia ejercida por el ascetismo español sobre el arte barroco, y, en términos generales, dicha influencia resulta cierta; sin embargo, habrá que tener cuidado con esta forma de relación, pues si, por un lado, se puede observar una coincidencia en el uso de métodos figurativos, tanto en el movimiento de Contrarreforma como en los *Ejercicios espirituales*, por otro, no toda la pintura religiosa de esos siglos remite necesariamente a las “composiciones de lugar” ignacianas. Dando por hecho la identificación entre Contrarreforma y arte religioso —como, acaso, no sería del todo correcto—, la “coincidencia” de que venimos hablando, al menos de entrada, no podría llamarse “dependencia” en ningún sentido del término. San Ignacio utilizó la representación plástica en la imaginación de sus ejercitantes para lograr algún efecto (o *afecto*, en el sentido utilizado por San Francisco de Sales en su *Tratado del amor de Dios*²⁹), y la Contrarreforma se sirvió del “arte de la pintura” para reiterar, de alguna manera, los dogmas que negaba el luteranismo. Ello, sin embargo, no supone, por fuerza, que alguna de estas dos vertientes del pensamiento religioso dependiera de la otra. La pintura religiosa del periodo barroco, lo mismo que la literatura, tuvo sus precedentes en la época medieval y sería un tanto exagerado —y peligroso para su comprensión— suponer que este fervor exacerbado surgió sólo a partir de la literatura ascética ignaciana. Si bien es cierto que la Compañía de Jesús encabezó a las órdenes religiosas en la lucha antiprotestante, tampoco debe darse por

²⁸ *Apud*. Sebastián, *Op. cit.*, p. 275.

²⁹ Véase *infra*, cap. III.

hecho que el estilo jesuítico dependió o es propio de la Contrarreforma. Es, más bien, que en algunos casos esta última se sirvió de aquél para sus propios fines.

Asimismo, si la Contrarreforma tuvo un "arte dirigido" en el barroco, los jesuitas crearon uno propio —sujeto, claro está, a los dogmas que la Iglesia romana defendía—, hecho justamente para la ejercitación espiritual. Es cierto: el Barroco expone en sus lienzos lo que el santo de Loyola quería trazar de manera ilusoria en la mente de los fieles; visto así, la multitud de cuadros religiosos parecerían ser, a primera vista, una enorme representación de las semanas ignacianas. El *Cristo flagelado (alma cristiana)*, de Velázquez, sería una "composición" que invita a la piedad, y en la cual el asceta demandaría sufrimiento viendo a Cristo sufriendo; o bien, el *Juicio final*, de Rubens, una expresiva y hermosa figuración de lo que aguarda a los hombres en el más allá según se "ejercite" la virtud en la vida terrena.

No. El arte religioso barroco tiene sus propios cauces, en tanto que el jesuita se ciñe estrictamente a lo propuesto por San Ignacio, lo cual no quiere decir que deje de haber posibles influencias. El Barroco —según decía Paz— es un periodo caracterizado "por una continua tensión entre el cuerpo y el alma, la fe y la duda, la sensualidad y la conciencia de la muerte, el instante y la eternidad"³⁰; en él se enlazan infinidad de tendencias, pero todas ellas dominadas por un espíritu común: Velázquez y Rubens no pintaron los cuadros mencionados para ilustrar la verdad de San Ignacio; lo hicieron porque la reflexión en torno a la flagelación de Cristo y a su Juicio Final eran preocupaciones comunes en el Siglo de Oro, aunque lo eran ya desde la Edad Media.

Dicho lo anterior, será conveniente trazar un cuadro general, de modo que nuestro esquema incluya la ubicación aproximada de Palafox y Mendoza —objeto del presente trabajo—, el cual, evidentemente, podrá ser variado según la concepción o documentación que cada lector posea sobre la materia.

Primero, incluyo la implantación de un pensamiento surgido gracias al fervor espiritual de Loyola, que hubo de perpetuarse a través de la Compañía de Jesús, instrumento, a su vez, de las ideas contrarreformistas. Segundo, un arte religioso que sirvió para exaltar los dogmas católicos defendidos en Trento, muy probablemente influidos por la obra de San Ignacio (arte religioso barroco). Y tercero, una mezcla entre ambas corrientes que dio como resultado un arte cuyo fin era nada más que la ejercitación espiritual, y que podría considerarse un subgénero pictórico-literario del Barroco en general, pero que es propio de la ideología ascética, de la cual participó Palafox y Mendoza. De esta manera:



³⁰Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. FCE, México, 1990 (Sección de Obras de Lengua y Estudios Literarios, s/n), p. 77.

No debe creerse, repito, que estas dos resultantes —si es que el Barroco religioso puede considerarse (que no creo) el simple resultado de un concilio religioso— son del todo ajenas. Hay, además, nexos entre ambas formas de expresión que son características del periodo que nos ocupa. La cultura del barroco, como tal, se conforma de múltiples manifestaciones artísticas y religiosas relacionadas entre sí, complementarias e inseparables.

El Barroco —entramado complejísimo que se manifiesta en el arte lo mismo que en las formas de vida— va mucho más allá de la voluta en el chapitel, del hipérbaton en la sintaxis gongorina o de la abigarrada economía verbal en el concepto. Es una actitud contradictoria y a la vez —bien mirado— perfectamente hilada en sus mismas contradicciones: una mirada al cielo con desprecio de vida eterna que, para llegar a su realización, tiene que despreciar la vida misma (“muérome porque no muero”, decía San Juan); un ansia de gozo glorificante que, a su vez, está fundada en la flagelación y en el aniquilamiento; una sensualidad que niega los sentidos: negación que —como diría Octavio Paz—, al negarse, se afirma. La cultura de los siglos XVI y XVII va desde la representación religiosa como tradición y continuación del arte medieval, pasando por conflictos ideológicos predominantes (Reforma y Contrarreforma, entre tantos otros), hasta el surgimiento de un arte dedicado al perfeccionamiento de la virtud por medio de la ejercitación interior. Los pintores, los poetas y los hombres de religión se insertaron en cualquiera de estas vertientes —cuando no en todas— consolidando una cultura multifacética, que dio como resultado un arte en el cual no podrían identificarse, con alguna facilidad, características peculiares, únicas o simplemente representativas.

Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) participó no sólo en la empresa contrarreformista de recuperación o, mejor dicho, de defensa dogmática —sobre todo en su estancia en tierras novohispanas— sino del ascetismo europeo al modo ignaciano, ya por su forma de vida —siguiendo siempre y haciendo seguir la metodología jesuita, no obstante sus conflictos con la Compañía—, ya, sobre todo, por su obra en prosa y verso —tan abundante como quizá no la hubo igual en los siglos coloniales. Palafox fue un hombre en el cual se conjuntaron muchas tendencias barrocas: patrocinador de obras arquitectónicas y pictóricas, literato, indigenista y guía espiritual, asceta y político severo, contrarreformista de hueso tridentino... Personaje indefinible, hombre de su tiempo, crisol en el que las preocupaciones espirituales tomaron forma, Palafox fue también un espejo de la trascendencia cultural europea en la Nueva España.

* * *

No sin antes reconocer la magnitud de la empresa, el presente trabajo tiene como fin estudiar la vida y la obra palafoxianas en su contexto político-religioso, tratando de ubicar el trabajo literario en su debido contexto. Para ello, he dedicado tres de los ocho siguientes apartados al comentario de los elementos que dieron respaldo a la reflexión ascética española —las “postrimerías” o “novísimos de la muerte”, tan utilizados por Palafox—, a la mística en su faceta carmelitana —proyectada también en la poesía del Obispo poblano— y, finalmente, a su repercusión en el arte novohispano, marco necesario para mejor com-

prender la labor palafoxiana en esta tierra. Asimismo, y por ampliar nuestra visión más que por cansar al lector, he creído pertinente incluir un comentario en torno a su labor "indigenista", obligado en vista de los problemas de carácter teológico-jurídico que tuvieron lugar en los dos primeros siglos de dominación española.

Dicho lo cual, sólo restará decir que para las interpretaciones contenidas en la segunda parte de este trabajo (caps. V-IX), dedicada propiamente a Palafox y Mendoza, se han tomado en cuenta los estudios anteriores y, por razones obvias, sólo la documentación custodiada en bibliotecas nacionales. Por lo demás, tales interpretaciones pretenden ser una contribución al rescate del Obispo de Puebla, y, evidentemente, son materia para futuras críticas y reconvenciones.

II. NOVÍSIMOS DE LA MUERTE

(PANORAMA GENERAL)

EL BARROCO TUVO, como una de sus finalidades, cristianizar el universo. Santiago Sebastián ha observado que esta corriente, a través de sus filósofos y humanistas, habría de plantear “el papel de los dioses celestes que desde la antigüedad vienen dando nombre a las estrellas y constelaciones..., a los cuales tratará de cristianizar”.¹ En efecto, a través del arte Barroco toda manifestación cultural funcionaría como un resguardo de las creencias cristianas. Hemos visto ya cómo la pintura actuó en función de los intereses de la iglesia ortodoxa; sin embargo, esta actitud no fue forzada, ni mucho menos, con relación a quienes laboraban en el quehacer artístico. Emile Mâle, en el texto ya citado, ha recogido algunos datos interesantes acerca de la religiosidad de los pintores y escultores que en aquella edad sobresalieron con sus creaciones. Así, por ejemplo, se ha dicho que Bernini, autor de aquella escultura —para unos, voluptuosa; casta, para otros— sobre *La transverberación de Santa Teresa*, “comulgaba dos veces por semana y... cada año hacía un retiro, de acuerdo con el método de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola”²; Murillo, por su lado, “apenas conocía el mundo más que los conventos y las iglesias”, además de que formaba parte de la hermandad de la Caridad de Sevilla, a la que tanta fama dio Miguel de Mañara. Se sabe, por otro lado, que Montañés era un “artista sacerdotal” que oraba y comulgaba antes de empezar una nueva obra, y que Rubens, al igual que Bernini, hacía vida ascética y acostumbraba practicar sus *Ejercicios*. No es de extrañar, por tanto, que ellos mismos, los hombres dedicados a una de las formas de expresión más elevadas del género humano, dieran este matiz religioso a su quehacer artístico y supieran comprender a la perfección las exigencias del clero. Ya en el XVI, siglo en que San Ignacio escribió los *Ejercicios*, Céspedes —según contaba Juan de Jáuregui³— había observado, “en una comida de los jesuitas, que el siglo XVI tuvo tres «personajes valerosísimos»”; ellos eran el famoso pirata argelino Barbarroja, la “Señora Reina de Inglaterra” (Isabel I) y, por último, pero no por último menos importante, nada menos que “el Padre Ignacio”. Tal declaración no refleja la popularidad de Loyola en su tiempo más que la concepción que aquellos pintores y teóricos de la pintura tuvieron sobre la religión y su papel en la sociedad de aquellos siglos. En el Anónimo *Memorial de los pintores de la Corte de Felipe III sobre la creación de una academia o escuela de dibujo* (1619?) —seleccionado por Calvo Serraller⁴— se declaraba, haciendo alusión directa a la función de los pintores respecto del cristianismo y a las reglas a que éstos debían sujetarse, que “los buenos artífices son tan necesarios y provechosos para

¹ Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*, p. 17.

² Mâle, *Op. cit.*, p. 31.

³ Francisco Javier Sánchez Cantón, *Fuentes literarias para la historia del arte* (Madrid, 1933, II, pp. 7 y ss), *Apud.* Julián Gállego, en *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Aguilar, Madrid, 1972, p. 11, nota 9.

⁴ Francisco Calvo Serraller, *La teoría de la pintura en el siglo de oro*. Segunda edición; Citedra, Madrid (Arte, “Grandes Temas”, s/n), p. 167.

la religión cristiana, y conservación del bien público, como perniciosos y dañosos los malos”, puesto que

el demanio como tan astuto, por ninguna parte acomete más fuerte y ordinariamente, que por sentidos exteriores del oído y vista, como partes más flacas, para las cuales tiene la Iglesia prevenidos remedios: para el oído los sermones y doctrinas santas y puras; para la vista el uso de la santas imágenes, y así como se reprueban los libros perniciosos y malos, es justo se prohiban las pinturas erróneas y sin propiedad.

El arte pues —y concretamente la pintura— debían servir para fines de salvación y conservación de la gracia en los seres humanos, o —como decía San Ignacio en su “Principio y fundamento”— para “alabar” y “servir” a Dios, dándole “mayor gloria y honra” a través de todo cuanto tuvieran al alcance de sus manos. En el caso de los pintores, también debía hacerse cumplir una máxima: “no pintéis jamás cuadros demasiado libres; Dios castiga a sus autores en el Purgatorio tanto tiempo como perduren estas obras peligrosas”.⁵ Daudy halló un reflejo claro de esta doctrina en Francisco Pacheco. “Hombre de gusto pero artista mediocre” —dice el crítico—, Pacheco consideraba a la pintura nada más como “hagiografía, pedagogía religiosa”.⁶ Arte moral, moralizante y —preocupación fundamental— didáctico, la pintura barroca se ocupó siempre de mostrar o, mejor dicho, de enseñar a los fieles cristianos la fe de acuerdo con los dogmas aceptados por la Iglesia conservadora. Calvo Serraller halló un documento interesante, aparecido en 1632 y firmado por varios autores, cuyo título no puede ser, a este respecto, más esclarecedor: *Copia de los pareceres y censuras de los reverendísimos padres maestros, y señores catedráticos de las insignes Universidades de Salamanca y Alcalá, y de otras personas doctas. Sobre el Abuso de las figuras, y pinturas lascivas, y deshonestas; en que se muestra que es pecado mortal pintarlas, esculpiras, y tenerlas patentes donde sean vistas*.⁷ No podemos comprender del todo esta mentalidad, si no tomamos en cuenta el constante uso que se les daba a estas imágenes, y más aún si consideramos que, en materia de ascetismo, la ejercitación para una vida virtuosa podía ser acompañada —y era lo más recomendable— por imágenes sagradas que ayudaran al ejercitante, o “asceta”, a representar con más facilidad en la “vista imaginativa” los pasajes bíblicos y sacar de éstos el mayor provecho posible. Los hombres de religión eran, por supuesto, los más aficionados a este tipo de imágenes. Los conventos e iglesias se auxiliaban de una decoración a propósito, que les servía para impartir de manera más efectiva la doctrina cristiana. Fray José de Sigüenza, en su escrito sobre *La fundación del monasterio de El Escorial*⁸, nos ha descrito una gran cantidad de pinturas que ornamentaban (ornamentan) esa sede de la orden jerónima. Tiziano, el Bosco, Juan Fernández “El Mudo” y otros pintores, se dieron cita allí a través de sus lienzos y enriquecieron, con ellos, este arte religioso barroco. No podemos dejar de imaginarnos a los espectadores de aquella edad arrebatados por tanta belleza conminadora y pía, a los fieles “sacando algún provecho” de aquellos cuadros

⁵ Mále, *Op. cit.*, p. 32.

⁶ Daudy, art. cit., p. 491. Apuntemos además que Francisco Pacheco fue, además de uno de los teóricos más importantes de aquel siglo, un “veedor y censor de pinturas por cuenta del Santo Oficio desde 1618” (Gállego, *Op. cit.*, p. 60).

⁷ “En Madrid, por la viuda de Alonso Martín, año de 1632 (Biblioteca Nacional [de Madrid], sig. R/30305)”. *Apud*. Calvo Serraller, *Op. cit.*, p. 39.

⁸ Hay edición moderna por Antonio Fernández Alba; Turner, Madrid, 1988 (Colección Turner, 119); 454 pp.

que fueron hechos justamente para enseñar la pasión de Cristo y las bondades de la religión cristiana. Esas telas lo invadieron todo. El mismo fray José de Sigüenza, con esa alegre bondad que debió caracterizarlo, nos cuenta, emocionado, que en su celda tenía “un Dios Padre con el Espíritu Santo y algunos ángeles”, que denotaba ser el “remate de alguna pintura donde estaba pintado el Hijo”, y que era de “una excelente figura”.⁹ Al modo en que Giorgio Vasari (1512-1574) lo hizo con las *Vidas* de los ilustres pintores italianos (Rafael, Leonardo, Miguel Ángel, etcétera), el P. Sigüenza nos regaló una sabrosa narración sobre los pintores peninsulares —y también algunos italianos—, que nos hace reflexionar sobre la importancia que la religión y, como en seguida se verá, la literatura, dieron al arte figurativo en el Siglo de Oro.

Porque la literatura también pintó, inundando los sentidos de quienes leyeron esas composiciones llenas de imágenes y tonos intensos. Ya lo decía Horacio: “Ut pictura poesis...”¹⁰ Como la pintura, la poesía. Ambas artes, con sus propios recursos, cumplen con el objetivo de comunicar, de copiar los objetos o, en su caso, de representar por medio de símbolos, alegorías o metáforas una realidad inmaterial. La pintura regocija con los colores al sentido de la vista y el verso da placer al oído. No obstante, ambas se entrecruzan y funcionan, cada una, con los elementos de la otra. ¿O es que no escuchamos ese *Grito*, esa pintura acústica de Edvard Munch?; y, por ventura, ¿no vimos cuando “la luna vino a la fragua/ con su polisión de nardos...”, enseñando, “lúbrica y pura,/ sus senos de duro estaño...”? ¿Nos equivocáramos, acaso, si dijéramos que la pintura prestó sus colores a García Lorca para que pudiese dibujar, “en la mitad del barranco”, aquella “Reyerta”, en la que “las navajas de Albacete,/ bellas de sangre contraria”, relucían “como los peces”?

Así como Federico García Lorca y otros tantos en nuestro siglo, conscientes de esa correspondencia inevitable y, más aún, necesaria entre poesía y pintura, los poetas del Siglo de Oro, como Góngora, no perdieron la oportunidad de *pintar*, de forma brillante (en ambos sentidos), “nieves” de tono “púrpura” sanguíneo, o “montes, que de nieve armados”, semejaban “Gigantes de cristal”.¹¹ Es posible que poetas y pintores, provistos de palabras y colo-

⁹ Fray José de Sigüenza, *La fundación del monasterio de El Escorial*, Parte segunda, Discurso XVII: “De la grandeza y variedad de la pintura que hay en esta casa, de que no se ha hecho memoria”, edición citada, p. 373.

¹⁰ Quinto Horacio Flaco, *Arte poética*. Introducción, versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapán; UNAM, México, 1970 (Coordinación de Humanidades, Centro de Traducciones de Lenguas Clásicas, Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana, s/n), v. 361. Rensselacr W. Lee, *Ut pictura poesis. La teoría humanística de la pintura*. Traducción de Consuelo Luca de Tena; Ediciones Cátedra, s. a., Madrid, 1982 (Ensayos Arte Cátedra, s/n), ha tratado el tema y ha hecho algunas observaciones interesantes, matizando ampliamente sobre este tópico que, pasados los años, llegó a la exageración.

¹¹ La Nueva España no se quedó atrás. La descripción de Sor Juana a un retrato suyo refleja también esta identificación entre el color y la palabra:

Este, que ves, engaño colorido,
que del arte ostentando los primores,
con falsos silogismos de colores
es cauteloso engaño del sentido...

Obras completas. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte (tomos I, II, III) y Alberto G. Salceda (tomo IV); FCE, México, 1988, 1994, 1976 y 1994 (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Colonial, núms. 18, 21, 27 y 32), tomo I (“Lírica personal”), p. 277.

res, de metros y geometrías, de rimas y armonías tonales, se hayan asumido como partes de ese todo humanístico que no diferenciaba tanto a las artes como se acostumbra en nuestros días. En esa mezcla erudita podemos hallar, bien a Herrera haciendo comentarios a las poesías de Garcilaso, como el *Brocense*, metido en la Academia de Francisco Pacheco, entre *Inmaculadas concepciones* y *Cristos crucificados*; o bien a Calderón defendiendo la “nobleza” de la pintura, en un acto que denota los lazos existentes entre los pintores y los literatos y, en consecuencia, entre las dos disciplinas humanísticas. Ya Gaspar Gutiérrez de los Ríos, basándose, precisamente, en la sentencia horaciana, había reiterado como muchos otros, en su *Noticia general para la estimación de las artes*, que “la poesía... es hermana de la pintura”, pues

si el fin del poeta es imitar las cosas al natural, el del pintor es el mismo. El pintor le imita con colores: el poeta con palabras. Si el poeta guarda en sus versos las proporción de los números y de la sílabas: el pintor, y los demás profesores del dibujo guardan así mismo sus proporciones geométricas y aritméticas. Si el verso da contento al oído: la pintura y artes del dibujo alegran y regozijan la vista. El poeta para alcanzar fama, como la ganaron Homero, Virgilio, y otros poetas debe en sus versos representar las cosas de manera que parezca que las estamos viendo...¹²

Así pues, la poesía nos hace *ver* lo que canta y la pintura *oír* lo que dibuja. San Ignacio de Loyola aprovechó esta relación para hacer que los ejercitantes *oyeran* las conversaciones de los personajes representados en la “vista imaginativa”, con o sin ayuda de las pinturas. Más aún: no sólo que *oyeran*, sino que *olieran*, *supieran* y *tocaran* los objetos que, con cierta libertad, éstos colocarían en dicha representación *visual*.

De este modo, pintores como Fernández de Navarrete, “El mudo”, lograron *decir* sus preocupaciones estético-religiosas y, si se me permite, sus *frases* a través de los lienzos. Tales preocupaciones, como es correcto suponer, eran de una época,¹³ y sus *frases* los del discurso (sermón) dictado en el púlpito. En el caso de Fernández de Navarrete —dice J. Brown—, el “cuadro piadoso” logró tal “realismo”, “dignidad” y “sobriedad”, que bien

Ella misma, en el *Neptuno alegórico* (1680?), decla del arco triunfal para celebrar “la feliz entrada del Marqués de la Laguna”, describiendo la elocuencia de los discursos callados y la gran variedad de imágenes “hablantes” contenidos allí:

...este Cicerón sin lengua,
este Demóstenes mudo,
que con voces de colores
nos publica vuestros triunfos...

“Explicación del arco”, vv. 25-28; Tomo IV (“Comedias, Sainetes y Prosa”), p. 403. Los subrayados son míos.

¹² Gaspar Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general para la estimación de las artes, y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecánicas y serviles, con una exortación a la honra de la virtud y del trabajo contra ociosos, y otras particulares para las personas de todos estados*, Capítulo X: “De la emulación y la competencia que tiene la pintura y artes del dibujo con la poesía”, libro III, en *La teoría de la pintura en el Siglo de Oro*, pp. 157-164.

¹³ Matizo mi afirmación: Julián Gállego (*Op. cit.*) ha notado, junto a Maravall (*La cultura del Barroco*), que, si bien la Contrarreforma y el ignacianismo influyeron de manera decisiva en el arte europeo, no debe caerse en el error de pensar, exageradamente, que *todo* el arte estuvo sujeto a estas doctrinas. Influyó, sí; pero no limitó. Muchas de las manifestaciones humanísticas de aquella edad se dieron de forma espontánea e independiente (o con relativa independencia) de los movimientos antiprottestante y ascético.

podiera pensarse que reflejó justamente lo que la “Iglesia española de la Contrarreforma” requería¹⁴: la “emotiva devoción personal” propiciada por Loyola.¹⁵

Nos interesa este pintor por dos razones: primera, porque en él podemos comprender, mejor que en cualquier otro, el acto de la comunicación poética por medio de la representación plástica, y, segunda, porque sus cuadros han sido considerados auténticas “composiciones de lugar” ignacianas; esto es, figuración de lugares y pasajes bíblicos o, en todo caso, correspondientes a historias de santos, que servían para que los ascetas lograran la configuración mental adecuada y pudieran formular su debido “coloquio de misericordia”.

Navarrete fue, sin duda, un caso en el cual se conjuntaron, por razones biológicas —si dejamos de lado la tradición—, el tópico del *ut pictura poesis* y la necesidad humana de expresar ideas por medio del arte. Ya lo decía Lope, en un “Epitafio” a este “Tiziano español” (como también era conocido), mostrando la estima de que gozaba como “Pintor famosísimo”:

No quiso el cielo que hablase,
porque con mi entendimiento
diese mayor sentimiento
a las cosas que pintase;

y tanta vida les di
con el pincel singular,
que, como no pude hablar,
hice que hablase por mí.¹⁶

“El Mudo” es un ejemplo claro no sólo del sincretismo entre poesía y pintura, sino de la amplia difusión que tuvieron las “composiciones de lugar” ignacianas durante la Época de Oro. Discípulo de Tiziano, activo hacia 1526-1569 e instaurador —según Gállego¹⁷— de un “nuevo estilo” pictórico, Juan Fernández de Navarrete “dijo” en sus cuadros, con “palabras” coloridas, lo que los poetas auriseculares pregonaron a través de imágenes verbales. Es Jáuregui, por cierto, uno de los encargados de elogiar al artista, y de sobreponer ambas maneras de “decir” (verbal y visual), en su *Diálogo entre la Naturaleza y las dos artes, Pintura y Escultura, de cuya preminencia se disputa y juzga* (“Dedicado a los prácticos y teóricos en estas artes”). Oigámoslo:

Pintura: ...Así que tu bulto es vano
junto al colorir que engaña,
tratado con diestra mano:

¹⁴ Jonathan Brown, *La Edad de Oro de la pintura en España*. Traducción de Javier Sánchez García-Gutiérrez; Nerea, Madrid, 1990, p. 61.

¹⁵ Devoción, pero también temor. El propio Lutero decía que él “no creía en Cristo... sino que lo tomaba por un juez severo y terrible, tal como lo pintan sentado en el arco iris”, *Apud*. Lucien Febvre, en *Martin Lutero: un destino*, pp. 22-23. El subrayado es mío.

¹⁶ Lope Félix de Vega Carpio, *Epitafios fúnebres a diversos sepulcros*, en *Obras selectas*. Estudio preliminar, biografía, bibliografía, notas y apéndices de Federico Carlos Sáinz de Robles; Aguilar, México, 1991 (Colección Grandes Clásicos, s/n), tomo II, p. 108.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 6.

hablen Coregio y Ticiano,
o el Mudo pintor de España.

Escultura: En fin, ¿un hombre sin habla
ha de ensalzar tu pincel?

Pintura: Sí; que en cada lienzo y tabla
su pintura a voces habla,
con elegancia, por él.

Naturaleza: En tal profesión bien pudo
ser, nunca mudo, tan diestro;
y no hay más docto maestro
que las acciones de un mudo
para el ejercicio vuestro:

que, como sus intenciones
declara con las acciones,
así, quien aquéllas pinta,
puede, en pintura sucinta,
pintar distintas razones.

Y si Homero componía
su gran pintura canora
sin ojos, también podría
formar, sin lengua sonora,
un mudo, muda poesía.¹⁸

Natural de Logroño, “hijo de padres honrados y nobles”, Navarrete nació hacia 1540 (falleció por 1572), ya mudo, aunque —como bien dice Palomino (*El museo pictórico y escala óptica*)— se podrá decir que “nació sordo totalmente, que ésa es la causal de la mudéz, porque como no oyen, no aprenden, y así no hablan, con lo cual se entorpecen los órganos de la pronunciación, y se quedan mudos. Conque todos los que lo son de nacimiento son sordos, (porque mudos todos nacen, pero no sordos)”.¹⁹ Con suma habilidad desde pequeño para los menesteres del dibujo, fue enviado por sus padres al monasterio de la Estrella de la Orden de San Jerónimo, donde, bajo la tutela de fray Vicente de Santo Domingo, adelantó en los principios del arte de la pintura que le permitirían, ya en Italia, “hacerse hombre de importancia”, con la dirección de Tiziano y de “otros eminentes hombres de aquella era”.²⁰ Sin haber hecho, en un principio, “cosa que mereciera estimación”, alcanzó con el tiempo “tanto nombre” en aquella nación que, llegada la noticia de su fama a Felipe II por boca de su limosnero mayor (don Luis Manrique), fue llamado por éste a que pintase “algunas cosas” para el monasterio de El Escorial.

Y, en efecto, su obra más conocida, *El martirio de Santiago* (1569-71), es justamente un ejemplo de esas “historias pintadas” a que hacía referencia De los Ríos en su *Noticia gene-*

¹⁸ Juan de Jáuregui, *Diálogo entre la Naturaleza y las dos artes, Pintura y Escultura, de cuya preminencia se disputa y juzga*. Dedicado a los prácticos y teóricos de estas artes, en Calvo Serraller, *Op. cit.*, pp. 153-154.

¹⁹ Antonio Palomino de Castro y Velasco, *El museo pictórico y escala óptica*. Prólogo de Juan A. Ceán y Bermúdez, con 15 láminas y otras ilustraciones reproducidas de la primera edición; M. Aguilar editor, Madrid, 1947, tomo III: “El Parnaso Español laureado”, 15: “Juan Fernández de Navarrete, llamado «el Mudo», pintor”, p. 787.

²⁰ *Loc. cit.*

ral y que funcionaron en aquella época como un modelo de aprendizaje para el hombre "rústico", o para los "otros hombres ydiotas, y los mudos".²¹ Con gran facilidad en la "presteza de darse a entender", Fernández de Navarrete demostró que la palabra no se ha menester completamente para decir, o contar, historias sagradas; éstas se pueden narrar sólo por medio de las imágenes y prestando de la voz: "se veen casi sin querer —como decía De los Ríos— a un abrir y cerrar de ojos, y assí aprovechan más". *El martirio de Santiago* es una obra, podemos decir, típica. Santiago aparece arrodillado frente a su verdugo; sus ojos, que ven hacia el cielo como reconociendo la próxima morada del santo, dan señal, a una, de los dolores del castigo y de los placeres con que el mártir acepta el sufrimiento por su señor. Un filo de espada corta el cuello de Santiago; no obstante, la ejecución no logra impedir que en su rostro haya un momento de gozo místico y de alegría secreta por el triunfo y la coronación de sus esfuerzos. Santiago muere por Dios, es decir, muere para vivir. El cuadro dice al espectador que el padecimiento en el mundo equivale al gozo celestial, y a la inversa. Es un sermón pictórico, un discurso dibujado.

Asimismo, su *Sagrada Familia* —cuadro en que se muestra la "libre creatividad" permitida por Loyola²²— es una "composición" en la cual un buen ejercitante podía imaginar conversaciones que servirían para sacar "algún provecho". En este caso, Navarrete no buscaba transmitir un mensaje de sufrimiento por Cristo, sino de contemplación. El buen cristiano debe no sólo seguir el ejemplo de aquellos que dieron su sangre por el Señor; también tiene el derecho de "demandar" tranquilidad y reposo frente a una escena de convivencia familiar en la vida de Cristo, procurando obtener, no obstante, sentimientos devotos. El Barroco religioso no es únicamente un periodo de tremendismo psicológico: también es una invitación al goce espiritual.

Sin duda, el arte —Hácese literatura, pintura o escultura— habló. Pero, ¿de qué habló? Hemos relacionado esas manifestaciones con un fenómeno de ascetismo iniciado o, mejor dicho, acentuado en la segunda mitad del siglo XVI, durante todo el XVII y, en grande medida, el XVIII —(véanse, si no, los cuadros novohispanos de ese siglo, de que se hablará en otro lugar)—, por San Ignacio de Loyola; y a éste, a su vez, con el movimiento de Contrarreforma; pero no podemos desligarlo del arte precedente, del cual el Barroco tomó muchos elementos y los transformó a tal grado que, a simple vista, parecieran haber nacido a partir de los *Ejercicios espirituales*. No. Los momentos estudiados por la Escatología (*postrimerías* o *novísimos* de la muerte²³), Muerte, Juicio, Infierno y Gloria, por ejemplo, que tuvieron, ciertamente, gran apogeo a partir de San Ignacio sobre todo en los templos de los jesuitas, habían gozado de gran atención ya en la Edad Media. Pero así como resulta exagerado atribuir al ignacianismo toda una corriente humanística que a todas luces tuvo sus precedentes (o como dar únicamente al Carmelo la paternidad de la mística), lo es también decir que el ascetismo jesuítico no tuvo nada que ver con el Barroco, que la visión de la muerte no tuvo sus variantes y un especial enfoque entrado el siglo XVI, o que las representaciones del juicio, si bien muchos tuvieron su modelo en *El Juicio Final* de Miguel

²¹ Gaspar Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general*, Capítulo XI: "Competencia que tienen estas artes del dibujo con la historia", Libro III, pp. 164-173.

²² Véase Jonathan Brown, *Op. cit.*, p. 60.

²³ Hay también quienes tocan esta materia refiriéndose a los *últimos*.

Ángel —contemporáneo a la obra de Íñigo—, no sirvieron a la sensibilidad óptica ignaciana, o para los fines específicos postulados en los *Ejercicios*.

Y eso es, precisamente, de lo que se hablará en seguida; de cómo estos *novísimos* y otros elementos que bien pudiéramos llamar “ascéticos”, fueron integrados al arte del Siglo de Oro, sin que por ello debamos atribuir a esta época su paternidad; de la misma manera en que *relacionamos* el Barroco con la Contrarreforma y los *Ejercicios espirituales*, sin que por ello debiera suponerse la dependencia de alguna de estas corrientes con las restantes.

* * *

Decía en R. P. Mtro. Santiago Ramírez (O. P.) que la redención de los seres humanos —“redención” entendida como la misión emprendida por Jesucristo en toda su extensión y dimensión— comprende tres fases. La primera de ellas, llamada también *redención hecha*, fue una obra llevada a cabo por Cristo en su primer advenimiento a la tierra y terminó propiamente con la pasión, la muerte y la resurrección del Redentor. La segunda, o *redención aplicada*, es la que dura desde la partida de Jesús hasta nuestros días; es decir, es el periodo en el cual la Iglesia —cuya es la responsabilidad de esta fase en la redención general— se ha ocupado de hacer llegar a todos los hombres el Evangelio y de administrar los sacramentos. La tercera, conocida en el mundo cristiano como *redención consumada*, acaecerá al final de los tiempos y estará a cargo del mismo Jesús, en su segunda venida. Esta última recibe también el nombre de “fase de plenitud”, dado que con ella se consuma cabalmente la misión redentora del Verbo encarnado; es, asimismo, la fase que toca el tema de nuestro interés: las postrimerías o *novísimos* de la muerte. En total, la redención abarca un periodo que va desde la concepción de Jesús en el vientre de María, hasta el “Juicio” de la humanidad. Cristo es el principio y el fin de todo este proceso, y es, además, el medio de que la iglesia se sirve para unir las fases extremas. Así, tenemos que Cristo es la fase primera; los sacramentos, la segunda, y los *novísimos* (éstos, a su vez, obra de Jesús), la tercera: *redención hecha, redención aplicada y redención consumada*. “La escatología —dice el maestro predicador— es la fase de plenitud en el desarrollo de la redención”.

Ahora bien, Santo Tomás de Aquino (*Suma teológica*, Cuestión 69) distingue en la etapa de consumación varios lugares posibles, a saber, Cielo, Infierno, Seno de Abraham, Limbo de los niños y Limbo de los padres. Las almas, según la *Suma*, serán premiadas o castigadas con alguno de ellos en correspondencia con el grado en que hayan practicado la virtud o el vicio durante su estancia en la tierra: “las almas —dice el Doctor angélico— por su mérito o demérito tienden al premio o al castigo, que son los fines de sus propias acciones”.²⁴ De allí, justamente, que el conocimiento de estos lugares postreros y las condiciones que los limitan restrinjan en todo tiempo el libre albedrío de la grey cristiana y le ayude, al mismo

²⁴ *Tratado de los novísimos*, cuestión 69, art. 2 (“si inmediatamente después de la muerte algunas almas son llevadas al cielo o al infierno”), en *Suma teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Francisco Barbado Viejo, O. P., obispo de Salamanca, introducción general por el R. P. Mtro. Santiago Ramírez, O. P., rector de la Facultad teológica de PP. dominicos de San Esteban y profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLX; tomo XVI (último), p. 29.

tiempo, a granjear su estancia en el Paraíso. La reflexión en torno a las postrimerías y, por extensión, el deseo de alcanzar el galardón divino y de agradar a Dios, supone, por fuerza, un sacrificio en el mundo y un comportamiento acorde con el bienestar apetecido. En el Barroco, la gloria exige trabajos previos, la negación del placer material y una profunda reflexión en torno de los *novísimos*. A este propósito, decía fray Luis de Granada (*De las postrimerías del hombre*, cap. 1: "cuán provechosa sea la consideración de la muerte"²⁵) que el pensar continuamente en lo que aguarda al hombre en esta etapa, aprovecha de tres modos distintos: primero, "ordena nuestra vida"; segundo, "nos aparta del pecado", y tercera, "nos enseña a bien morir". Ello, según argumentaba el dominico —y con toda razón—, debido a que la muerte "llega como un ladrón" y debemos estar preparados para la hora final, provistos de buenas acciones con qué responder al tiempo de ajustar cuentas con el Creador: "día vendrá —decía— en que amanezcas y no anochezcas, o anochezcas y no amanezcas".²⁶

En gran medida, eso es el arte religioso barroco, una "consideración"; una reflexión gracias a la cual el hombre se sublima e intensifica sus temores al sufrimiento de castigos en el Infierno, a la vez que sus deseos por alcanzar la vida eterna y por vencer a la muerte.

* * *

Mira nquel cadáver y ve cómo el livido se torna negro; después se va cubriendo todo el cuerpo con una especie de moho blanquecino y repugnante, que acaba por convertirse en no sé qué materia pútrida y asquerosa que se derrama por la tierra... De la materia del hombre muerto sale una gran muchedumbre de gusanos, que hacen presa en las carnes, y mientras unas ratas se apacientan en el cadáver, otras correa sobre él y penetran en la boca y hasta en las entrañas... Las mejillas, los labios, los cabellos, se caen a pedazos; descarnadas primero las costillas y las espaldas, y después los brazos y las piernas. Y luego que los gusanos han acabado de devorar todas las carnes, devóranse los unos a los otros, y, a la postre, de aquel cuerpo sólo queda un fétido esqueleto, que con el tiempo se destruye, destrabándose uno de otro los huesos y separándose del tronco la cabeza. Esto es el hombre.

Irremediable, temible y, a la vez, esperanzadora. La muerte: por un lado es el fin de la actividad humana corpórea, sea ésta cual fuere, virtuosa o llena de vicios —(vicios: excesos

²⁵ Fray Luis de Granada, *De las postrimerías del hombre*, en *Obra selecta*. Los textos capitales del padre Granada seleccionados por el orden mismo de la «Suma Teológica», de Santo Tomás de Aquino por el padre Fr. Antonio Tranco, O. P. (†), introducción del padre Fr. Desiderio Díez de Triana, O. P., prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. (obispo de Salamanca), reimpresión; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLII; pp. 1047-1127.

²⁶ *Id.*, I: "De la muerte", II: "de cómo es incierta la hora de la muerte y de la pena que da el apartamiento de todas las cosas", p. 1051.

o extremos, en el sentido aristotélico²⁷)—; por otro, el inicio del bienestar o del sufrimiento verdaderos. Para unos, la muerte es el descanso apetecido; para otros, la fatalidad extrema; para todos, empero, un momento axial, inevitable y único. La muerte es un fin y, al mismo tiempo, un inicio. El fin de la vida terrena, sensitiva; el inicio, para el cristiano, de un nuevo estado, un estado inmaterial que será determinado por el comportamiento que se haya tenido en la vida material.

Diversas han sido las concepciones de la muerte. Y así como hay para quienes la muerte es el fin o el inicio, y varía de acuerdo con la mentalidad de quien la considera, también el paso del tiempo es un factor que la hace cambiar, transformarse, redefinirse. No es lo mismo la muerte de la Edad Media que la muerte del Renacimiento. Aquélla, según ha dicho Sánchez-Camargo²⁸, es un término, un punto en el cual el ser descansará de su pesada carga; para el hombre medieval la muerte significó el descanso final del alma. Ésta (la muerte renacentista), en cambio, comenzará a ser un motivo de desengaño, el momento gracias al cual el hombre se dará cuenta de la vanalidad de la vida terrena, de cuán poco es en comparación con las cosas eternas.

Ya lo vimos en la nada halagüeña cita de Sánchez-Camargo²⁹ —nada halagüeña, ciertamente, pero reveladora—: “fétido esqueleto”, carne hecha para los gusanos; en una palabra: el hombre. La muerte se ha transformado y, con ella, se transformó también el ser humano. La muerte se encargó, durante el Renacimiento y más acentuadamente durante el Barroco, de mostrar a los hombres su verdadera naturaleza, su materia prima. Si el medieval señaló el *memento mori* como el inicio del descanso verdadero, para el Barroco será el inicio del bienestar o de las penalidades extremas y eternas. Y no es exactamente que la corriente barroca haya inventado la muerte; es, más bien, que a partir de entonces ésta comenzó a funcionar como evidencia para el adoctrinamiento religioso. ¡Mira lo que eres, siente tu materia pútrida y deleznable!, parece decir. La muerte se volvió advertencia, elemento persuasivo para que los hombres hicieran una vida virtuosa. La pintura y la literatura se encargaron de pregonarlo. En la Nueva España tenemos ejemplos que se verán en el cuarto de estos capítulos; y de la vieja, vaya un ejemplo, breve y preciso, hallado por S. Sebastián en la catedral de Segovia:

Mira que te has de morir,
mira que no sabes cuándo;
mira que te mira Dios,
mira que te está mirando.³⁰

Sánchez-Camargo situó esta nueva concepción de la muerte hacia 1491, año en el cual Pedro de Berruguete compuso su *Auto de fe*, tomando como referencia la ejecución de un saeristán judaizante y el judío Alonso Franco. Por “profanaciones de toda índole con la

²⁷ Véase Aristóteles, *Ética nicomáquea. Política*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo; Editorial Porrúa, S. A., México, 1994 (“Sepan cuántos...”, 70), Lib. II: “De la virtud en general”, pp. 3-17.

²⁸ M. Sánchez-Camargo, *La muerte y la pintura española*. Editorial nacional, Madrid, 1954, *passim*.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 62-63.

³⁰ Inscripción de *El árbol de la vida* (Capilla de la Concepción de la catedral de Segovia), en Santiago Sebastián, *Op. cit.*, p. 123.

Hostia" (no menciona cuáles), estos dos personajes fueron castigados frente a la iglesia de San Pedro, en Ávila. Tal suceso sirvió para que Berruguete pintara un cuadro en el que Sánchez-Camargo vislumbró los primeros indicios de lo que habría de ser en adelante una forma de enseñar la doctrina usando como medio el recurso de la muerte. Desde entonces, dice el crítico, "se empieza a amar la muerte para vivir", y a la vida, añadiríamos nosotros, para *bien morir*. Siguiendo su criterio, podríamos decir que la pintura de Pedro de Berruguete es un anuncio de la lucha en favor de la fe por medio de la obra artística:

lo consideramos interesante porque en él casi decimos adiós a un concepto y saludamos de cierto a otro, y porque prepara el espectáculo imponente que levantará El Greco, que reúne y ensambla los antecedentes y las consecuencias, equilibrando el pasado y el futuro... La pintura se pone al servicio de un sentimiento vital y mortal, que es privativo del español.³¹

Imitación por temor, y vida ascética por imitación y temor. La muerte movió, ya en el XVII, los corazones de aquellos que la contemplaron en algún lienzo de El Greco, Carducho o Valdés Leal; se volvió un elemento primordial, necesario para la religión; de ella se sirvieron las órdenes religiosas y el clero en general para lograr que los fieles hicieran una vida de penitencia, para que temieran lo que les esperaba en el más allá y, más acá, remediaran un posible castigo y luchasen por la "salvación de su ánima". Se cuenta —y Jonathan Brown no está muy de acuerdo con esa leyenda³²— que don Miguel de Mañara había sido en tiempo de su juventud un completo don Juan, irreverente y aficionado a los placeres que otorga el contacto tibio de la piel femenina, y que se convirtió³³ únicamente cuando, en una noche como otras tantas, mundanamente libertinas y ebrias de pecado, sintió el contacto cercano de la muerte, debido a una riña callejera en la que intervino. Ingresó luego la Hermandad de la Caridad (Sevilla) y, en recuerdo de aquella escalofriante experiencia, trauma que le duró de por vida, ordenó a Juan de Valdés Leal pintar los *Jeroglíficos* que la iglesia exhibe para lograr la "caridad" de quienes paseasen frente a ellos. Me importa la veracidad de la historia, pero no sería prudente discernir sobre ello en este lugar; no obstante, lo que sí es necesario comentar es que, sea o no cierta, responde a una necesidad, como decía Sánchez-Camargo, "vital y mortal", reflejada en las pinturas del artista sevillano. *Finis gloriae mundi e In ictu oculi*³⁴ son obras que resaltan la virtud de la caridad; por medio de ellas, según decía Gállego, se invita al hombre de altos recursos económicos a otorgar sus bienes a quienes carecen de ellos: "el único medio de salvación para un rico es ser caritativo".³⁵

La España barroca sufrió toda una fiebre mortuoria; la muerte no constituyó solamente una manantial inagotable para el arrepentimiento; fue más: "una de las fuentes principales de

³¹ *Op. cit.*, p. 27.

³² "Jeroglíficos de muerte y salvación: la decoración de la iglesia de la Hermandad de la Caridad en Sevilla", en *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*. Versión española de Vicente Lleó Canal; Alianza Editorial, Madrid, 1980 (Alianza Forma, 14), pp. 179-207.

³³ "convertirse" significa, en esa edad, pasar de ser un simple cristiano a un fiel dedicado exclusivamente al oficio religioso, sin otros intereses ni placeres sino los que otorga la contemplación divina y la vida de penitencia.

³⁴ *Cfr.* S. Pablo, Cor. xv, 52: «En un momento, en un abrir de ojo, a la final trompeta; porque será tocada la trompeta, y los muertos serán levantados sin corrupción, y nosotros seremos transformados».

³⁵ Gállego, *Op. cit.*, p. 199.

las fiestas y ceremonias españolas".³⁶ España la vivió y la festejó. Más aún: la consagró. Recordemos tan sólo El Escorial; la edificación es un auténtico almacén de cadáveres, en el cual la presencia de la muerte se sublima y se hace objeto de culto. Se magnifica. Exaltación y celebración de la muerte que —y aquí disiento— no es "privativo del [sentimiento] español". Ya Mâle ha señalado algunas muestras de ese mismo delirio en otros países de Europa en tiempos del Barroco. Una, por ejemplo, es la construcción de sepulcros "verdaderamente horribles", en los cuales escultores como Bernini captaron a la perfección la idea de que la muerte debe servir para dar un mensaje religioso; y en los que, además, se nota la diferencia entre los sepulcros medievales y los barrocos:

En aquellos tiempos —dice el crítico— el sepulcro era esculpido para la muerte: ahora parece que sea decorado para los vivos. A todo el que pasa, la calavera le habla: le recuerda la brevedad de la vida, la incertidumbre del mañana, la nulidad de todo lo que no es eterno.³⁷

El delirio fue, pues, generalizado. Se pintaron santos con una calavera en la mano y, generalmente, en actitud de penitencia. San Ignacio mismo recomendaba que para algunos de sus ejercicios se contara con un cráneo y, en ese arrebató —decía Mâle, con buen humor— "incluso sucedía que uno se topaba en la calle con un monje que llevaba su breviario en una mano y un cráneo en la otra".³⁸

La muerte, pues, se transformó. Túmulos, piras funerarias en España y en la Nueva España, telas hechas especialmente para fines doctrinarios, parecían decir al espectador que todo es vanalidad y pregonar —digámoslo con Petrarca— "che quanto piace al mondo è breve sogno".³⁹

Y, en la literatura, ya desde Manrique (1440-1478) podemos notar algún tremendismo en la concepción de la muerte, aunque, bien visto, todavía existe gran distancia entre las lamentaciones contenidas en sus coplas, y los versos que habrían de sacudir a los lectores españoles del Siglo de Oro. Entre el

Recuerde el alma dormida,
avive el seso e despierte,
contemplando
cómo se passa la vida;
cómo se viene la muerte
tan callando...⁴⁰

manriqueño, fragmento en el cual lamenta la muerte de su padre, y en el cual la melancolía petrarquesca aún es dueña del ánimo que, por ejemplo, ya en Francisco de la Rioja (1583-1659) será reemplazada por una reflexión más honda sobre la brevedad de la vida, y la

³⁶ *Id.*, p. 161.

³⁷ Mâle, *Op. cit.*, p. 193.

³⁸ *Id.* p. 190.

³⁹ Francesco Petrarca, *Cancionero*. Preliminares, traducción y notas de Jacobo Cortines, texto italiano establecido por Gianfranco Cortini, estudio introductorio de Nicholas Mann; Cátedra, Madrid, 1984 (Letras Universales, 121 y 122), Parte primera, 1.

⁴⁰ "[coplas] de don Jorge Manrique por la muerte de su padre", en *Poesía*. Edición de Jesús-Manuel Alda Tesán; REI, México, 1987 (Letras Hispánicas, 38), p. 148.

muerte se hará cada vez más presente en las cosas cotidianas. Así, por ejemplo, su poema "A la rosa"⁴¹, uno de tantos que se dedicaron a la flor como muestra de lo pasajero, es ya una lamentación que, pasando en tiempo, se irá convirtiendo en una querella inconsolable:

Tan cerca, tan unida
está al morir tu vida,
que dudo si en sus lágrimas la aurora
mustia tu nacimiento o muerte llora.

Lope, entre otros, vieron en la muerte un tema propicio a sus necesidades poéticas y se adaptaron perfectamente al tópico, transformándolo en materia gustosa, si bien con el mismo trasfondo sepulcral:

Oigo tañer las campanas,
y no me espanto, aunque puedo,
que en lugar de tantas cruces
haya tantos hombres muertos.
Mirando estoy los sepuleros
cuyos mármoles eternos
están diciendo sin lengua
que no lo fueron sus dueños.⁴²

El mismo Cervantes, a quien —según lamentaba— Dios no quiso dar el don de hacer tan buena poesía como a otros que, por causas diversas, no pudo ver ni en pintura, quedaba asombrado ante el "Túmulo del rey Felipe II en Sevilla", y no daba crédito a la grandiosidad de aquella representación arquitectónica y escultórica de la muerte, tan utilizada para mostrar con gran boato las vicisitudes de las Pareas y pregonar la temporalidad del mundo, tanto en la Vieja como en la Nueva España:

Voto a Dios que me espanta esta grandeza
y que diera un doblón por describilla;
porque ¿a quién no sorprende y maravilla
esta máquina insigne, esta riqueza?⁴³

Por su parte, Góngora y Quevedo llevarían esa lamentación de que hablamos a la experiencia personal, y la intensidad de sus composiciones habría de diferenciarlos del resto de

⁴¹ Recogido por Marcelino Menéndez y Pelayo en *Las cien mejores poesías (líricas) de la lengua castellana*. Editorial Diana, S. A., México, 1964, p. 54.

⁴² "A mis soledades voy", en *Id.*, pp. 65-67.

⁴³ Miguel Cervantes Saavedra, *Obras completas*. Recopilación, estudio preliminar, preámbulos y notas por Ángel Valbuena Prat; Aguilar, México, 1991 (Colección Grandes Clásicos, s/n), tomo I, p. 53. Y en otro lugar, "A la muerte de la reina doña Isabel de Valois", reflexionaba:

Mirad quién es el mundo y su pujanza,
y cómo de la más alegre vida
la muerte lleva siempre la victoria.

"Primer epitafio en soneto, con una copla castellana, que hizo Miguel de Cervantes, mi amado discípulo (habla el maestro Hoyos)", p. 42.

los poetas. El tiempo mismo se volvió sólo un anuncio de la venida de la hora final. Desde el "Aprended flores de mil lo que va de ayer a hoy..."⁴⁴ gongorino, hasta la identificación cuna-sepultura que haría de Quevedo un profeta de las cosas patéticas, se nota el arraigo del tema durante todo el Siglo de Oro español. En buena medida, Quevedo resumió el concepto de muerte en ese siglo; el *Sueño de la muerte*, último de sus *Sueños y discursos y verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados*, es una muestra de esas "verdades descubridoras" que, sin duda, dejarían pasmados a los receptores del arte figurativo y de la literatura en aquellos años:

La muerte no la conocéis, y sois vosotros mismos vuestra muerte; tiene la cara de cada uno de vosotros, y todos sois muertes de vosotros mismos. La calavera es el muerto, y la cara es la muerte; y lo que llamáis nacer es empezar a morir, y lo que llamáis vivir es morir viviendo...⁴⁵

* * *

Velad pues, porque no sabéis a
qué hora ha de venir vuestro
Señor.

Mt., 24:42

¿Y qué viene tras la muerte? El cristianismo dice que todo aquel ser viviente sobre la faz de tierra será juzgado, y que el "Juez tremendo" —para usar las palabras de nuestro Palafox—, "no perdonará solo un cabello" de quienes no hayan seguido los preceptos establecidos por esa religión en sus *Escrituras*. Y así como la muerte ocupó un lugar preponderante en el arte español, el Juicio también fue tema recurrente (y preocupante) para los artistas de ese tiempo:

Quién —se preguntaba De los Ríos⁴⁶— viendo el día del juicio dibujado por Micael Angelo en siete formas con tanta diversidad de figuras temerosas, y demonios, no se atemoriza, y dexa de tener algún movimiento, y aldavada interior: que le persuade a que se aparte de sus vicios?

En efecto, *El Juicio Final* (1534-1542⁴⁷) del pintor florentino (1475-1564) fue reconocido por la mayoría de los críticos de pintura, y aun por los pintores mismos, como el momento inicial de aquella tradición en la que los artistas españoles hallaron un tema acorde

⁴⁴ "Alegoría de la brevedad de las cosas humanas", en Luis de Góngora, *Antología*. Prólogo de Antonio Marichalar, décimotercera edición; Espasa-Calpe mexicana, S. A., México, 1985 (Colección Austral, 75), p. 143-144.

⁴⁵ Francisco de Quevedo y Villegas, *Sueño de la muerte*, "discurso", en *Vida del Buscón. Sueños y discursos*. Aguilar, México, 1987 (Colección crisol literario, s/n), p. 342. Igualmente expresivo, en su recreación del Salmo 17 ("Miré los muros de la patria mía"), apuntaba:

... no hallé cosa en qué poner los ojos
donde no viese imagen de mi muerte.

Poesía varia. Edición de James O. Crosby, primera edición; REI, México, 1990 (Letras Hispánicas, 134), pp. 114-115.

⁴⁶ Cap. XVI: "Emulación que tienen estas artes con la Filosofía"; Lib. III, pp. 188-193, en Calvo Seraller, *Op. cit.*, p. 83.

⁴⁷ Juan de la Encina (*Historia de la pintura en Occidente*, T. I: "Pintores de la escuela florentina"; Editorial "LAYAC", México, 1946, p. 200) dice que el *Juicio* fue pintado entre 1536 y 1541.

con su momento histórico. Fiel espejo y oportuno aviso —como decía Addington Symonds— del “tormento de la condenación”, la representación del juicio constituyó una preocupación similar a la de la muerte y, asimismo, la Iglesia aprovechó el tema para motivar la contrición de los espectadores. ¿Quién, pues, de aquellos ensimismados católicos dejaría de temer o de sentir algún alivio, viendo a las “almas salvadas o hundiéndose con indecible gesto de angustia en las simas de la eterna condenación”, o a esa “muchedumbre de seres que nadie sería capaz de contar y que emergen o se precipitan como arrastrados por una sombría tempestad”⁴⁸? Si bien Juan de la Encina reprochó al fresco de Miguel Ángel haber “perdido el equilibrio”, y observó en él una “grandilocuencia retórica que no deja de fatigar el espíritu del contemplador por su desmesura” —ello debido, sin duda, al afán de querer “producir una impresión grandiosa y extremadamente aterradora”⁴⁹—, es innegable que Buonarroti sometió con su obra —desmesurada o grandilocuente— a la inmensa mayoría de los pintores italianos y españoles que vieron en él al gran maestro del arte renacentista.

Señorial, henchido de grandeza, inconmensurable y, por esa misma omnipotencia y majestad ineludible —como decía Quevedo— “vestido de sí mismo”, Jesús se convirtió en un Rey “de Majestad tremenda” benévolo e implacable al mismo tiempo.

Él dijo, en el llamado *Discurso escatológico* (Mt., 24 y 25), que la humanidad habrá de presenciar por todos los lugares de la tierra “pestilencias, hambres y terremotos”, y que los hombres, en ese tiempo cercano en el cual se sentirá “la abominación del asolamiento”, “unos a otros se aborrecerán” y serán invadidos por una “gran aflicción, cual no fue desde el principio del mundo hasta ahora, ni será”. El segundo advenimiento del Verbo —dijo— habrá de ser “como el relámpago que sale del oriente y se muestra hasta el occidente”. Con ello, y pasada la aflicción de esos días tremendos, “el sol se oscurecerá, y la luna no dará su lumbre, y las estrellas caerán del cielo, y las virtudes [columnas⁵⁰] de los cielos serán conmovidas”.

De las anteriores palabras se derivó la Escatología⁵¹; y en ellas mismas podemos hallar el sustento de muchas actitudes del periodo que estudiamos, tanto en su pintura como en su literatura. De allí Miguel Ángel; de allí Rubens, y de allí la gran cantidad de pinturas y grabados que vieron en el tema una fuente rica en plasticidad:

Y entonces se mostrará la señal del Hijo del hombre en el cielo; y entonces lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre que vendrá sobre las nubes del cielo, con grande poder y gloria.

Y enviará sus ángeles con gran voz de trompeta, y juntarán sus escogidos de los cuatro vientos, de un cabo del cielo hasta el otro...

...Velad pues, porque no sabéis a qué hora ha de venir vuestro Señor...

...estad apercebidos; porque el Hijo del hombre ha de venir a la hora que no pensáis...

...Y cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria.

Y serán reunidos delante de él todas las gentes; y los apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos.

⁴⁸ John Addington Symonds, *Op. cit.*, T. II, p. 880.

⁴⁹ De la Encina, *Op. cit.*, pp. 200-201.

⁵⁰ Santo Tomás (*Suma*) dice que esas virtudes o columnas son los ángeles.

⁵¹ De *eskhatos* —“último”— y *logos* —en este caso, “tratado o ciencia”—: “Rama de la Teología que trata de las postrimerías o fines últimos individuales... y del retorno de Cristo”, Olivier de la Brosse, *Op. cit.*, p. 271.

Y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a la izquierda...
... E irán éstos al tormento eterno, y los justos a la vida eterna...

Acaso, de las pinturas, la más conocida y espectacular en España sea la de Rubens. Aparecen, en este *Juicio final* —con todo y que el virtuosismo corpóreo de Miguel Ángel sea en el pintor flamenco exuberancia carnal— los mismos elementos que en su antecedente. Fiel seguidor de la *Sagrada escritura*, Rubens plasmó en la obra el tremendismo didáctico del Barroco, sin descuidar —y sí, antes bien, ostentar— el esteticismo físico que hubo de caracterizarlo en todo momento. Tanto en el *Juicio* de la capilla sixtina como en el de Rubens, Cristo aparece con una presencia señorial, magnífica, notoria más por sus cualidades corporales que por su imponencia espiritual. Del primero, haciendo una diferencia entre lo que es en sí pintura y lo que es la técnica utilizada en ella, entre el talento pictórico —artístico y elevado, en rigor— y el puro conocimiento del dibujo, Doménikos Theotokópoulos, El Griego (1541-1614), decía que Miguel Ángel había hecho gala de talento como dibujante, pero que como pintor se mostró poco generoso y que él mismo, si el fresco se hubiese echado por tierra, hubiera podido resareirlo en poco tiempo con igual arte y primor. Tal vez se trate de una «extravagancia» más en el artista eretense; lo notorio —y esto es personal— es que Buonarroti exageró.

Con todo, ambos Cristos imponen; ambos se yerguen sobre la amedrentada humanidad como un sol venciendo la tinieblas ineultas de la noche. Muy distintos, por ejemplo, del Cristo lastimero que aparece en un grabado incluido en los *Humanae salutis monumenta*, en donde se muestra más benévolo, piadoso y caritativo. “Rey benignísimo”, en esta última obra el Redentor sobresale delante de todo el mundo con magna (y triste) condolencia en el rostro. Más expresivo parecen —yendo a un ejemplo literario— los versos del Dr. Benito Arias Martín-Boza —llamado, por sus tendencias anacoretas y espiritual manera de vivir, “El Montano” (“el más excelso exponente del humanismo que ha dado [España] a lo largo de la historia”, a decir del barón de Hakeldama⁵²)—. En estos versos, más severo, Cristo recibe a quienes llegan al Juicio “con pasmo y miedo junto” (“El rico, el poderoso, el soberano”), para darles el eterno premio o, en su caso, castigo:

...a los perversos siempre nuevo llanto,
terrible incendio, y llama abrasadora
se añadirá...

En esa misma línea, el capitán Franeisco de Aldana tomó todos los elementos para integrar veinte luminosas “Octavas sobre el Juicio final”.⁵³ Todo bulle en el poema de Aldana: Naturaleza (“toda turbada” y “libre de amor, de instintos y deseo,/ estéril ya, deerépita y cansada”), el Tiempo (“sin mudanza y sin rodeo,/ lleno de sí, con hoz sobre él cargada”), la Fama (“euyas alas jamás quedas/ tuvo nuestra mortal eaduca gloria.../ roto el antiguo anal

⁵² Benito Arias Montano, *Humanae salutis monumenta* o *Monumentos de la salud del hombre. Desde la caída de Adán hasta el Juicio Final*. Versión íntegra del latín en castellano Benito Felit de San Pedro, expurgación, corrección y exordium Barón de Hakeldama & Avantos Swan; Edit. Swan, Fuenlabrada (Madrid), 1984 (Colección «Torre de la Botica», 2), p. 17.

⁵³ Francisco de Aldana, *Poesías castellanas completas*. Edición de José Lara Garrido, primera edición; REI, México, 1990 (Letras Hispánicas, 223), pp. 227-232.

de su memoria"); todos tres salen al escenario para ser irremediamente truncados. Todos los elementos, igualmente, desconoces su condición: la tierra, que "allá en el centro está temblando"; el agua, que "en llanto va confuso y ciego"; el aire, "entre las cuevas sospirando", y, por último, el fuego que "casi a sí mismo arder se muestra". Allí, en medio de tanto mármol "de sepultura" y "abertura" que hiere la tierra ("por do asomada está tanta cabeza"), ¿cómo podrá el hombre —se preguntaba el Capitán, uno más de los que participaron de esta tradición sobre el Juicio— librarse de su Dios (que "todo es en todo"), máxime si anduvo perdido entre vanalidades, en busca de gloria mundana, o —para declararlo en sus palabras— "en fin, en fin, tras tanto andar muriendo"?:

tras tanto acá y allá yendo y viniendo,
cual sin aliento inútil peregrino,
¡oh Dios!, tras tanto error del buen camino,
yo mismo de mi mal ministro siendo...⁵⁴

Estos ejemplos—los anteriores y otros tantos—, que citamos únicamente para hacer notar que el arte barroco supone una compleja red de relaciones entre pintura, escultura, literatura y religión, y para tener un panorama mínimo con el fin de comprender mejor al obispo poblano Palafox y su obra literaria, no pueden mostrarse al lector —("al endemoniado y infernal lector", como decía Quevedo)— sin ser acompañados por una obra cumbre del teatro peninsular de la Edad de Oro, que resume, con singular arte, entre otras muchas cosas, el significado de las postrimerías. Porque, como bien observó Maravall, el escritor de esos siglos, aunque no fuera un hombre dedicado al cuidado de la moral y, más bien, de "pluma y espada" —Aldana— o un clérigo libertino —¡Lope!—, plasmaba en sus obras, tácitamente si se quiere, enseñanzas y preceptos que muy difícilmente podrían desligarse del didacticismo que prevaleció al interior de los recintos regulares y en los púlpitos de las catedrales hispanas o novohispanas. Me refiero al *Gran teatro del mundo*.

En efecto, de muy singular manera, Calderón de la Barca hizo comparecer ante el severo Juez (Autor) a sus personajes (un Rey, la Discreción, la Hermosura, un Rico, un Labrador, un Pobre y un Niño) como lo hicieron la inmensa mayoría de los poetas del siglo XVII: con un mensaje moral implícito en sus versos. El "gran teatro del mundo", escenario al cual Calderón da una dimensión farsica, es testigo del comportamiento de una humanidad representada y resumida, a su vez, en un espacio temporal fugaz. Señalando vicios y exaltando virtudes, el dramaturgo sentencia y enseña al mismo tiempo —(recordemos que Calderón optó por la vida religiosa en 1651, y fue señalado por muchos críticos como el lado diametralmente opuesto de Lope)—, que el mundo es un inmenso tablado en el cual todos representan una "farsa" —cuyo Autor observa en su más mínimo detalle— hecha justamente para merecer o desmerecer, de acuerdo con la actuación de cada uno de sus actores, en el momento en que aquél dé por terminada la obra y, luego, juzgue. Así, tenemos que la Discreción —encerrada entre muros conventuales y ardua "ejercitadora" de la virtud, amiga íntima del silicio y la disciplina— obtiene la bienaventuranza gracias a su comportamiento, o "actuación" ejemplar en el escenario del mundo; el Rico, hombre de avaricia suma y co-

⁵⁴ *Id.*, p. 429.

dicia no menor, se ve obligado a abandonar su tesoro terrenal —pues “donde esté tu riqueza estará tu corazón”— para, sólo entonces, empezar a acumular su tesoro espiritual en el cielo. Caso ejemplar, la Hermosura estará ligada siempre a la Lujuria y a la Vanidad, fieles acompañantes de la condenación eterna. No hay hermosura corpórea —“dice una voz popular”, para glosar a Machado— que no sea motivo de perdición y muestra de triste fugacidad:

Mundo: ¿Qué has hecho tú?
 Hermosura: La gala y la hermosura.
 Mundo: ¿Qué te entregué?
 Hermosura: Perfecta una belleza.
 Mundo: Pues, ¿dónde está?
 Hermosura: Quedó en la sepultura.
 Mundo: Pasmóse, aquí, la gran Naturaleza
 viendo cuán poco la hermosura dura,
 que aun no viene a parar adonde empieza...
 (vv. 1307-1310)⁵⁵

En suma, el Juicio Final, que retomaremos en el comentario a la “Prosa de los difuntos” y otras obras palafoxianas, es motivo recurrente en la pintura y la literatura española del periodo barroco. Desde el de Miguel Ángel hasta los concebidos ya tardíamente, los Juicios son todos uno y su enseñanza la misma: “mira lo que te espera, aprovecha el tiempo que te resta para ganar un lugar en el paraíso”, parecen decir todos. No hay mejor ejemplo, a este respecto, que un fragmento copiado del *Tratado de las postrimerías* del P. Granada, que enseña a la perfección los avatares espirituales de aquellos creyentes —muy al margen de que fuesen clérigos o no—, que recuerda, lejanamente, ese “cuando me paro a contemplar mi estado” garcilasiano, tan común en la época, y que, entre otras cosas, refleja la actitud del hombre desengañado e incrédulo ya de las cosas terrenas y de su fe misma:

Cuando algunas veces, pensando este artículo y confesión que yo mismo hago, se me ofrece a la memoria el día en que he de aparecer ante la presencia de Dios para ser juzgado, acontece desatinarme tanto, que no parece sino que desde ahora busco donde esconderme, y póneseme tan grande confusión en el corazón y en la lengua y aun pienso que en el rostro, que muchas veces por grande espacio no lo puedo lanzar de mí; porque me parece que no he de tener lengua con qué responder, y que tenerla sería mucho mayor sin vergüenza; pues, hablando la verdad y estando en juicio donde no tiene lugar la mentira, no podría yo decir que creí verdaderamente, y si lo creí, fue con una fe muerta y desalmada, pues no quise recibir a Jesucristo Hijo de Dios vivo por mi señor, sino que le deseché y no hice caso de él. Porque el no agradecer ni servir esta merced es como no quererla y desecharla.⁵⁶

* * *

Díjome la muerte:
 — ¿Qué miras?

⁵⁵ Pedro Calderón de la Barca, *Teatro*. Con un estudio preliminar y bibliografía seleccionada por el profesor del Amando C. Isasi; Editorial Bruñera, S. A., Barcelona-Bogotá-Buenos Aires, 1973, p. 428.

⁵⁶ Fray Luis de Granada, *De las postrimerías del hombre*, II: “Del juicio”, cap. VIII: “Del juicio particular”, p. 1068.

— Miro— respondí — al infierno, y me parece que le he visto otras veces.

— ¿Dónde?— preguntó.

— ¿Dónde?— dije—; en la envidia de los jueces, en el odio de los poderosos, en las lenguas de los maldicientes, en las malas intenciones, en las venganzas, en el apetito de los lujuriosos, en la vanidad de los príncipes; y donde cabe el infierno todo, sin que se pierda gota, es en la hipocresía de los mohatreras de las virtudes, que hacen logro del ayuno y del oír misa.

Quevedo, *Sueños y discursos*.

Así como los pecados veniales, en tanto que unos son más graves que otros y, por ende, más difíciles de purgar aquéllos que éstos, “dura más la madera en el fuego que el heno y la paja”. O, lo que es igual, “se castiga... más largamente un pecado venial que otro”.⁵⁷ Quiero decir, que los pecados veniales de mayor gravedad son como la madera que se expone al fuego y tarda en quemarse totalmente más que el heno o que la paja, pues éstos representan pecados leves y menos reacios al calor; su materia es flaca, más delicada —en el sentido etimológico de la palabra, “delgada”— que la de aquéllos. Y son ambos, por cierto, los que hacen que una alma se haga acreedora a las penas impuestas por Dios en el Purgatorio.

Cuestión de fe: según el cristianismo, toda alma que caiga en pecado mortal merecerá las penas del Infierno; y aquella que sólo caiga en pecado venial deberá, inevitablemente, pasar una temporada entre las llamas del Purgatorio, que servirá, a la vez que se castiga la falta, para borrar toda mácula o descuido espiritual. La estancia en el Infierno es eterna; en el Purgatorio, temporal. De ahí, precisamente, que el fin de las penas del Purgatorio no sea el de atormentar sino, antes bien, el de limpiar —“se realiza por el fuego en virtud de su gran fuerza purificadora”—; y de ahí, también, que exista una diferencia entre ese fuego y el del Infierno; éste es, en cambio, instrumento de tortura. El fuego del Infierno es eterno en cuanto a su esencia y en cuanto a su duración; el fuego del Purgatorio es eterno en cuanto a su esencia pero no en cuanto a su duración: “el castigo de los condenados [al Infierno] no está ordenado a purificarles”, sino a atormentarles por toda la eternidad⁵⁸; y el castigo de quienes cometieron pecados veniales, está hecho justamente para borrar sus faltas en un tiempo determinado por la magnitud de la falta.

Hay más: “en la profundidad media de la tierra —donde sitúan al Infierno—, el fuego ha de ser hediondo, turbio y como vaporoso”. Allí, entre tanto grito lastimero y llanto de ser tardíamente arrepentido, entre la hediondez de los impuros y el suspiro de los desdichados pecadores, todo está condicionado para que la pena sea mayor y más desesperante:

en el infierno —decía el angélico Doctor— tendrá que estar dispuesto el lugar para ver en la luz o en las tinieblas, de manera que nada se vea claramente, sino todo envuelto en cierta oscuridad que clave la angustia en el corazón.⁵⁹

⁵⁷ Santo Tomás, *Suma teológica*, Apéndice I: “Del purgatorio”, art. 8, tomo XVI, p. 658.

⁵⁸ Todas las citas provienen de la *Suma teológica*, Cuestión 97: “Del infierno”, art. 1, p. 584.

⁵⁹ *Id.*, art. 4, p. 589.

¿Quién, que se estime cuerdo —y más si se trata de cristianos auriseculares invadidos por su temor a la condenación— querría comprobar la veracidad de estas palabras, aunque sólo fuesen, como son, producto de una mera especulación teológica? Especulación y —completo— imaginaria, porque cuando al hombre no le es dado conocer los misterios del más allá o sólo recibe claves a veces indecifrables de él, no tiene más remedio que llenar los huecos que fueron dejados por la *Escritura* con la invención cosechada en un raptó visionario, muchas veces somnoliento, o de la inspiración nacida de su acentuada devoción. De esa inspiración, sospecho, nacieron los relatos recogidos por Howard Rollin Patch en su libro sobre el *Otro mundo en la literatura medieval*. Tales como, por ejemplo, *La narración de Zósimo*, *La Visión de San Pablo*, *Los Diálogos de San Gregorio Magno*, y otros tantos que alimentaron a las antiguas literaturas ocupadas de los misterios del cristianismo. De éstos, cabe decir que sirvieron a poetas como Dante, conocedor de la *Visión de San Pablo*, condenada a su vez por San Agustín, o a otros como el autor de los *Cuentos de Canterbury*, Geofried Chaucer. En España, podemos hallar muestras de esa inspiración infernal ya en autores como Gonzalo de Berceo, quien, en la *Vida de Santo Domingo de Silos*, utilizó elementos de las antiguas historias (ríos caudalosos, puentes estrechísimos, etc.), que, más tarde, habrían de llegar a Francisco de Quevedo de manera cruda, chusca o simplemente graciosa. Véase la descripción hecha por el autor de los *Milagros de nuestra señora*:

Vedfa me ensueños en vn fiero logar,
oriella de vn flumen tan fuerte como mar,
qualquier abría miedo pora él se plegar,
ca era pauroso e brauo de passar.

Ixien delli dos ríos, dos aguas muy cabdales,
ríos eran muy fondos, non pocos regatales,
blanco era el vno como piedras christales,
el otro mas vermeio que uino de parrales.

Vedfa vna puente enna madre primera,
aula palmo e medio ca más ancha non era,
de uídrio era toda, non de otra madera,
era, por non mentiruos, paurosa carrera.⁶⁰

El infierno de Quevedo, aunque tal vez se trate —como apuntaba Lida de Malkiel⁶¹— de “la concepción más trivial del viaje al más allá y del infierno” utilizada sólo para “poblar ese escenario grotesco con toda la diversidad de la mala vida contemporánea”, significa, para nosotros, la síntesis de una concepción religiosa. Si bien es cierto que Quevedo retrata a su sociedad de manera burda, también lo es que detrás de toda esa sátira se esconde un interés por mejorar las costumbres de la población española de la Edad de Oro. Pongo un ejemplo en el que transcribe, camino al Infierno, la conversación de “dos corrilleros” que

⁶⁰ Apud. Rollin Patch, “La literatura de visiones”, en *El otro mundo en la literatura medieval*. Seguido de un apéndice: *La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas*, por María Rosa Lida de Malkiel; FCE, México-Buenos Aires, 1956, p. 133.

⁶¹ *La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas*, en *El otro mundo* (apéndice), pp. 442-443.

iban “contando entre sí las ocasiones en que se habían visto” y “los malos pasos en que habían andado”. Dice así:

—¿Qué digo, camarada? ¡Qué trances hemos pasado, y qué tragos!
Lo de los tragos se les creyó, porque hacíanse recuas de mosquitos que les rondaban las bocas golosas del aliento, parlero del mucho mosto que habían colado.

Ciertamente, el fragmento anterior podría interpretarse como una simple burla al gusto hispánico por los placeres de Liber y, yendo a extremos chocantes —dada la tendencia del mismo Quevedo a pasar horas y horas libando entre personas “deste mismo jaez”—, pensarse en un posible sátira a su medio preferido. Empero, viéndolo en su contexto, se llega a la conclusión de que el autor del *Buscón don Pablos* utilizó esta forma de crítica mordaz para llegar al fin propuesto en el mismo *Sueño del infierno* de manera más eficaz: que quien esas cosas leyere “las lea de suerte que el crédito que les diere le sea provechoso para no experimentar ni ver estos lugares”, puesto que “decir de los que están en el infierno no puede tocar a los buenos”.

Así, Quevedo se inserta en una tradición de “sueños” o “viajes” al más allá —con sin estructura de tales— que tienen el fin, por un lado, de responder a esa necesidad de conocer el mundo misterioso de lo inmaterial y, por otro, dar, a través de narraciones fantásticas basadas en las disertaciones teológicas de los Padres de la Iglesia y en las *Escrituras*, una enseñanza moral a los cristianos que los lean: “sueños son estos, Señor, que si se duerme vuecelencia sobre ellos, verá que, por ver las cosas como las veo, las esperará como las digo”.

El Infierno, pues, ha estado presente a lo largo de la historia literaria de España. De esa literatura, con mucha probabilidad, pintores como El Greco pudieron formarse una idea más precisa de la plástica utilizable en el tema y de los elementos que podrían dar mayor “veracidad” —si se puede hablar de ella en estos tiempos— e imponencia espiritual a sus obras. Baste como ejemplo *La alegoría de la Santa Liga*, obra conocida también con el nombre de *Sueño de Felipe II* y consignada por Santiago Alcolea como la *Adoración del nombre de Jesús*, en la que el pintor mostró, independientemente del significado ideológico y político que el cuadro pueda tener, la concepción terrorífica de esta postrimería en los últimos años del siglo XVI. Visto en detalle, el cuadro de Doménikos podría tener las características que el religioso vasco pedía para formar el “lugar corpóreo” en esa “composición” ascética —sin que por ello, claro está, deba suponerse una segura influencia—, y podría considerarse una muestra de la presencia que tuvieron las postrimerías en el arte español de los siglos XVI y XVII. Aparecen, en este lienzo (parte inferior derecha), una escena de la eterna condenación, (centro, al fondo) las almas en proceso de purificación y (parte superior) la Gloria radiantemente coronada por el *Jesus Hominum Salvator*, adorado por las almas bienaventuradas. El cuadro es la enumeración de tres postrimerías: Infierno, Purgatorio y Gloria. La escena del Infierno es parca en colores y en luminosidades, tal como la hubo descrito Santo Tomás en el texto citado; las almas, que han tornado ya a su encierro corpóreo, se exhiben al espectador de manera angustiada y —más— queriendo causar esa misma angustia en ellos. “El alma —reflexionaba Santo Tomás—, al ver que va a ser quemada, se

quema". ¿Se imaginaban los contempladores del último tercio del siglo XVI en su lugar?, ¿nos imaginamos nosotros? ¿Se preguntaban ellos, respecto de esas almas, "qué sienten"? ¿y nosotros...? Estamos en otra edad y tal vez no logremos comprenderlo cabalmente; pero, con certeza, ellos lo hacían: se abrasaban, acaso, imaginariamente; se retorcían mentalmente entre penumbras sempiternas y anhelaban esa luz irrecuperable. Eran roídos por el "gusano del remordimiento". ¿Deseaban no pecar...? Al fondo, trazado apenas, insinuado, en Purgatorio es una mancha que quita las manchas. Las almas caminan en fila con apariencia de hastío, de cansancio, ¿de incertidumbre?, rumbo al ascenso que ha de llevarlas a la Gloria. Y en lo alto del cuadro y del cielo, Ella. No importa, para nuestro fin, que la obra inicialmente tuviera o no intenciones pedagógicas; o que a El Greco no le interesara en lo más mínimo plasmar algún didactismo en ella y sí, en cambio, exaltar las virtudes de Felipe II; sólo resaltamos una cosa: enseña.

* * *

En resumen, el arte religioso del Barroco ilustra —amén de que sea, además, la incansable representación plástica y, lo que es igual, literaria de la vida y pasión de Cristo (como en los piadosos *Soliloquios* de Lope), de la grandeza y pureza de María (Zurbarán y otros), del arrepentimiento contenido en el Amor Divino (simbolizado en la Magdalena y en San Pedro: El Greco) y, en general, de las bondades de la Iglesia católica— los elementos utilizados también por la ascética en el proceso de perfección espiritual. Algunas de sus obras, representativas de una corriente hecha específicamente para la ejercitación interior —como se aclaró en el anterior capítulo—, conservados en recintos como el de Atotonilco, que luego veremos, son muestra de una preocupación por alcanzar la bienaventuranza por parte de aquellos creyentes del Siglo de Oro. Las postrimerías, que hemos visto brevísimamente para no cansar al lector, fueron utilizadas tanto en el arte religioso en general, como en el jesuita español y novohispano. De este último (el novohispano) —pues Juan de Palafox y Mendoza es nuestro, qué duda cabe— el Obispo poblano tomó también elementos para escribir poemas como la "Prosa de los difuntos" y algunos de sus *Cánticos*.

El Barroco, pues, tuvo muchas formas de *decir*, y, además, muchas que decir. Y también enseñó los misterios de la Gloria y del Amor de Dios (la Mística). Pero ese tema se ha de visitar en el siguiente capítulo.

III. «NEGOCIO DE AMAR»: LA MÍSTICA

Buscando mis amores
yré por esos montes, y riberas,
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y passaré los fuertes, y fronteras.
San Juan de la Cruz, *Cántico*, 3

“**L**A UNIÓN EN LA DISTINCIÓN —decía el P. Francisco de Sales— causa el orden”.¹ Es decir, que las cosas que son diferentes entre sí, cuando son unidas de manera conveniente y ensambladas de modo que sus diferencias sean, más que tales, un principio de confluencia, suelen producir, al momento de formar un solo cuerpo entre ambas (“una misma cosa”), un resultado agradable. Tal es el caso, por ejemplo, de la música. Decía él que para lograr un efecto sonoro gustoso al oído “no basta que las voces resulten limpias, claras y distintas”, sino que, además de esa limpieza y distinción en perfecta claridad, “es necesario que éstas concierten para producir consonancia o armonía por la unión en la distinción, y la distinción en la unión, la que, no sin razón, se llama acorde discordante o discordancia acorde”. Asimismo, esta unión armoniosa entre cuanto pueda existir y ser captado por el hombre, requiere de un cierto “esplendor y claridad que lo hagan conocible y visible”; esto es, que las voces, para ser bellas y deleitables, “han de ser claras y nítidas”; las palabras, inteligibles, y los colores, para su disfrute al ojo que los mira, han menester brillantez y resplandor. De allí, justamente, que —según el Obispo de Ginebra— la oscuridad y las tinieblas sean, por sí mismas, feas y afeen todas las cosas, “porque en ellas nada es conocible: ni el orden, ni la distinción, ni la unión, ni la conveniencia”.

Según se concluye por un principio de lógica elemental, sólo una misma cosa puede ser idéntica a sí misma; es decir, que no hay cosa que sea idéntica a otra, si no es esa cosa misma. Cabe suponer, por tanto, que la infinidad de cosas existentes sobre la tierra y en todo el universo, tienen algo que las distingue de las demás y que, siguiendo el principio del religioso jesuita, únicamente podrían formar belleza y gustosidad si son combinadas entre sí con armonía, por más que sean distintas o del todo contrarias.

Todo cuanto es —decía, por su parte, Santo Tomás—, es divisible hasta el infinito; esto es, que cuanto existe en el universo es susceptible de ser dividido periódicamente, sin que por ello se llegue a un punto en el cual dicha operación divisoria carezca del objeto dividido o, lo que es igual, sin que la materia constitutiva del objeto se agote. Cada parte resultante de una división primera, puede dividirse, a su vez, en otras tantas menores que formarán, de la misma manera, un todo con relación a sus partes constitutivas en una posible (y cierta) división segunda. No importa el número de divisiones que se lleven a cabo: siempre habrá, en las múltiples resultantes de esa operación partitiva, una materia última que dará indicio,

¹ San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios*, en *Obras selectas*. Preparadas sobre la edición típica de las «Obras completas» de Annecy por el P. Francisco de la Hoz, S. D. B., de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLIV, Libro I: “Preparación a todo el tratado”, cap. 1, p. 29.

por breve que sea, del objeto inicial o primero en el cual se dio inicio a dicha división. Síguese de esto que, si todo objeto está constituido por una infinidad de partes (sean grandes o pequeñas), éstas —que en el todo pierden su identidad para ganarla en una integración conjunta— están acopladas de manera tal que, en su unión, probablemente causen un efecto armonioso y aun lleguen a producir belleza. Todo objeto que *es* —quiero decir, todo objeto que *es* naturalmente (pues los que son por causa del hombre rara vez merecen estos calificativos)—, a la luz de la razón o de la pasión, *es*, de cierto modo, bello y armonioso.

Es sabida —y angustiosa para aquellos que pretenden el absoluto en términos religiosos y/o científicos— la dificultad que supone conocer el constituyente más ínfimo de un objeto dado; y, más aún, la imposibilidad de comprender ese *todo*, o cuerpo máximo, constituido por los objetos que nos son familiares, tangibles, visibles, perceptibles al sentido y a la razón. Ese *todo* es, ciertamente, el cosmos.² Materia infinita e inimaginable, el cosmos es (llamémosle así) un *ser*, en lo que cabe, dotado de perfección suma. ¿Quién lo hizo?, ¿quién lo gobierna? Si recurrimos a la ciencia, nuestra pregunta quedará en el aire; si a la religión: Dios.

De literatura española y novohispana hablamos; luego, de Dios hablamos.

El cosmos es con base en la “unión en la distinción”. Dios ha creado el cosmos con armonía y concordancia en la unión de cada una de sus partes. Ha integrado las diferencias de todo cuanto existe de modo tal que el cuerpo infinito de su creación es una obra bella, armoniosa y perfecta. Él la gobierna; Él es el encargado de hacerla rotar y el responsable de que, en su infinitud, siga siendo un todo ordenado y congruente. El universo es un reino: el reino de Dios. Pero, ¿y su partes?, ¿es, acaso, que Dios —si bien omnipotente— gobierna ese inmenso reino sin ayuda de nadie?, ¿o es que el reino de Dios, a diferencia de los medievales, no posee en su interior pequeños feudos en los cuales un ser dependiente del rey, siervo suyo, se encarga de llevar por buen camino los negocios pequeños? Los actos y el gobierno de Dios sobre su gran reino dependen de su voluntad; dirige su obra y a sí mismo de acuerdo con su libre elección, pero, lo mismo que el rey medieval con respecto de su reino, ha dado pequeños feudos a seres igualmente pequeños para que gobiernen —también con libertad— sus posesiones. El universo es el gran reino gobernado por la voluntad de Dios. El mundo, el cuerpo humano y sus sentidos, la razón y la pasión; en dos palabras, la humanidad entera, son los pequeños feudos que ese Rey a encomendado a una de las potencias del alma —llamada también *voluntad*— para ordenar la razón y la pasión, para dirigir a los sentidos y a sus apetitos; para, en fin, “unir” los distintos elementos o partes constitutivas de cada hombre de manera “armoniosa” y “ordenada”, como Él lo hizo con el universo todo. “Para ejercicio de nuestra voluntad en la virtud y braveza espiritual... han sido puestas [las] pasiones en nuestra alma”.³ Dios gobierna en general; la voluntad del alma, en particular. Ha dado “libre albedrío” a los hombres para que, parecidos a Él en el gobierno infinito, dirijan correctamente el feudo encomendado con el fin de enriquecer el reino en general, enriqueciendo el suyo en particular. La voluntad del hombre tiene como

² “El cosmos —según definición de C. Sagan— es todo lo que es o lo que fue o lo que será alguna vez”, *Cosmos*. Editorial Planeta, Barcelona-Madrid-Bogotá, 1982 (Colección: Documento, s/n), cap. 1, p. 4.

³ Sales, *Op. cit.*, cap. III: “Cómo gobierna la voluntad al apetito sensitivo”, *passim*.

fin, pues, hacer, con los componentes del alma, un concierto espiritual bello y armonioso con el fin de agradar a su Rey.

El reino de Dios es el universo todo. El reino de los hombres —infinito, en su pequeñez— son el cuerpo y el alma. Y he aquí que el hombre tiene que gobernar su cuerpo y su alma conforme a su voluntad, pero también de acuerdo con la voluntad de Dios, su Rey y Señor. Para su buen gobierno, Dios ha otorgado a los hombres ciertas armas y ciertas leyes. Las armas son su fe, su caridad, las virtudes en general; las leyes: los mandamientos. El buen gobierno, para Dios y para el hombre, es lo que el P. Sales llamó “unión en la distinción”, “armonía”. El hombre busca la perfección, el elevado equilibrio de sus constituyentes. ¿Cómo logra encontrarlos? Eso es, precisamente, lo que hemos de comentar en este apartado: el camino de perfección; la “imitación de Cristo”, es decir, de Dios —como decía el P. Kempis— para alcanzar ese estado interior en el cual las pasiones —impedimento demoníaco para el buen religioso— son abandonadas y sobresale, sobre ellas, imponente, el “orden” y el Amor de Dios; la oración mental y el “arrobamiento”, tan comentados por la madre Teresa de Jesús en su *Libro de la vida*; el vuelo del alma enamorada, dotada de “perfección”, o, dicho en palabras de Sales, de “armonía” suma, hacia su creador y amante; el “amoroso lance/ y no de esperanza falto”, en el cual, perdida ya la rudez (desorden) primera, las potencias se enajenan y el otro —es decir, El Otro— ya no es “otro”, sino uno mismo *con* y *en* la que lo busca (el alma), y una la hermosura que los une en perfecta armonía, como a enamorados; eso, pues, que, en aquellos años auriseculares, se llamó “Ascética” y “Mística Teología”.

* * *

“Dios —decía Santo Tomás de Aquino— no quiere a una persona porque sea más perfecta y más santa, sino que una persona es más perfecta y más santa porque es amada de Dios”.⁴ Ya hemos visto (Cap. 1), parcialmente, algunas nociones sobre ascetismo; ahora tratemos de ampliarlas recorriendo algunos de los métodos utilizados en este camino de perfección espiritual, y haciendo referencia a su historia y a la manera en que fue adoptada durante el siglo XVII hispánico.

Ascesis, proveniente del griego *askesis*, quiere decir, literalmente, *ejercicio*; y su derivado *ascetismo*, tomado, por una parte, como una simple actividad humana en el ámbito de la religión, designa al acto de *ejercitarse* —recurriendo, ya sea a procedimientos psíquicos (oración mental, consideración de las cosas eternas, como los *novísimos*, en contraposición con las temporales, etcétera), ya, extremadamente, a corporales (flagelación, frugalidad, entre otros)—, con el fin de alcanzar, con ello, la perfección interior (el “buen gobierno” del que venimos hablando; la “armonía”, en términos salesianos), con el dominio de las pasiones y la práctica de la caridad. Sobre este asunto volveremos en seguida; por ahora, aclaremos que el ascetismo, si bien puede ser considerado sólo una actitud religiosa y un hábito gracias al cual el hombre —compuesto de cuerpo y alma, elementos ambos, contrarios desde el punto de vista teológico— logrará la exaltación interior y la nulidad corporal, también

⁴ *Suma teológica*, “Introducción a la Cuestión 20”, p. 522.

es, visto a partir de un ángulo histórico-humanístico, una corriente religiosa surgida en los primeros años de la cristiandad, aunque, en su expresión, posee algunos elementos de la antigüedad clásica, que comentaremos en su momento.

Olivier de la Brosse define *ascetismo*, en su sentido religioso cristiano⁵, como el “esfuerzo metódico”, el “ejercicio perseverante de la voluntad libre sostenida por la gracia, que tiene por fin la represión de las tendencias malas o peligrosas y el desarrollo de las actividades virtuosas a fin de hacer al hombre agradable a Dios”. De esta definición —nada concordante con las palabras de Santo Tomás, pues, según aquéllas, el estado de perfección humana depende de la voluntad de Dios, en tanto que la definición de O. de la Brosse otorga al hombre el privilegio de elegir— podemos sacar en limpio varias características; dos de ellas merecen un comentario detenido. El ascetismo, primero, depende de la “voluntad libre” ejercida por el hombre de manera continua, con base en un método que puede consistir, uno, en la práctica de la mortificación —“aspecto negativo de la ascética”, según De la Brosse—, dos, en el hábito de la oración mental y la reflexión en torno a las postrimerías o, tres, en ambas. La negación del cuerpo, es decir, la parte material y temporal de los seres humanos, redundará, según esta doctrina, en la afirmación de las cosas eternas e inmateriales; ello, si la disposición psicológica del asceta es conveniente⁶, además del abandono de las cosas del mundo y de la obtención posible de la vida eterna en estado de gracia, podría otorgar el descubrimiento de los secretos o “misterios” —al menos de manera momentánea o fugaz— guardados por Dios para el momento final. Todo el esfuerzo de la voluntad tendrá como fin principal el “hacer al hombre agradable a Dios”. Esto, sin meternos en cuestiones teológicas de manera profunda, quiere decir que el “agradar a Dios” depende de la voluntad humana. El “desarrollo de las actividades virtuosas”, tal como —ya en el siglo IV a.C.— había observado el filósofo estagirita⁷, depende de la “elección” voluntaria; es decir, un hombre puede ser virtuoso si lo desea, sin necesidad de que Dios decida por él, aunque, eso sí, siguiendo siempre sus preceptos. En un sentido ascético —aristotélico, por cierto, pues la práctica de las virtudes, lo mismo que en el ascetismo, es el resultado de la libre elección—, la virtud hará que el hombre alcance un estado de paz interior y lo preparará para el momento en que deba dar cuenta de sus actos, es decir, de su buen o mal gobierno.

Ahora bien, el proceso de mortificación, aclaramos, no sólo puede ser aplicado a la carne (sicilios, disciplinas, ayunos), sino también a la mente. Uno de los métodos más efectivos para castigar —y glorificar— de manera psicológica, como ya vimos, son los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Las representaciones imaginarias del Infierno y de la

⁵ *Diccionario del cristianismo*, p. 85. Digo “sentido religioso cristiano” porque *ascetismo*, atendiendo a la etimología, podría aplicarse a cualquier otro tipo de actividad; en ese sentido, es el “conjunto de ejercicios que mantienen el vigor físico, intelectual y moral”.

⁶ “Para llegar a la inspiración mística —deca don Marcelino Menéndez y Pelayo—, no basta ser cristiano ni devoto, ni gran teólogo ni santo, sino que se requiere de un estado psicológico especial, una efervescencia de la voluntad y del pensamiento, una contemplación ahincada y honda de las cosas divinas, y una metafísica o filosofía primera, que va por camino diverso, aunque no contrario al de la teología dogmática”, *Apud*. José Pascual Buxó, en “Estudio introductorio” a las *Poesías espirituales (antología)* de Juan de Palafox y Mendoza, UNAM, México, 1995 (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 5), p. 17.

⁷ *Ética nicomáquea* (ed. cit.) y *Ética eudemia*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, s/n), sobre todo el libro II de la versión nicomáquea: “De la virtud en general”.

Gloria de Cristo, si bien pueden ser, a ratos, confundidos con lo que más adelante veremos como visiones propiamente místicas, no son otra cosa que esa mortificación corporal trasladada a la más profunda dimensión psicológica. ¿Qué hace al hombre tomar el camino ascético?, ¿qué lo incita y le da ánimo suficiente como para llegar al casi aniquilamiento interior y exterior?, ¿es sólo el temor a la condenación a Purgatorio e Infierno o, acaso, el deseo de disfrutar de la bienaventuranza? Temor a la condenación y deseo de glorificación pueden ser, a una, las causas.

Decía Santo Tomás —y decía, seguramente, con razón— que “el amor es..., por naturaleza, el primer acto de la voluntad y del apetito”.⁸ En efecto, puesto que el temor se ubica en el irascible (es decir, es un apetito irascible⁹), y lo irascible nace, entre otras causas, ante la evidencia de lo que no se quiere sufrir (Purgatorio e Infierno, en este caso), al modo en que no se quiere sufrir la pérdida de lo amado, o su daño; y dado que el deseo proviene de la carencia de lo que se ama (la Gloria), podemos afirmar que la práctica del ascetismo —medio, como se viene diciendo, para evitar las llamas eternas y alcanzar el bienestar celeste— tiene como causa primera, si no única, al amor.

Decía el P. Sales, hablando sobre ello, que el amor dirigido hacia Dios, o, lo que es igual, el amor a las cosas de Dios, es incompatible con cualquier otro tipo de amor. Es decir, no se puede “desear” la compañía de Dios, si, al mismo tiempo, se desea la permanencia con las cosas terrenas. Quien ama a Dios debe, por fuerza, sentir un desapego hacia el mundo; y quien ama las cosas de Dios, sin que por ello llegue a odiar, necesita negar todo lo que no tenga que ver con ellas. Un asceta, en suma, es aquella persona que “practica” su amor a Dios —con temor al Infierno o al Purgatorio: alejado de los vicios; con deseo de bienaventuranza: cercano de las virtudes—, mostrando desprecio por el mundo (es decir, por lo material), negando su cuerpo (es decir, su materia), meditando sobre las cosas eternas, entre otras cosas que luego enumeraremos.

La vida espiritual, según la manejaron los Padres de la Iglesia, se divide en tres facetas, distintas entre sí pero no incompatibles. La primera de ellas, *vía* en la cual el alma está aún dominada por las pasiones, sojuzgada por los vicios y extraviada en sus propios apetitos, recibe el nombre de *vía purgativa*. Su fin, dado que el estado previo de quien se somete a ella es todo imperfección y desorden, es el de purificar al alma (la purificación supone un previo estado de contaminación por el mundo) de todas aquellas manchas de la vida pasada. Propia de los *principiantes*, la *vía purgativa* pretende la pureza del corazón y el abandono del pecado con todo aquello que conduce a él. A esta etapa de la vida espiritual pertenecen los métodos ascéticos. He dicho antes que el ascetismo es la práctica de la mortificación y de la oración para fines de perfección espiritual; pues bien, este ejercicio, completando nuestra idea, tiene también como fin la purificación del practicante: el ascetismo es purificación y camino de perfección.

⁸Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, cuestión 20: «Del amor de Dios», art. 1: “Si hay amor en Dios”, p. 525.

⁹De *irasci*, “airarse”. La irascibilidad es una de las dos tendencias del apetito sensitivo (la otra es la concupiscibilidad); entre los vicios (pasiones) que pertenecen a ella, podemos enumerar las siguientes: esperanza-desesperación, audacia (temeridad)-temor, ira; y entre sus correspondientes virtudes: paciencia, constancia, magnanimidad, fortaleza moral.

Pero el perfeccionamiento, como tal, también se incluye en la segunda de estas tres vías. La *Iluminatio*, o *vía iluminativa*, es, en efecto, el estado en el cual los *proficientes*¹⁰ — desprendidos ya de las cosas mundanas pero propensos a ellas, es decir, siempre en peligro de volver a caer en el pecado— desarrollan un fervor más intenso que el de la *vía purgativa*. No se crea, empero, que quien arriba a la *vía iluminativa* queda exento de los rigores que supone la purificación; antes bien, es necesario que mantenga su ascetismo y siga desarrollando el ejercicio de las virtudes. El alejamiento del mundo y su victoria sobre los apetitos sensitivos no deben ser motivo de una confianza —por mínima que sea— o descuido, pues siempre será acechado por las tentaciones. No hay persona más asediada por ellas que la proficiente; ésta, como es lógico suponer, es un alma delicada, más sensible que la que aún lucha contra los placeres de la carne o no ha avanzado lo suficiente como para que el demonio la juzgue de mayor valor, un trofeo. En la *vía iluminativa*, cabe decir, es cuando el alma comienza a percatarse del pasado desorden, de la oscuridad que velaba sus ojos y de la muerte, ignorada de tan cotidiana, que la rondaba en cada uno de sus descuidos; aquí es donde el alma necesita de valor; de valor para continuar en su perfeccionamiento y para no dejarse vencer por esas tentaciones o por los rigores de la purificación:

Sea Dios alabado —suspiraba la madre Teresa¹¹— que me dio vida para salir de muerte tan mortal.

Caminando, pues, el camino espiritual, venciendo al demonio —y al “demonio del hombre”—, “deseando” la bienaventuranza, purificándose, el alma llega, finalmente, a la *vía unitiva* en la que, *perfecta* ya y dotada de belleza y armonía —todas sus potencias (constituyentes) unidas de manera conveniente—, podrá disfrutar de los favores que Dios quiera otorgarle. El alma no espera ya más (en llamas) que su total “unión” con el Creador. Es tal su “confirmación en gracia”, tal su inmunidad al mundo y a lo temporal, tal su fortaleza y ánimo, que le resulta imposible seguir viviendo sin la compañía de Dios. ¿Cómo lo expresa, si sabe que sólo con la muerte logrará ese fin? Oigamos —a reserva de que desarrollemos luego cada una de las facetas del camino espiritual, comentemos sus síntomas y, ya en Palafox, los *Grados del Amor Divino*— una copla de San Juan de la Cruz:

Esta vida que yo vivo
es privación de vivir
y así es continuo morir

¹⁰O *proredientes*: en sentido restringido y particular, el término sirve para denominar a aquellos que se hayan en la *vía iluminativa*. Así, se utilizan generalmente los términos *principiante* y *perfecto* en correspondencia con las *vías purgativa* y *unitiva*. Los *proficientes* ocupan un lugar intermedio.

Vida espiritual:

Vía purgativa (*principiantes*) → Vía iluminativa (*proficientes*) → Vía unitiva (*perfectos*).

“No sé yo —decía, por su parte, Santa Teresa— bien por qué dicen «iluminativa»; entiendo que de los que van aprovechando”, en *Libro de la vida; Obras completas*. Texto revisado y anotado por Fr. Tomás de la Cruz, C. D., 6.ª edición; Burgos, Editorial «Monte Carmelo», 1990 (Archivo Silveriano de Historia y Espiritualidad Carmelitana, s/n); tomo I, p. 222.

¹¹*Vida*, cap. 9, en *Id.*, p. 82.

hasta que viva contigo.
 Oye mi Dios lo que Digo
 que esta vida no la quiero
 que muero porque no muero.¹²

Es en la *vía unitiva* donde y cuando el alma, limpia de todo pecado, puede aventurarse en los misterios de Dios. Este extremo (privilegio) es estudiado por la Teología Mística; es decir, por la Teología que se encarga de especular en torno a los secretos vedados para el hombre durante su visita a la tierra.

Generalmente, sobre todo en los recintos estudiantiles, se han relacionado los términos “ascética” y “mística” suponiendo una continuidad entre ellos, como si un asceta tuviera como único fin acercarse a las cosas de Dios para descubrir sus secretos; o, incluso, como si la ascética fuera un “requisito” indispensable para llegar a la más alta cumbre de la mística. También, y esto es lo más grave, se piensa que la última de ellas no puede convivir con la primera; es decir, que el estado de unión mística no puede combinarse con la práctica continua de la purificación. No me parece correcto; la línea trazada de ascética a mística — inmezclables, como si fueran agua y aceite— está basada en la arbitrariedad. Tampoco — sin que esta opinión quite valor alguno a su estudio— puede definirse la mística cristiana tan a la ligera, al modo en que lo ha hecho Paul Andrew Sicilia Vojtecky¹³, como si se tratase de un concepto tan universal que pudiera aplicarse a todas las religiones:

Tomo como punto de partida que Dios existe y que de alguna manera el hombre puede conocerlo, y que se encuentran en todas las religiones superiores, entre cristianos, tanto católicos y ortodoxos como protestantes, judíos, musulmanes, hindúes, budistas, hombres que dicen haber conocido a Dios de una manera muy íntima...

puesto que la mística tiene variantes incluso dentro del cristianismo. Hay que matizar, ejemplificar, y no sólo citar los fragmentos en que psicólogos e historiadores de la literatura han mencionado el término. Sicilia Vojtecky toma como punto de referencia el conocimiento de Dios; pero, ¿y las visiones?, ¿y, por ejemplo, la Transverberación de Santa Teresa?, ¿no son experiencias místicas?

Para la primera afirmación, aquélla que pretende hacer depender a la mística de la ascética, decimos lo siguiente. Es cierto —como apuntaba Julián Gállego¹⁴— que los ascetas para “alcanzar las más altas cimas de la Mística necesitan un punto de partida muy tangible”; sin embargo, el hecho de que algunos ascetas, tales como el mismo Ignacio de Loyola, merced a su arduo ejercitamiento interior, hayan conseguido los favores divinos, la compañía de la Virgen¹⁵ y la aparición de algunos santos, no quiere decir que para lograr estos favores se

¹²“Coplas del alma que pena por ver a Dios. De el mismo autor”, 2, en San Juan de la Cruz, *Poesía*. Edición de Domingo Ynduráin, primera edición; REI, México, 1988 (Letras Hispánicas, 178), pp. 267-269.

¹³*El obispo Palafox y su lugar en la mística española*. Tesis que para optar al grado de Maestro en Artes en Español presenta...; México, 1965 (Escuela de Verano y Cursos Temporales), p. 12.

¹⁴*Op. cit.*, p. 294.

¹⁵Recordemos que los *Ejercicios espirituales*, escritos por Loyola durante varios años a partir de 1622, fueron atribuidos a la virgen María. La tradición sostiene que la madre de Dios dictó a Íñigo la obra durante el tiempo en que éste permaneció, arrebatado por la presencia divina, en su compañía.

tenga que pasar, necesariamente, por la negación de los sentidos, o partir de un punto muy tangible. Eso sucede sólo en algunos casos; porque, de lo contrario, ¿cómo justificaríamos los éxtasis de Santa Teresa de Jesús, mística que, hasta donde se sabe, no era muy amiga de someterse a los rigores del ascetismo? Partir de lo material, de lo perceptible por medio de los sentidos es, ciertamente, una forma de lograr la cumbre del misticismo; pero no es un requisito indispensable: en algunos casos, la contemplación excesiva permite a las almas ver, sentir, disfrutar de la compañía de Dios y de la de sus santos. Es cierto también que, mientras gozan de los favores celestiales, algunos místicos acostumbran “visitarse” y castigar su cuerpo como si tuvieran pecados que purgar, o como si se iniciaran en el camino de la perfección espiritual. No hay que exagerar: si algunos —como, al parecer, las monjas del siglo XVII novohispano, quienes, además de levitar y gozar algunos favores de Dios, sometían su cuerpo delicado a las asperezas del cilicio, a la disciplina, a la corona de espinas, etcétera— combinaban ambas maneras de acercarse al Creador, ello no debe adjudicarse a la *necesidad* de esta combinación más que a una ideología predominante en un lapso determinado, es decir, en el Barroco. Dicho en pocas palabras: la presencia de la ascética no supone la segura existencia posterior de la mística; ni tampoco la mística supone un proceso previo de purificación, de *asesis*, sino, más bien, de gracia otorgada con base en la fe, en el ejercicio de la caridad o, en el caso de San Juan de la Cruz, en los excesos de la contemplación.¹⁶

Para lo segundo, la afirmación que limita la experiencia mística al “conocimiento” de Dios, decimos esto: el hombre conoce a Dios —y lo conoce, incluso, “de una manera muy íntima”—, puesto que Dios es susceptible de ser visto en sus obras, en la belleza y en la armonía del universo. Cuando San Juan de la Cruz dirigía su “mirada intuitiva” a las cosas de Dios, no contemplaba solamente esas cosas; veía más: veía, pasivamente, en paz y con pureza de corazón, a Dios a través de ellas. Cualquier hombre, pues, puede conocer a Dios si cuenta con el instrumento de la fe; pero, si es así, ¿cualquier hombre puede ser catalogado como místico, en toda la extensión de la palabra? Luego, ¿de qué hablaba Sicilia Vojtecky cuando mencionaba a los “hombres que dicen haber conocido a Dios de una manera muy íntima”? ¿Es, acaso, que con un poco de fe —o, como Él decía, con una fe “del tamaño de un grano de mostaza”— podría cualquiera decirse místico, pues, como ya apuntamos, la fe conduce al conocimiento íntimo de Dios? No: la mística supone el contacto espiritual y, ocasionalmente, material¹⁷ con la persona y no solamente con sus obras; supone la suspensión de los sentidos y la nulidad de las potencias del alma; supone, en fin, en el caso de la unión hipostática, la total fusión y transformación de los amantes en un momento que va mucho más allá de lo cognoscible, es decir, de lo comunicable.

¹⁶Hablando a cerca de esta pasividad carmelitana y, específicamente, sobre la reflexión contemplativa de San Juan en contraposición con la activa teorización de Santa Teresa, Santiago Sebastián (*Contrarreforma y barroco*, p. 76) decía que “el hecho de pertenecer al Carmelo ya los predisponía a este tipo de experiencias, por ser esta una orden de carácter contemplativo”; y añadía que “Santa Teresa enseña el cómo de la más alta vida mística, mientras que San Juan de la Cruz enseña el qué y el por qué”.

¹⁷Recordemos, a propósito, las apariciones de la Virgen con el Niño a algunos santos: Ella permitía que éstos cargaran a su Hijo y tuvieran un contacto físico con el Salvador. Santa Teresa, hablando sobre su Transverberación, decía que en ese trance “no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto”, véase *infra*, la cita correspondiente a la nota 36.

En suma, la ascética es el proceso gracias al cual el hombre puede voluntariamente *armonizar* sus potencias, ordenarlas de manera tal que le permitan gobernarse correctamente; purgar los pecados cometidos en la vida pasada y, con ello, enmendarse; dominar sus apetitos por medio de la negación corporal y de sus sentidos; embellecerse y “armonizarse” para merecer los favores de Dios y para ganar la salvación, y, en algunos casos, para aspirar a la unión con su amado o para gozar de visiones, privilegiadas, viviendo aún. En tanto que la mística es la más elevada cumbre de la vida espiritual, manifestada, ya en estas visiones extraterrenales (extrasensoriales), ya en “mercedes” concedidas por Dios (la Transbeberación, en el caso de Santa Teresa, la Estigmatización, en el de algunos santos como San Francisco de Asís), ya, cumbre de toda cumbre, en la unión hipostática y en la transformación y olvido *con* y *en* el amado:

¡O noche, que guiaste!
¡O noche amable más que la alhorada!
¡O noche que juntaste
amado con amada,
amada en el amado transformada!

.....
Quedéme y olvidéme
el rostro recliné sobre el amado;
cessó todo, y dexéme
dexando my cuydado
entre las açuccnas olvidado.¹⁸

Tratemos de ver, pues, el camino espiritual (las tres *vías*), delineando, en términos generales, las características de la mística: ese «negocio de amar», tan comentado por San Juan de la Cruz en su *Cántico* espiritual.

* * *

Caído el hombre; condenado a la muerte, a pagar su culpa con el sudor de su frente; errante su alma en el mundo y, a la vez, presa en un cuerpo cada vez más próximo a la corrupción. ¿“Próximo a la corrupción”, o, más bien, corrupto ya desde su nacimiento? Próximo: porque la mancha del *pecado original* fue borrada por Cristo, Adán segundo (¿antiadán?) muerto en la cruz para que la humanidad toda gozara de vida eterna; es decir, para que los hombres —condenados, sí, a una muerte física, corporal— fueran inmortales... No es una contradicción: el cuerpo muere, mas el alma seguirá viviendo; el cuerpo es temporal, el alma es eterna; el cuerpo, luego de la muerte, formará parte de la tierra (“polvo eres y en polvo serás tornado”), será roído por los gusanos, se mezclará en su misma podredumbre y, acaso, secos todos sus humores, se esparcirá en el aire —¡“hecha ceniza la deshecha vida”!—, confundándose en el polvo innumerable. El cuerpo es nada. ¡Nada!

¹⁸San Juan de la Cruz, “Canciones de el alma que se goza de aver llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual. De el mesmo autor” (5 y 8), en *Poesía*, pp. 261-262. El subrayado es mío.

Pero el alma no queda allí, es decir, aquí. El alma ha gobernado ese cuerpo, se ha gobernado a sí misma y debe dar cuenta de su gobierno. ¿Hacia dónde va el alma? Depende. Si ha sido virtuosa, amante de Dios, irá a la Gloria; si ha practicado las virtudes y tiene, empero, algunas manchas —pero manchas no muy graves—, irá al mismo lugar luego de pasar por el Purgatorio, donde quedará totalmente limpia. Pero, ¿qué será de aquella que no se ha portado bien, que ha vivido complaciendo al cuerpo con goces materiales, alimentando su sensualidad, disfrutando de lo temporal, juntando (“palpitando”, diría Juvenal) su carne con otra, impúdicamente? Más, ¿si no ha pensado en las cosas divinas, conociendo que, como apuntaba Kempis, “los que siguen su sensualidad, ensucian su conciencia y pierden la gracia de Dios”¹⁹? Para ella son las llamas del Infierno; para ella el azufre y las penumbras; para ella toda la eternidad en sufrimientos, pues fue ella, y no su cuerpo, quien tuvo en la voluntad la decisión de ir o no por el camino estrecho y pedregoso de la virtud:

No fue la carne corruptible —decla San Agustín— la que hizo pecadora al alma, sino, al contrario, el alma pecadora hizo a la carne que fuese corruptible.²⁰

Mas, ¿qué pasa cuando el alma pecadora se peca de su estado de imperfección?, ¿cuando, sorprendida, compara sus pasados goces con el que le espera junto a su olvidado Señor, si se porta bien en adelante?, ¿cuando, de pronto, “conoce” (sin que por ello irrumpa en el misticismo) la hermosura de las cosas celestiales y quiere, arrepentida, purificarse para merecer el cariño de quien le dio existencia? El hecho de conocer su corruptibilidad, la suciedad adquirida por tanto apego a la tierra, su pasada ceguera, son el primer paso de su perfeccionamiento. De pronto, el alma abre los ojos, se da cuenta de que Dios la ha buscado antes; recuerda haberlo despreciado. Y ahora que está dispuesta a recibirlo..., ¡ya no está!, ¡se ha ido! ¿Por qué? Ella es imperfecta, está sucia del mundo aún. Pero, ¿por qué, entonces, le mostró su hermosura?, ¿por qué le “coqueteó” —es decir, le dio una promesa, pero sin garantías—, si no se quedaría?, ¿por qué —“atractivo”— la enamoró (la hirió), si luego —“fugitivo”— habría de abandonarla²¹?

¹⁹ Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*. Introducción y preparación del texto por Francisco Martín Hernández, y *Devocionario* por Andrés Pardo, cuarta edición; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLXXXV, Libro I, cap. I, p. 7.

²⁰ San Agustín, *La ciudad de Dios*. Introducción de Francisco Montes de Oca, cuarta edición; Editorial Porrúa, s. a., México, 1978 (“Sepan cuántos...”, 59), Libro decimocuarto: “El desorden de las pasiones, pena del pecado”, cap. III: “la causa del pecado del alma y no de la carne, y la corrupción que heredamos del pecado no es pecado, sino pena”, p. 311.

²¹ Sin exagerar, me pregunto si no habrá —visto con más calma— un vestigio (sólo vestigio) de esta actitud del alma enamorada de Dios, en aquellos versos de Sor Juana:

Detente, sombra de mi bien esquivo,
imagen del hechizo que más quiero,
bella ilusión por quien alegre muero,
dulce ficción por quien penosa vivo.

Si al imán de tus gracias, atractivo,
sirve mi pecho de obediente acero,
¿para qué me enamoras lisonjero
si has de burlarme luego fugitivo?

¿ Adónde te escondiste,
Amado, y me dexaste con gemido?
Como el ciervo huyste
aviéndome herido;
salí tras tí clamando y eras ydo.

.....
¿Por qué, pues as llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le as robado,
¿por qué assí le dexaste,
y no tomas el robo que robaste?²²

Todo el *Cántico* de San Juan (aventura del alma herida, que reflexiona al fin) es una búsqueda; mejor dicho, es una crónica de la búsqueda. Allí se incluye no sólo el momento de la unión y el abandono de los amantes, sino también el de los trabajos que el alma debe pasar antes de conseguir la correspondencia, todos sus alientos y desesperanzas, iniciando por aquella que le causa no hallar a su amado en el momento inicial. Pero no importa: el hecho de haberse dado cuenta de la miseria del mundo ya es ganancia. "Miserable eres —parece decir, con Kempis²³— doquier que fueres y doquiera que te vuelvas, si no te vuelves a Dios". Ante el desengaño, ante la inminencia de las postrimerías²⁴, el alma se "vuelve a Dios"; pero, ¿cómo se aleja del mundo? Hay una forma: la anacoresis, el retiro de la sociedad, es decir, de la suciedad, o bien, el *recogimiento*.²⁵ El alma sabe que lejos del bullicio del mundo, del ruido humano, estará más cerca de Dios y podrá limpiarse con menor dificultad. Estará consigo misma, sola, sin testigos. Clama:

Vivir quiero conmigo;
gozar quiero del bien que debo al cielo,
a solas, sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo.²⁶

El retiro cristiano, empero, no debe confundirse con lo retiros de la antigüedad clásica. La anacoresis cristiana es el alejamiento de la sociedad con fines muy distintos de los que tenía el antiguo retiro. Ya en Persio (*Sátira VI*) y en Juvenal (*Sátira III*) —no se diga en el Horacio del *beatus ille* y de las *Epístolas*— puede notarse una actitud que, si bien desencantada de la sociedad y del bienestar material, no podría igualar la intensidad religiosa que manifestaron los anacoretas cristianos, aunque, en principio, estos últimos hayan aprendido de

²²San Juan de la Cruz, *Cántico*, I y 9; *Poesías*, pp. 249 y 251.

²³*Imitación*, Lib. I, cap. xxii, p. 40.

²⁴"Si de continuo pensases más en tu muerte que en el largo vivir —decía Kempis—, no hay duda sino que te enmendarías con mayor fervor. Si pusieses también ante tu corazón las penas del infierno o del purgatorio, crea yo que muy de gana sufrirías cualquier trabajo y dolor, y no temerías ninguna aspereza", *Id.*, pp. 39-40.

²⁵Véase, sobre este tema, Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Obra elaborada en el Seminario "Suárez" de la Fundación Universitaria Española; Madrid, 1975, *passim*.

²⁶Fray Luis de León, "La vida retirada", en *Poesía*. Edición de Manuel Durán y Michael Atlee, primera edición; REI, México, 1988 (*Letras Hispánicas*, 184), pp. 67-70.

aquéllos muchas de sus *maneras*. Como podrá notarse en una lectura cuidadosa, los *contrafacta* a lo sagrado, notables durante el Siglo de Oro español, no fue sólo una característica aplicable a la literatura, sino a muchas actitudes humanas. San Juan contrahace a los pastores de Virgilio a través de Garcilaso, en tanto que los ascetas contrahacen a lo cristiano el desencanto clásico. Y, a ratos, nos parece que una lectura a Décimo Junio Juvenal, tras la lente del P. Kempis, podría ser una lectura a cualquier otro cristiano desencantado:

Cuanto es el dinero que cada uno guarda en su arca, tanto es también el crédito que tiene... Nada tiene de más cruel en sí la infeliz pobreza que el hacer ridículos a los hombres. "¡Fuera de aquí, dicen, si tiene vergüenza! Que se levante del asiento de los caballeros ese cuya fortuna no satisface a la ley; siéntense aquí los hijos de los lenones, nacidos en cualquier prostíbulo..."²⁷

Sin embargo, aunque en ambos casos hay una actitud de decepción, lo que en Juvenal es asunto de crítica, en el cristianismo es obsesión de olvido. El satírico romano quiere saherir a su sociedad, agredirla, volcar sobre ella sus amarguras personales (su misoginia, incluso), en tanto que el asceta cristiano desea evitarla para, luego, sacarla de su ceguera, salvarla, acercarla a Dios.²⁸ Pero, un alma recién "recordada" —para decirlo con Manrique—, inexperta aún, ¿cómo podrá ejercer la caridad sobre sus semejantes?, ¿cómo, aunque amando ella misma, podrá hacer que los demás acudan al llamado de Dios, y que lo amen? No. Lo que ella necesita es acercarse —tratar de acercarse— a sí misma. ¿Cómo? Limpiándose, haciendo oración, retirándose del mundo; es decir, con ascetismo.

Haciendo *oración mental*. Nadie, hasta donde yo sé, adoptó y explicó de manera tan clara el ejercicio de la oración mental como Santa Teresa de Jesús:

ha de hacer cuenta el que comienza que comienza a hacer un huerto en tierra muy infructuosa que lleva muy malas hierbas, para que se deleite el Señor. Su Majestad arranca las malas hierbas y ha de plantar las buenas. Pues hagamos cuenta que está ya hecho esto cuando se determina a tener oración un alma y lo ha comenzado a usar. Y con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor para dar recreación a este Señor nuestro, y así se venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes.

Pues veamos ahora de la manera que se puede regar, para que entendamos lo que hemos de hacer y el trabajo que nos ha de costar, si es mayor que la ganancia, o hasta qué tanto tiempo se ha de tener.

Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras:

- o con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo;
- o con noria y arcaduces, que se saca con un torno; yo lo he sacado algunas veces: es a menos trabajo que estotro y sácase más agua;
- o de un río o arroyo: esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo y es a menos trabajo mucho del hortelano;

²⁷Décimo Junio Juvenal, *Sátiras*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa; UNAM, México, 1984 (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, s/n), p. 19. Véase también A. Persio Flaco, *Sátiras*. Introducción, traducción y notas de Germán Viveros; UNAM, México, 1987 (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, s/n), pp. 24-27.

²⁸Qué mejor paradigma de anacoreta para los pintores cristianos, como El Greco, que San Jerónimo, típico ejemplo de penitencia y retiro.

o con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho.²⁹

La oración³⁰ es, pues, para ascetas y no ascetas, una de las formas más efectivas de acercarse a Dios, de olvidarse del mundo y de cultivar ese “huerto” interior para hacerlo habitable ante Él, para cultivar las virtudes al modo en que un paciente hortelado cultiva las “buenas hierbas” y arranca las malas. En este sentido, ¿qué es la oración mental? La madre Teresa lo dice sencillamente: es el ejercicio de regar el propio huerto en compañía y ayuda de Dios. Dicho con sus palabras: “no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”.³¹ Ello, como se vio, de acuerdo con diversos grados. Las “ánimas animosas” que se propongan aumentar “el olor de las florecitas de virtudes” sentirán, aunque con trabajos al principio, un gran gozo al considerar su huerto (o su feudo), poco a poco florecido (enriquecido), como un lugar en donde, muy pronto, habrá de pasearse el Señor (su Rey).

La propia Madre confiesa haber practicado la oración mental combinándola con métodos ignacianos. Su contacto con miembros de la Compañía de Jesús le permitió, además de disfrutar del “trato a solas” con el Amado, considerar las postrimerías del hombre al modo en que San Ignacio recomendaba en sus *Ejercicios*. Sin embargo, este método no fue predominante en su camino de perfección. Los grados de oración —“centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo”— son, en su caso, más que las representaciones infernales o glorificantes, lo que permitió a sus virtudes florecer y embellecer el huerto: con sólo la oración mental, “ya ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor”.³²

Regando pues —constancia en mano—, el alma llegará a la “postrera agua”, totalmente purificada; en este grado ya no tendrá que regar con tanto trabajo, pues Dios lloverá sobre su huerto en recompensa por la pasada perseverancia. Ya empezará a recibir “mercedes”, ya Dios querrá levantarla a sí y librarla de su materia..., ya querrán unirse los amantes. Con todo, el alma no está preparada aún para emprender el vuelo: “Puede salir del nido, y sácala Dios —dice la Santa, comparándola con una “palomica”— mas aún no está para volar; porque las virtudes aún no están fuertes, ni tiene experiencia para conocer los peligros, ni sabe el daño que hace el confiar de sí”.³³

“Perdiéndose a sí de sí” —palabras que indican el proceso de lo que ella nombró “arrobamiento”, es decir, el momento en el cual el alma puede disfrutar, perdidos los sentidos y los pecados, de la compañía de Dios—, fijando su existencia en el Amado —“¿Qué se me da, Señor, a mí de mí, sino de Vos?”—, el alma podrá pasar de una etapa de simple purificación (ascesis) a la propiamente mística. Las “mercedes” —que en Santa Teresa excedieron lo, digamos, “normal”, para convertirse en una obsesión posesiva por parte de

²⁹ *Vida*, cap. 11, pp. 98-99.

³⁰ De *oratio*, “discurso”, “oración”. “En sentido lato, plegaria... En sentido estricto, plegaria mental prolongada, llamada con más exactitud *oración mental*. Esta oración, que se desarrolla en el interior del alma, está totalmente centrada en Dios y en sus servicios, ordenada a la práctica de la caridad y de las otras virtudes”, O. de la Brosse, *Op. cit.*, pp. 542-544.

³¹ *Vida*, cap. 8, p. 72.

³² *Id.*, cap. 16, p. 154.

³³ *Id.*, cap. 19, pp. 190-191.

Dios³⁴ — pueden ir de un simple estado interior de tranquilidad y extravío, hasta el levantamiento corporal (levitación), que muestra, en lo físico, el vuelo de esa “palomica”. Los conventos de la Nueva España, sabemos, estuvieron llenos de monjas que, luego de llevar una vida ascética ardua en la penitencia y en la oración, llegaron a esta experiencia de levitación. ¿En qué consiste? Oigamos a la Santa:

Y digo que se entiende y veis os llevar, y no sabéis dónde; porque, aunque es con deleite, la flaqueza de nuestro natural hace temer a los principios, y es menester ánima determinanda y animosa... para arriscarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en las manos de Dios e ir, a donde nos llevaren, de grado, pues os llevan aunque os pese. Y en tanto extremo que muy muchas veces querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas, en especial algunas que es en público y otras hartas en secreto, temiendo ser engañada; algunas podía algo, con gran quebrantamiento: como quien pelea con un jayán fuerte, quedaba después cansada; otras era imposible, sino que me llevaba el alma y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener, y algunas todo el cuerpo, hasta levantarme.³⁵

No hay, que sepamos, una “merced” tan intensa en el mundo monjil que aquella experiencia representada por Bernini, en la cual Santa Teresa de Jesús aparece en uno de sus tantos lances. En efecto, la *Transverberación* —tema muy recurrido tanto por escultores y pintores, como por grabadores españoles y coloniales— es uno de los más elevados casos de experiencia mística: “quiso el señor” que la Santa de Ávila viese un ángel “en forma corporal”, pequeño, “hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan: deben ser los que llaman querubines”; aparecía siempre con un “dardo de oro largo” en las manos, “y al fin del hierro... parecía tener un poco de fuego”:

este —apunaba— me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y nun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que su suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.

Los días que duraba esto andaba como embobada; no quería ver ni hablar, sino abrasarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuantas hay en todo lo criado.³⁶

El caso de Santa Teresa es peculiar, magnífico. Ejemplo de perfeccionamiento por medio de la oración mental, doctora en arrebatos —no sólo en teoría sino en la práctica (“me dice Su Magestad muchas veces, mostrándome gran amor: «Ya eres mía y Yo soy tuyo»”)—, alma inicialmente arrepentida de sus vanidades (“comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas...”), Santa Teresa puede ser considerada la cumbre de la mística hispanoamericana. Tenía razón Sebastián: San Juan enseña el *qué* y el *por qué*; la

³⁴Como a un amante celoso (encimoso) que causa hartazgo, Santa Teresa pidió al Señor “que no quisiese ya darme más mercedes que tuviesen muestras exteriores; porque yo estaba cansada ya de andar en tanta cuenta y que aquella merced podía Su Magestad hacérmela sin que se entendiese...”, *Vida*, cap. 20, p. 195.

³⁵*Id.*, cap. 20, p. 194.

³⁶*Id.*, cap. 29, pp. 319-320.

madre Teresa —pues su *Libro de la vida* es también un método efectivo de perfección— enseña el *cómo*. Pero sobre este punto se volverá luego.

En suma, la oración mental es un medio eficaz para toda alma que, tras una vida desordenada, aspire a la purificación espiritual. *Purificación* —subrayo—, pues la purificación depende del esfuerzo voluntario; no así las mercedes otorgadas por Dios y, mucho menos, la “unión hipostática”. Esta última concierne sólo a la voluntad divina.

Pero existen otros métodos. Decía la Santa, a propósito, que el de la oración mental “va fundado en humildad y que mientras más se abaja un alma en la oración más sube a Dios”³⁷; y reconocía, sin embargo, que si a ella “de este arte [la] ha llevado Dios”, otros, sin tanto afán de hortelanos, “irán... por otro atajo”.³⁸ ¿Cuáles son éstos? Ya vimos el de San Ignacio; pero hay, además, un abundante literatura —que no podemos reseñar en este espacio— dedicada exclusivamente a menesteres ascéticos.

Ya en los siglos IV y V de nuestra era —continuando con el asunto del retiro— un asceta (anacoreta) dalmacio —retirado primero en el desierto de Calcis y residente luego en Belén— daba la muestra de lo que en siglos sucesivos habría de ser para los cristianos una forma efectiva de imitar a Cristo y de seguir los preceptos del *Evangelio*. Comentarista exégetico del *Antiguo y Nuevo Testamentos* (la *Vulgata*) y propagador de un ideal monástico que, hacia 529 d.C., San Benito de Nursia (480-547) habría de formalizar con la fundación de la orden benedictina³⁹, fue, en efecto, San Jerónimo (350-420?) uno de los principales inspiradores de la vida retirada en el mundo Occidental. Lo mencionamos por una razón: San Jerónimo fue durante mucho tiempo el paradigma del hombre que vive lejos de la comunidad, en reflexión solitaria. El medievo fue testigo de muchas oleadas de hombres que buscaban el retiro en las agrupaciones monásticas, reguladas a partir de San Benito, y el Barroco lo fue de muchos pintores que, como El Greco, tomaron a San Jerónimo, penitente, como asunto principal. No fue, sin embargo, sino hasta que San Ignacio de Loyola escribió sus *Ejercicios* cuando el llamado *retiro espiritual* obtuvo una forma metódica. Proveniente de los pasajes evangélicos (*Lu.*, 4:1 y ss.⁴⁰) y muchas veces mezclado con el antiguo *beatus ille* horaciano (como en los versos citados de fray Luis de León), el retiro espiritual fue tomado durante el Renacimiento y el Barroco más bien como una forma de *imitación*. El cristiano buscaba imitar a Cristo; pero esta imitación, cabe señalar, no sólo consistió en la búsqueda de los lugares aislados de la sociedad (el desierto, la ermita, el monasterio), sino también —y más— en el sufrimiento. Cristo sufrió y murió en la cruz por los hombres; y ellos, si querían obtener la gracia realmente, debían seguir su ejemplo:

si quieres estar bien y aprovechar —decía Kempis—, estimete como desterrado y peregrino sobre la tierra.
*Conviene hacerte loco por Jesucristo, si quieres la vida perfecta.*⁴¹

³⁷ *Id.* cap. 22, p. 231.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ San Benito de Nursia se estableció en Montecassino; allí fundó el monasterio “más celebre de la cristiandad” y allí surgió, también, la primera regla monástica (la de los benedictinos). De las reformas aplicadas a esta regla surgieron diversos grupos, como el de Cluny, en el siglo X, y otros durante el siglo XIV.

⁴⁰ “Y Jesús, lleno de Espíritu Santo, volvió del Jordán, y fue llevado por el Espíritu al desierto por cuarenta días, y era tentado por el diablo. Y no comió cosa en aquellos días...”

⁴¹ *Imitación*, Lib. I, cap. xvii, p. 29. El subrayado es mío.

Seguir a Cristo, imitarlo..., pero imitar también a quienes lo siguieron. San Ignacio (Segunda semana), por cierto, recomendaba leer libros sobre vidas de santos, para tener una mejor idea al respecto.⁴²

Son dos —tengo para mí— los puntos más importantes de esta labor imitativa: uno, el desapego a las cosas del mundo y, dos, la resignación y la búsqueda de sufrimientos. El primer punto fue expuesto de manera profunda y poética por “El Predicador” en el *Ecclesiastés*, y reafirmado por Cristo en el *Evangelio* de San Mateo:

No hagáis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompe, y donde ladrones minan y hurtan; mas hacéos tesoros en el cielo, donde ni polilla ni arín corrompe, y donde ladrones no minan ni hurtan: porque donde estuviere vuestro tesoro, ahí estará vuestro corazón.⁴³

Preocupación profunda para el cristiano —obsesión— el desapego del mundo (o, si se prefiere, el retiro espiritual del mundo y el *recogimiento* en sí mismo para, así, acompañarse de Dios) estuvo ligado a la reflexión sobre las cosas eternas. Dije antes que el “temor a la condenación” era uno de los móviles que impulsaban al creyente a tomar la vida ascética; pues bien, ese temor, más que a los castigos del Infierno, era un temor encaminado a la *eternidad* (es decir, a la duración) de esos castigos. Proveniente de los *Salmos* (39:4⁴⁴) y evocada también por el P. Tomás de Kempis,⁴⁵ la consideración sobre la eternidad tuvo como exponente máximo, ya en el siglo XVII, al jesuita español (¡tenía que ser!) Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), quien, en su *Diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1643), haciendo uso de la emblemática mucho menos que del pesimismo, mostró un “crisol de desengaños” en el que se reunía este desapego del que venimos hablando —pues el desapego del *mundo* equivale al desapego de lo *temporal*— con la aspiración a los goces celestiales eternos y la salvación. Así pues, lo que inicialmente era *Imitación de Cristo* —para usar las palabras de Kempis— se convirtió, sobre todo con la llegada del Barroco, en un afecto elevadísimo: la compañía de Dios durante toda la eternidad, siguiendo su ejemplo en lo temporal.

El segundo punto, complemento necesario del primero, es aquel que toma como referencia el padecimiento de Cristo y la negación, ya no de las cosas del mundo, sino de sí mis-

⁴²*Ejercicios*, Segunda semana, p. 248: “Para la segunda semana y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de imitación Christi o de los Evangelios y de vidas de santos”. Kempis, por su parte, decía, con seriedad, hablando sobre las lecturas profanas que no daban este ejemplo, que “el día del juicio no nos preguntarán qué libros, mas qué hicimos; ni cuán bien hablamos, mas cuán honestamente vivimos” (*Id.* Lib. I, cap. III, p. 11). Y en otra parte: “cualquier escritura se debe leer con el espíritu que se hizo, y más debemos en ellas buscar el provecho que no la sutileza. De tan buena gana debemos leer los libros sencillos y devotos como los profundos... Nunca desees nombre de letrado” (Lib. I, cap. V, p. 13).

Cuando poseemos este tipo de referencias ideológicas, podemos comprender (y no sentenciar a la ligera, como hasta ahora se ha venido haciendo) textos como la “Carta” de Sor Filotea de la Cruz a Sor Juana: el conminar a una manja para que se aleje de las “rateras noticias de la tierra” y se acerque más a las lecturas sagradas, de ninguna manera es un acoso resultante de la intolerancia; es, más bien, el reflejo de una ideología predominante en la época.

⁴³*Evangelio*, según San Mateo, 6:19, 20 y 21.

⁴⁴“Hazme saber... mi fin, y cuánta sea la medida de mis días; sepa yo cuán transitorio soy...”

⁴⁵“Yo soy tu salud, y tu paz y tu vida; consérvate cerca de mí, y hallarás paz. Deja las cosas transitorias y busca las eternas” (*Imitación*, Lib. III, cap. I, p. 84).

mo. "Si alguno quiere venir en pos de mí —había dicho Él—, niéguese a sí mismo, y tome su cruz cada día, y sígame".⁴⁶ Pero si Cristo dio el "ejemplo" soportando vejaciones y malos tratos por parte de los propios judíos, sus seguidores ascetas no sólo tratarían de emularlo mostrando la misma ecuanimidad ante los sufrimientos, sino que, además, buscarían las adversidades y el dolor carnal por medio de la penitencia. El silicio, la disciplina, la corona de espinas —fabricada tal vez de manera más ruda—, fueron un medio eficaz para representar los pasajes evangélicos en carne propia. Los hombres de la época barroca, en estas cuestiones de representación cuasiteatral, llegaron a los extremos, al delirio y, con ello, a la autodestrucción. El hombre del siglo XVII, época en la cual el ascetismo llegó a su punto cumbre, aunque aspiraba al dominio de sus pasiones por medio del ordenamiento de las potencias del alma, se dejó arrebatar por una que, desbordante y rayana casi (o sin el "casi") en la enajenación, lo caracterizó tanto en el interior de los conventos como fuera de ellos. La imagen de un Cristo sangrante, azotado; la remembranza de los mártires que murieron por la fe cristiana en manos de los infieles (en imitación de Cristo); todo aquello que, de una u otra manera, olía a flagelación, borró la personalidad de esos hombres y los unificó bajo un mismo rostro: el ascetismo; es decir, bajo las llagas, la sangre y el cuerpo de Cristo:

Alma de Cristo, santifícame.
 Cuerpo de Cristo, sálvame.
 Sangre de Cristo, embriágame.
 Agua del costado de Cristo, lávame.
 Pasión de Cristo, confortame.
 ¡Oh mi buen Jesús, óyeme!
 Dentro de tus llagas, escóndeme.
 No permitas que me aparte de Ti.
 Del maligno enemigo, defiéndeme.
 En la hora de mi muerte, llámame.
 Y mándame ir a Ti
 Para que con tus santos te alabe
 Por los siglos de los siglos. Amén.

Esta oración, que Loyola colocó al principio de sus *Ejercicios*, revela el carácter (o parte del carácter) que imperó en la época, tanto en la Vieja como en la Nueva España. No perteneció a San Ignacio, pero debió⁴⁷: "santifícame", "sálvame", "embriágame", "lávame", "confortame", "óyeme", "escóndeme", "defiéndeme", "llámame"; esos fueron los gritos que retumbaron en el XVII hispanoamericano. Es notable: el hombre del Barroco, español y del Nuevo Mundo, embriagado en su espiritualidad —con mucha ayuda de los jesuitas—, como alma enamorada y no correspondida, meditaba, rezaba, oraba, se flagelaba, gritaba el Evangelio, perseguía a infieles luteranos, en tanto que, en otras tierras, Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630), Newton (1642-1727), Galileo (1564-1642), Descartes (1596-

⁴⁶ *Evangelio*, según San Lucas, 9:23.

⁴⁷ Al pie, anotaron los PP. Iparraguirre y Dalmaces: "Esta conocida oración, prescrita por San Ignacio en el segundo y tercer modo de orar y todas las veces que manda hacer los tres coloquios, se encuentra ya en varios códices del siglo XIV. Varias veces se dice en ellos que Juan XII (1316-1334) la había enriquecido con tres mil días de indulgencia y otras extraordinarias. En el siglo XV se solía incluir en los libros de Horas y en muchos manuales de devoción." "Indulgencias", en *Ejercicios espirituales*, n. 1, p. 220.

1650) detenían al sol y echaban a andar al mundo, indagaban las causas de cada movimiento terrestre y, desasidos ya de sus cadenas pasionales, irreverentes contra el cielo y contra sus habitantes, se lanzaban a las estrellas.

Aunque hubo muchos autores que, durante el medievo y en los albores de la modernidad, se ocuparon de la espiritualidad desde un punto de vista más o menos ascético —entre ellos, el dominico alemán Juan Tauler (1300-1361), sermónista seguidor del “maestro” Eckhart, “pastor de almas” nacido por 1260 y muerto hacia 1327; el beato Jean van Ruysbroeck (1293-1381), a quien, según De la Brosse, Geert de Groot (1340-1384) y la *Devotio moderna* debieron tanto; el mismo Tomás de Kempis (1379-1471), autor del ya mencionado texto de *Imitación de Cristo*, inicialmente llamado *Contemptus mundi*, y otros autores que iremos mencionando en los siguientes capítulos—, el libro de Loyola constituyó, sin duda, el inicio de la gran época del ascetismo europeo, especialmente en los dominios hispánicos. Compendio denso de “todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones”, escrito especialmente para “preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo”,⁴⁸ los *Ejercicios* de Loyola inspiraron también la pluma de muchos religiosos jesuitas y no jesuitas a lo largo de los siglos XVI y XVII. Baste mencionar, en España, al cristocéntrico Juan de Ávila (1500-1569), relacionado con la madre Teresa y sospechoso ante la Inquisición por su comentario al “Salmo 44” (*Audi filia*, 1556); y, en ese mismo siglo, al dominico fray Luis de Granada (1505-1588), autor clásico que incrementó la ascética española con su *Guía de pecadores* y su tratado *Sobre las postrimerías del hombre*. En esa línea, no faltaron en tierras novohispanas los comentarios a la obra de San Ignacio —como el del celoso jesuita Antonio Núñez de Miranda (*Ejercicios espirituales y práctica de la primera semana*, 1665)— y numerosos tratados sobre la miseria humana. Es lástima: algunos de ellos —como el *Libro de la miseria y de la brevedad de la vida del hombre* (1640), escrito por fray Juan Bautista y localizado recientemente por José Pascual Buxó en la John Carter Brown Library⁴⁹— no permanecieron en su lugar de origen y nos son ahora inaccesibles. El mismo Palafox, emulando al asceta vasco y demostrando su vocación pastoril, contribuyó con su *Varon de deseos, en que declaran las tres vías de la vida espiritual, Purgativa, Iluminativa y Unitiva* (1642), que será asunto de nuestro capítulo VI.

Este “negocio de amar”, este anhelo de salvación y perfeccionamiento interior, en suma, recibió una atención tal vez excesiva durante los siglos de dominación española. Clérigos seculares, regulares y gente común se lanzaron en busca de estos “atajos” mencionados por Santa Teresa, y perdieron (digámoslo muy de paso) la oportunidad de integrarse a una corriente de racionalismo cada vez más cercana a lo que, a finales del XVIII, desenvocó en el movimiento de Ilustración.

España devota y aislada: ¡cuánto fruto dio España con su devoción y su aislamiento!

⁴⁸ *Ejercicios*, “Anotaciones para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales que se siguen, y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir”, p. 221.

⁴⁹ *Impresos novohispanos en las bibliotecas públicas de los Estados Unidos de América (1543-1800)*. UNAM, México, 1994 (Serie: Guías, s/n), p. 35.

* * *

Pero volvamos a nuestro asunto. Dejamos al alma haciendo penitencia, oración mental, imitando a Cristo, enamorada. Digamos ahora que, recorridas ya las vías *purgativa e iluminativa*, cultivado su huerto, libre de pasiones y pecados, retirada del mundo, sólo aspira a la “unión” con Dios. Ha llegado el momento de la mística. Son aquí las “mercedes”, las visiones (“que no se ven”), pero también la transformación del alma en Dios. Decía San Juan de la Cruz que el alma, “como con tanto desseo dessea”⁵⁰, comienza a ver a Dios en toda su obra y, cada vez más enamorada, se atreve, se vuelve temeraria. Ya no importan las adversidades, ni los maltratos, el alma se siente con fuerza suficiente como para abrirse paso por el camino que lleva a Dios. Busca, segura de hallar. Dice, ¡y cómo dice!:

Buscando mis amores
yré por esos montes, y riberas,
ni cogere las flores,
ni temere las fieras,
y passare los fuertes, y fronteras.

Ya no piensa en los placeres del mundo, ya no en “el canto de las sirenas” de “este peligroso mar” (como decía la Santa de Ávila⁵¹), sino sólo en verse acompañada de Dios. Y Dios, también, empieza a corresponder: “ya no quiero que tengas conversación con hombres —decía el Señor a la Santa—, sino con ángeles”.⁵² San Juan, explicando el momento en el cual el alma no puede seguir compartiendo “vida natural en cuerpo y vida espiritual en Dios” dice que “son contrarios entre sí; y biviendo ella en entrambas, por fuerza ha de tener gran tormento, pues la vida natural le es a ella como muerte pues la priva de la espiritual en que ella tiene empleado su ser, vida y operaciones por el amor y el affecto”.⁵³ La Madre de Ávila alertaba a este respecto: “no se suban sin que Dios los suba”⁵⁴; es decir, que el alma, por más que quiera librarse de su cárcel corporal (tal como fue representada en numerosos grabados de la época barroca) y levantar el vuelo hacia el Amado, debe conformarse, pues la unión y la transformación no dependen de su voluntad (como la ascesis), sino de la de Él. ¿Desfallece?, ¿muere? “No se sabe —para contestar con una cita de Mâle⁵⁵— si Magdalena desfallece o muere de amor; pero, que desfallezca o que muera, no importa: ama”. Esto es, si no me equivoco, lo que comúnmente se designa con el nombre de *vía unitiva*.

Sólo algunos —si bien no sólo ellos pueden hablar de esta experiencia— logran alcanzar la cima en estos lances amorosos. ¿Cómo es? Santa Teresa lo declara en varios lugares:

Esto no era a manera de visión; creo lo llaman *mística teología*; suspende el alma de suerte que toda parece estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho

⁵⁰ *Cántico*. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda, facsímil; Junta de Andalucía, Turner, 1990, f. 52v.

⁵¹ *Camino de perfección*, en *Obras completas*, tomo I, cap. 3, p. 531.

⁵² *Vida*, cap. 24, p. 254.

⁵³ *Cántico*, f. 45v.

⁵⁴ *Id.*, cap. 12, p. 111.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 178.

que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entienda.⁵⁶

Y en otra parte, haciendo gala de su familiaridad con Dios: “díjome el Señor estas palabras: «[el alma] deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo»”.⁵⁷ Proveniente, en buena medida, de las *Escrituras* (“vivo yo ya no yo, mas vive Cristo en mí”, Gál., 2:20) y enriquecida por las *Cantigas* medievales, la experiencia mística se manifestó durante el siglo XVII muy al tono con los deseos espirituales del pueblo español. Es normal —dada la tendencia, muy humana, de relacionar las experiencias no conocidas o difíciles de expresar con otras que corresponden a la vida ordinaria; de nombrar lo innombrable con palabras que pueden dar una idea o tienden a la sinonimia de aquella aún increada— que el momento de unión mística haya sido descrito en correspondencia con el erotismo corporal. Ya en el *Cantar de los cantares* —fuente principal de la mística española, junto con el platonismo⁵⁸—, texto bíblico que recuerda el íntimo y a la vez atrevido *Collar de la paloma* (Ibn Hazm de Córdoba, 994-1063), Salomón echaba mano de elementos corpóreos (tangibles) para expresar “emociones” del alma y recurría, además, a situaciones carnales, como la unión —digámoslo claro— sexual entre hombre y mujer, para *decir*, mal que bien, el momento de la unión entre el alma y Dios. Así, la perfección del alma fue para él la hermosura exterior de una doncella (la Esposa) y la búsqueda de Dios un recorrido por los valles, entre lirios y espinas, entre manzanos y árboles silvestres. Vale la pena citar un par de fragmentos; el primero de ellos corresponde a la perfección del alma, es decir, a la hermosura o “armonía” de la amante:

He aquí que tú eres hermosa, amiga mía; he aquí que tu eres hermosa; tus ojos entre tus guedejas como de paloma; tus cabellos como mana de cabras, que se muestran desde el monte de Galaad.

Tus dientes, como manadas de trasquiladas obejas, que suben del lavadero, todas con crías mellizas, y ninguna entre ellas estéril.

Tus labios, como un hilo de grana, y tu habla hermosa; tus sienes, como cachos de granada a la parte adentro de tus guedejas.

Tu cuello, como la torre de Daniel, edificada para muestra; mil escudos están colgados de ella, todos escudos de valientes.

Tus dos pechos, como dos cabritos mellizos de gama, que son apacentados entre azúcenos.⁵⁹

Y el segundo, a los sucesivos momentos de rechazo, búsqueda y unión, correspondientes a las diversas vías de la vida espiritual.

El rechazo:

⁵⁶ *Id.*, cap. 10, p. 85.

⁵⁷ *Id.*, cap. 18, pp. 177-178.

⁵⁸ Tan estudiado por Ludwig Pfandl en su *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*. Traducción del alemán por el Dr. Jorge Rubió Balaguer; Editorial Gustavo Gili, s. a., Barcelona, 1952.

⁵⁹ *Cantares*, 4:1 y ss.

Yo daríla, pero mi corazón velaba; la voz de mi amado me llamaba: «Ábreme, hermana mía, amiga mía, paloma mía, perfecta mía; porque mi cabeza está llena de rocío, mis cabellos de las gotas de la noche».

«Héme desnudado mi ropa; ¿cómo la tengo de vestir? Hé lavado mis pies; ¿cómo los tengo de ensuciar?»⁶⁰

La búsqueda:

Abrí yo a mi amado; mas mi amado se había ido, había ya pasado; y tras su hablar salió mi alma; busquélo, y no lo hallé; llamélo, y no me respondió.

Yo os conjuro, oh doncellas de Jerusalem, si hallareis a mi amado, que le hagáis saber cómo de amur estoy enferma.

Fuente de huertos, pozo de aguas vivas, que corren del Libano.

Levántate, Aquilón, y ven, Austro: sopla mi huerto, despréndanse sus aramas. Venga mi amado a su huerto, y coma de su dulce fruta.⁶¹

Y el encuentro, la unión:

... hallé luego al que mi alma ama: trabé de él, y no lo dejé, hasta que lo metí en casa de mi madre, y en la cámara de la que me engendró.

Su izquierda esté debajo de mi cabeza, y su derecha me abrace.

Yo os conjuro, oh doncellas de Jerusalem, por las gamas y por los ciervos del campo, que no despertéis ni hagáis velar al amor, hasta que quiera.⁶²

La mística es una constante remembranza del *Cantar de los cantares*. El “huerto” interior teresiano, el soplo de los vientos en el *Cántico* espiritual y en las “Canciones del alma que se goza de aver llegado al alto grado de la perfección...”, la terminología erótica, las descripciones corpóreas en reflejo del estado de belleza interior, la acechanza de las zorras (“raposas”) “que echan a perder las viñas”, en fin, varios elementos que pueden localizarse con facilidad en la poesía mística española.

Con todo, religiosos como San Juan de la Cruz lograron, a partir del texto bíblico y del nuevo estilo garcilasiano, obras de esplendor única. Si Santa Teresa, por una parte, logró teorizar y exponer tan claramente el camino espiritual, esto es, decir el *cómo*, San Juan habría de situarse en el momento cumbre. Ciertamente, ambos —(no tenemos más remedio que creerles)— lograron la unión con el Amado; pero hay algo que los diferencia notablemente: su literatura. Santa Teresa fue una mujer que escribió obras piadosas; su *Libro de la vida*, el *Camino de perfección* y el *Castillo interior* son en realidad métodos que enseñan la manera de conseguir la paz interna y la gracia divina; su literatura es, digamos, más didáctica. San Juan, en cambio, dice *qué* hay al fin de ese camino. ¿El *qué?*, corrijo: “el *no sé qué...*”; San Juan, en suma —y aquí radica la mayor diferencia—, es un poeta:

Y todos quantos vagan
de tí me van mil gracias refiriendo,

⁶⁰ *Id.*, 5:2,3.

⁶¹ *Id.*, 5:6,8 y 4:15,16; en ese orden.

⁶² *Id.*, 3:4, 8:3, 3:5.

y todos más me llagan,
y déxame muriendo
un no sé qué que quedan balbuziendo.

.....
Sin arrimo y con arrimo,
sin luz y aseuras viviendo
todo me voy consumiendo.⁶³

La mística española —negocio de amores concentrado en el espíritu⁶⁴, que negó la sensualidad (en su sentido ascético) y que, sin embargo, se expresó pletórico de ella (en el poético)—, a primera vista, se antoja como una corriente religiosa que arrebató a aquellos hombres y los elevó, como decía Sales, por encima de su propia naturaleza (“esos hombres angélicos que se extasían en la contemplación de Dios y de las cosas celestiales”, decía); pero, visto en su contexto y tomando en cuenta los antecedentes —los *Cantares* salomónicos, los antiguos místicos franciscanos (San Buenaventura, entre ellos, con su *Itinerario del alma a Dios* y sus tratados sobre las tres vías de la vida espiritual)— y el desarrollo de la poesía peninsular, es, además, una fuente de la que muchas plumas se nutrieron hasta muy entrado el siglo XVII, con o sin experiencias que respaldaran sus creaciones. Y hay, ciertamente, versos y párrafos en los que se percibe un deseo de expresar el éxtasis desde un punto de vista puramente religioso, pero que, en el intento, se tornan verdaderas odiseas verbales. Así, cuando San Juan intenta explicar su “Canción 36” (“Gozémonos, Amado,/ y vámonos a ver en tu hermosura”), entre ingenuidades entusiastas y placenteros tartamudeos, dice:

Y sea tu hermosura de manera que mirando el uno al otro se parezca a ti en tu hermosura, y se vea en tu hermosura, lo qual será transformándome a mí en tu hermosura, y así te veré yo a ti en tu hermosura, y tú a mí en tu hermosura. Y tú te verás en mí en tu hermosura, y yo me veré en ti en tu hermosura, y así parezca yo tú en tu hermosura, y parezcas tú ya en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura mi hermosura, y seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu hermosura misma será mi hermosura.⁶⁵

Tradicción espiritual, lírica excelsa, pero, sobre todo, resultado del camino ascético o de la excesiva contemplación, la mística fue también un adelanto de la unión que esperaba a los vivos luego de la muerte, y que, en la tierra (he aquí una teatralidad más), sólo podía llevarse a cabo con el sacramento de la Eucaristía. La mística, en este sentido, no sólo es una experiencia resultante del ascetismo o del excesivo fervor amoroso en un creyente cristiano; es más aún: el teatro barroco de la espiritualidad. La representación imaginaria del huerto interior en Santa Teresa (muy similar a la “composición de lugar” ignaciana, en lo ascético) es una muestra del nivel de dramatización que tuvo esta experiencia religiosa durante los siglos XVI y XVII. El mismo Palafox y Mendoza, hablando sobre el vuelo que el alma em-

⁶³ *Cántico*, 7 y “Glosa de el mismo”, en *Poesía*, pp. 250 y 272.

⁶⁴ “Los hombre tenemos tres clases de acciones amorosas: espirituales, racionales y sensuales; cuando el amor actúa sobre estos tres casos, su campo es más amplio, pero menos intenso; cuando se dedica a una sola cosa es más reducido el campo pero también más intenso”, San Francisco Sales, *Tratado*, I, cap. 10, p. 53.

⁶⁵ *Cántico*, 35, f. 184v.

prende hacia Dios a través de diversos *Grados del Amor Divino*, llamaba “grande teatro” (seguramente influido por la obra calderoniana) al escenario contemplado por el alma en su elevación amorosa. La mística, como puede notarse —aunque en principio haya sido consecuencia de una fe real, verdadera—, no estuvo exenta de ciertos rasgos teatrales.

Experiencia inefable, momentánea, pasiva (como se dijo antes, depende de la voluntad divina), pero, sobre todo, vedada al entendimiento humano (tales son sus principales características), la mística sobrepasó a todo lo esperado por el hombre, en materia poética, hasta la llegada del Barroco. Ni el mismo San Juan de la Cruz, con todos sus recursos lingüísticos y su sensibilidad de hilo, pudo expresarla. Ciertamente, hay quienes, a la luz que da el mirar las cosas después de sucedidas (mirando los toros desde la barrera; *Desde esta ladera*, como decía don Dámaso Alonso), se han aventurado a definirla y a caracterizarla de acuerdo con sus propios cánones: ora como el resultado de una vida ascética intensa; ora como la manifestación en la península ibérica del platonismo retomado, en Italia, por Marsilio Ficino y Giovanni Pico de la Mirándola (L. Pfandl); ora como una experiencia en la cual el estado psicológico es lo determinante (M. y Pelayo); todos ellos con sus propias bases y todos ellos, me parece, correctos. Hay algo, además, en que todos concuerdan: creen en la experiencia mística como algo verdadero y ninguno se detiene en un escepticismo que, dicho sea de paso, de nada serviría para su valoración —por lo menos en el terreno literario.⁶⁶ Es normal, pues, ¿de qué serviría detenerse y expurgar la fe y la psicología de todo aquel que dijo haber tenido contacto con Dios, si sus obras son bastantes y lo bastante bellas como para convencer a cualquiera? Sería trabajo ocioso; y, en caso de comprobar su falsedad, ¿quién se sentiría agraviado, si sus frutos son grande dulcedumbre, ya para el oído que los oye, ya para el ojo que los lee? La mística, pues—sin *peros*; pero con goces, hoy día—, puede ser lo que reza cualquiera de esas definiciones; no obstante, en el fondo de nuestras religiosidades (si es que las hay; y si no las hay, también), la objetividad o subjetividad de esos hombres que dijeron extasiarse en la contemplación de Dios, será precisamente eso: *mística*, es decir, un *misterio*.

* * *

Ascética y mística, sin duda, dos aspectos predominantes en la cultura hispánica. Y digo cultura suponiendo una forma de comportamiento humano, pero también la manifestación, la resultante de ese comportamiento en una obra artística. El arte es, sin duda, el reflejo más profundo de la interioridad humana; de sus anhelos y desesperanzas; de su deseo de conocimiento, pero también de sus aberraciones. Ambas formas de religiosidad (o la religiosidad misma) podrían ser para el hombre del siglo XX precisamente esto último, aberraciones; pero la aberración, reconozcámoslo, es muchas veces un precedente necesario en la vereda del conocimiento. Y el hombre, a lo largo y ancho de la historia, lo ha buscado de distintas maneras; el conocimiento es, para todos (o casi todos), algo necesario, vital y placentero. Los científicos —de hoy y de los siglos XVI y XVII— buscaron el conocimiento del univer-

⁶⁶De la Brosse, al definir el adjetivo *místico*, no muy convencido, dice que “califica todo hecho psicológico por el cual el hombre cree experimentar directamente a Dios, y por consiguiente todo lo que concierne a este género de experiencia psicológica: doctrina, autores, prácticas, fenómenos, disposiciones subjetivas”, *Op. cit.*, p. 490.

so incansablemente; lo buscaron en la Geometría y en la Física, en la Astronomía y en la Astrología; para los científicos —como Tycho Brahe (1546-1601) y su amigo Johannes Kepler— éste se lograba gracias a la observación constante del universo y su consecuente razonamiento en fórmulas matemáticas.⁶⁷ Kepler, Galileo, Newton y otros genios de la exactitud vislumbraron y hallaron en la Lógica una forma de conocimiento; esa forma de conocimiento distinguió a una época en un lugar determinado. Es el conocimiento de la razón. Pero hay otras maneras. Una de ellas es el arte. Reflejo de ese deseo y, al mismo tiempo, el deseo mismo, el arte fue para la cristiandad un medio efectivo para comunicar sus logros en materia de espiritualidad. Para un místico o asceta español el camino de perfección espiritual era una forma de conocimiento, el conocimiento de las cosas de Dios, y su forma de expresión (el equivalente a las fórmulas matemáticas de los científicos) fue el arte religioso. Eso distinguió, en buena parte, a los españoles y a los novohispanos. Por medio de la ascética y de la mística ellos lograron conocer —desde el punto de vista espiritual— la miseria del mundo, la eficacia de las virtudes y la grandeza del amor. La espiritualidad fue y es, no cabe duda, algo vital. Seguramente el éxtasis de San Juan de la Cruz, la Transverberación de Santa Teresa o las flagelaciones de los jesuitas, tuvieron un valor equivalente, en placer y satisfacción interiores, a lo que para Kepler significó descubrir que los planetas barren áreas iguales en tiempos iguales.

La ciencia y la religiosidad, pues, distinguen épocas y lugares. Gracias a los científicos renacentistas conocemos hoy las leyes que rigen a los planetas y a las galaxias, a las nebulosas y a los pulsares⁶⁸; pero también —y se agradece igual, si no es que más— hoy podemos disfrutar de unos *Soliloquios* monstruosos (es decir, lopescos), merced a la espiritualidad que rigió a seres de la misma época pero de distinto lugar. Con esto, sólo quiero decir una cosa: la historia se enarga de proporcionar a los hombres elementos suficientes para que se manifiesten como puedan, o de la manera que mejor les cuadre; a nosotros nos toea valorar, rescatar y disfrutar sus obras. La ascética y la mística hispanoamericanas fueron quizá manifestaciones exageradas en terreno de la espiritualidad —para algunos pueden ser, incluso, “aberraciones” (un “opio”, para usar la palabra de Marx; y a esta sentencia, como decía Panza, “mejor no menealle”)—; pero ningún ser humano dotado de una pizca de sensibilidad podría negar que su entrega, su fervor y, más que todo, su manifestación en el lienzo o el verso constituyen un tesoro insustituible. Y así como los deseubrimientos científicos pierden su nacionalidad al momento en que los dan a conocer, las grandes obras artísticas se desnudan, sin perder su intención primigenia (eso las distingue), para ser completamente universales. La religiosidad del Barroco es, en suma, una característica propia del mundo hispánico; pero, en el tiempo y en el espacio, es una faceta apreciable, ya no en *ciertos hombres*, sino, con mayor propiedad, en *el hombre*:

⁶⁷ No obstante todo su rigor científico, Kepler tuvo que recurrir a la imaginación para escribir su *Somnium*, libro en el cual describe el movimiento de la tierra visto desde la luna y algunas particularidades de ese astro. Es notable: uno de los científicos del siglo XVII tuvo que desprenderse de la lógica para satisfacer su deseo de conocimiento usando como medio el sueño; este recurso, a mi juicio, llegó a su extremo cumbre con el poema de nuestra Juana Inés.

⁶⁸ Es cierto que los antiguos científicos desconocían estos términos; sin embargo, las leyes descubiertas por Kepler sobre el movimiento de los planetas es aplicable, según los científicos modernos, a todos los astros en cualquier lugar del universo.

[Canciones de el alma que se goza de aver llegado al alto grado de la perfección,
que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual.
De el mismo autor]⁶⁹

En una noche oscura
con ansias en amores inflamada
¡o dichosa ventura!
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.

Ascuras y segura
por la secreta escala, disfraçada,
¡o dichosa ventura!
a oscuras y en celada
estando ya mi casa sosegada.

En la noche dichosa
en secreto que nadie me veyá
ni yo mirava cosa
sin otra luz y gufa
sino la que en el corazón ardía.

Aquesta me guiava
más cierto que la luz de mediodía
adonde me esperava
quien yo bien me savía
en parte donde nadie parecía.

¡O noche, que guiaste!
¡O noche amable más que la alborada!
¡O noche que juntaste
amado con amada,
amada en el amado transformada!

En mi pecho florido,
que entero para él sólo se guardaba
allí quedó dormido
y yo le regalaba
y en ventalle de cedros ayre daba.

El ayre del almena
quando yo sus cabellos esparcía
con su mano serena
en mi cuello hería
y todos mis sentidos suspendía.

Quedéme y olvidéme
el rostro recliné sobre el amado;
cessó toda y dexéme
dexando mi cuydado
entre las açucenas olvidado.

⁶⁹ San Juan de la Cruz, *Poesía*, pp. 261-162.

IV. EL ESPEJO NOVOHISPANO

LA CONQUISTA DE MÉXICO, lo mismo que la de toda Mesoamérica, fue, a su vez, varias conquistas. En 1521, a treinta años del descubrimiento de las islas del Caribe por cuenta de Cristóbal Colón (1461-1514), Hernán Cortés (1485-1547) daba término, al caballeresco modo, a la guerra de dominación en tierras tenochcas. Esta guerra, sin embargo, habría de extenderse en los años sucesivos debido a diversos levantamientos indígenas a todo lo largo del territorio comprendido por la Nueva España.¹ La conquista de México, en realidad, no finalizó en 1521; finalizó, más bien, el establecimiento de las tropas cortesianas en el territorio dominado por la cultura mexicana hasta su llegada; 1521, pues, señaló, más que el término de la empresa conquistadora, el inicio de la pacificación que habría de extenderse hasta los albores de nuestro siglo, cuando menos en los lugares periféricos del país. “Todavía al mediar el siglo [XVI] —observa Alejandra Moreno Toscano— una de las preocupaciones del virreinato será la de organizar ‘entradas de pacificación’ para someter a los indios levantados”.² Al mismo tiempo, el asentamiento de las tropas de Hernán Cortés en la ciudad de Tenochtitlan marcó el comienzo de la colonización, el establecimiento de la lengua castellana y la imposición del cristianismo. La conquista armada estuvo a cargo de los soldados; la espiritual, en cambio, de los primeros franciscanos arribados junto con las tropas peninsulares, y de los diversos grupos religiosos que fueron llegando durante el primer siglo de dominación. Ambas conquistas fueron dolorosas: la primera lo fue desde el punto de vista material; la segunda, en el terreno de lo espiritual. De ambas podemos enterarnos gracias a numerosos testimonios escritos por los mismos conquistadores (Bernal Díaz, Cortés), por cronistas oficiales (Gómara) o por misioneros que, de una u otra manera, contribuyeron a preservar nuestra historia patria (Mendieta, De Landa, Torquemada y, acaso el más importante por su variedad temática y amplitud, fray Bernardino de Sahagún).³ Pero hubo, además, otra conquista; una conquista que, a diferencia de las anteriores (pero de ninguna manera desligada de ellas), nos ha llegado en oleadas de susurros placenteros y de consonancias distantes: la conquista literaria.

Esta última no fue propiamente una “conquista”, sino la imposición de una lengua. Para que haya una “conquista literaria” (si es que se la puede llamar así) deben, por fuerza, confrontarse dos literaturas, y una, con sus tópicos y sus propios recursos, no necesariamente con su lengua, debe influir sobre la otra, como sucedió entre España e Italia. La literatura italiana, podemos decir, “conquistó” a la española gracias a las innovaciones de Petrarca y

¹ Sobre este asunto puede verse el estudio de Silvia Soriano Hernández, *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*. UNAM (Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas), México, 1994.

² Alejandra Moreno Toscano, “El siglo de la conquista”, en *Historia general de México*. El Colegio de México-Harila, s. a. de c. v., México, 1987, tomo 1, p. 317.

³ Para algunas particularidades, véanse los trabajos de J. M. Ots Capdequí, *El Estado español en las indias*. Octava reimpresión; FCE, México, 1993; y Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. FCE, México, 1992; en lo político-social y en lo espiritual, respectivamente.

el *dolce stil novo*. En México eso no pudo suceder; la lengua náhuatl contaba con una literatura que de ningún modo podía competir con la española. Los cantos a las flores, con todo su preciosismo en jades y en plumajes vistosos, y los poemas inspirados en la fugacidad de la vida, como en Nezahualcóyotl⁴, no tuvieron el esplendor suficiente (al menos por escrito o en representaciones plásticas) como para, siquiera, recibir influencia de las letras hispanas. El rescate y exaltación modernos de poesía prehispánica como la mencionada por Sahagún en el Libro XII de su crónica, no ha sido más que un intento desesperado por otorgarnos un pasado literario que, por desgracia, quizá estuvo lejos de existir. La oralidad precolombina, sin duda, tuvo la culpa. Una cultura que resguarda su arte de la palabra en la tradición oral corre el peligro de no ser recordada con placer o en su cabal dimensión por la posteridad. El esfuerzo de los misioneros, como era natural, sólo podía manifestarse, literariamente hablando, en crónicas que describieran las costumbres indígenas y en un sinnúmero de gramáticas de la lengua mexicana. Es cierto, por otra parte, que las remembranzas caballerescas del “Cata Francia Montesinos, / cata París la ciudad...” fueron los primeros versos que hicieron eco en tierras de lo que pronto habría de ser la Nueva España. Y también que la poesía nacional consistió, inicialmente, en la implantación de la española a una geografía y a una forma de ser que la harían suya sin mucha dificultad, sobre todo si pensamos en que los primeros poetas novohispanos todavía formaban parte de la cultura peninsular. Soldados conquistadores trasplantaron el romance a tierras novohispanas, pero fueron los humanistas y los “literatos inmigrantes” —para usar las palabras con que Irving A. Leonard designó a los que vinieron, ya en el siglo XVII, acompañando al lúdico y ambicioso fray García Guerra⁵—, cuando no los poetas nacidos en la Nueva España y que recibieron —bien en la Península o bien en la ciudad de México— una formación hispánica, quienes perfeccionaron las formas y los temas que hasta entonces predominaron en la “Madre Patria”. Aunque con el paso del tiempo hubo, como apuntaba Leonard, “cambios de expresión literaria”, en los primeros años poetas como Balbuena se limitaron a adoptar los géneros literarios de España. *El siglo de oro en las selvas de Erifile* y el *Bernardo o La victoria de Roncesvalles*, por ejemplo, se inspiraron, respectivamente, en la tradición pastoril y en la épica de algunos poetas italianos (Tasso, Ariosto, principalmente). *La Araucana*, de Ercilla, es una muestra de que esta labor imitativa se importó también —por conducto de un conquistador ilustrado— a los dominios hispánicos del sur continental.

La lengua, como sabemos, constituyó una de las dificultades que conquistadores y misioneros tuvieron que solucionar para el establecimiento de la nueva religión y las nuevas costumbres. Todavía hoy recordamos los malabares lingüísticos de doble traducción acontecidos entre Jerónimo de Aguilar y la india Malitzin, relatados tanto por Cortés en sus *Cartas de relación* como por fray Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán*. Sin temor a equivocarnos, podemos decir que si las flechas y los arcabuces fueron el primer punto de contacto entre los deseos de posesión española y el instinto de preservación indígena, la lengua, franqueadas las dificultades que supone la comunicación entre hablantes de

⁴ Véase Nezahualcóyotl, *Vida y obra*. Por José Luis Martínez; FCE, México, 1990 (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena, Pensamiento y Acción, s/n).

⁵ Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*. FCE, México, 1974 (Colección popular, 129), pp. 87-109.

idioma diverso, fue el engarce entre ambas culturas.⁶ Gracias a la lengua, los misioneros pudieron comprender la cosmogonía y las costumbres de los naturales; gracias a ella, también, lograron la fusión (adaptación) entre ambas formas de concebir el mundo y llevar a cabo su labor antropológica. La conquista espiritual tuvo una doble función: una, la de sumar al cristianismo el mayor número de fieles y, otra, la de educar a los indígenas. En esta doble conquista, la lengua desempeñó un papel fundamental; por un lado, fue el medio gracias al cual los misioneros pudieron desarrollar su actividad evangelizadora (primero, aprendiendo ellos la lengua náhuatl para luego revertir el proceso, es decir, para castellanizar a los naturales) y, por otro, trajo a las nuevas tierras la literatura que en ese momento se estaba desarrollando en la Península Ibérica. El llamado "teatro de evangelización", los villancicos y, en general, los temas de índole religiosa, los poemas celebratorios dedicados a los reyes de España y, en fin, la mayor parte de nuestras letras. Fue lo que Octavio Paz llamó —exagerando un poco— "una literatura trasplantada".⁷ Pero es normal: ante la carencia de una literatura totalmente consolidada —al menos en la forma en que la concebimos en Occidente—, la que llega no tiene ninguna dificultad en conservarse intacta al momento de establecerse; así, la española, cuando más, sólo sufrió la influencia de algunos nahuatlismos. La literatura novohispana, dicho en pocas palabras, fue una versión americana de la española; ya lo decía el P. Alfonso Méndez Plancarte:

Las letras novohispanas —ya su nombre lo dice: hispanas, si nuevas—, tienen su voz más propia en el castellano, la lengua "Compañera del Imperio", que recibimos con la civilización cristiana y latina, en el crisol que para siempre nos troqueló —por sobre étnicas complejidades— como "Sangre de Hispania fecunda".⁸

Pero la nueva civilización americana también se delineó conforme a las características de la española. La Nueva España fue, como señalaba Edmundo O'Gorman⁹, no una España *del* Nuevo Mundo, sino una España *en* el Nuevo Mundo. Una España americana —y no una América española—, una España "trasplantada" habría de conservar su literatura, su religión y sus formas de gobierno; así fue: el rey tuvo su correspondiente en el Virrey-Capitán general de la Nueva España y Presidente de la Audiencia de México; Petrarca y la lírica italiana —introducida a nuestra tierra por Gutierre de Cetina, a decir de Alfonso Reyes¹⁰— hallaron su Garcilaso americano quizá en Francisco de Terrazas, y, finalmente, el celo cristiano cruzó las aguas de la "Mar Océano" para fundar numerosos conventos en los que frailes y monjas custodiaron la fe. Es curioso: algunas particularidades del cristianismo coincidieron con los ritos del politeísmo mexica; tal, por ejemplo, el sacramento de la Eu-

⁶ Robert Ricard (*Op. cit.*, p. 90) decía que para estos fines "por lo menos se requería el conocimiento de cinco o seis idiomas, si no para cada misionero, como es bien claro, sí para la congregación entera, y todas estas lenguas eran de muy difícil aprendizaje".

⁷ Octavio Paz, *Op. cit.*, pp. 68-86.

⁸ Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*. Estudio, selección y notas de...; UNAM, México, 1991 (Coordinación de Humanidades, BEU, 33), p. v.

⁹ *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana Correspondiente de la Española y Respuesta del académico de número y Cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo*. Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMÉX, s. a., México, 1970, pp. 21 y ss.

¹⁰ *Letras de la Nueva España*, en *Obras completas*. FCE, México, 1983 (Letras mexicanas, s/n), tomo XII, p. 336.

caristía, ceremonial retrato nahua en el cual los indios devoraban a sus dioses contruidos a base de varias semillas y sangre humana, frente al Templo Mayor (espejo catedralicio prehispánico); y tales, también, algunas nociones similares a las de la religión advenediza, como la inmortalidad del alma, el previo conocimiento de la cruz (relacionada, sobre todo, con el dios Quetzalcóatl), la presencia de un dios supremo (*in tloque in nahuaque*, “señor del cerca y del junto”), o el rito bautismal precolombino, entre otras.¹¹ Los mismos infieles fueron reconocidos en los aguerridos mexicas. Todo, en fin, se acomodó de manera tal que la Vieja España pudo conservar su identidad al otro lado del Atlántico: la Nueva España fue, por lo menos hasta antes del surgimiento del criollismo, del orgullo americano y del florecimiento del barroco, una España en tierra nueva.

Para los misioneros, América se antojaba como un suelo de expectativas. Si ante los españoles del renacimiento el Nuevo Mundo se erigió como una tierra en la que podían dar rienda suelta a sus anhelos caballerescos, para algunos misioneros éste sería el lugar en el cual sus sueños heroicos de martirio podían realizarse. Los hombres de religión trajeron el arte y las bondades del cristianismo durante todo el virreinato —templos y catedrales aún testimonian su sensibilidad y su elevado espíritu—, pero fueron ellos mismos quienes implantaron, con fines de perfección lo mismo que para fines de conversión, el rigor de las penitencias y la dilatada eferescencia de los ascetas europeos. La arquitectura y la pintura virreinales, al igual que la literatura, fueron el espejo novohispano del arte español. En gran parte de esa pintura y de esa literatura pueden notarse muchos de los rasgos que distinguieron al arte contrarreformista y, en algunos casos, al arte ascético peninsular. Con su llegada (franciscanos, 1523, 1525 y 1527; agustinos, 1533; dominicos, 1526; carmelitas y jesuitas, fines del siglo XVI) América recibió no sólo a quienes habrían de rescatar gran parte de su cultura y de defenderla del poder civil; recibió también a unos hombres entregados a la espiritualidad, emprendedores y, al mismo tiempo, dispuestos a renovar las costumbres religiosas del mismo cristianismo. En América no había discusiones teológicas ni anomalías de carácter brujeril; América se conservaba pura aún, y el único defecto de sus habitantes era el estar entregados a un paganismo que dificultaría un poco la implantación de una nueva mitología. El indio, para estos hombres, era un ser arrebatado por la ignorancia y el salvajismo, pero inocente; muchos de ellos se encargarían de defender su nobleza; y todavía en la primera mitad del siglo XVII Palafox se emplearía en escribir un tratado *De la naturaleza del indio*, en el cual retomaría algunos de los elementos utilizados por los primeros franciscanos. América, pues, era la esperanza para una nueva Iglesia. No por nada fue de doce el número de frailes enviados en 1523: “Cabe preguntarse —decía Sebastián en su *Iconografía e iconología del arte novohispano* (1992)—: ¿Por qué doce? Está claro que ello refleja un retorno a la Iglesia primitiva, pues se buscaba una institución distinta de la existente en el Viejo Mundo, que tanto dejaba que desear”.¹²

¹¹ “Ese bautismo que hallaban —precisaba Ricard—, esa confesión, esa comunión, lejos de parecerles [a los misioneros] supervivencias o atisbos torpes de esperanza y promesa, les dieron la impresión de ser parodias diabólicas y apartaron con horror los ojos”, *Op. cit.*, p. 100.

¹² S. Sebastián, *Iconografía e iconología del arte novohispano*. Presentación de José Pascual Buxó; Grupo AZABACHE, Italia, 1992 (Arte novohispano, s/n), p. 64.

Sin embargo, la nueva Iglesia necesitaba, lógicamente, nuevos fieles. Para la "ignorancia" indígena, los frailes emprendieron la fundación de Colegios en los que distinguidos humanistas habrían de integrar a los naturales a la cultura hispánica; y para el salvajismo pagano pondrían de manifiesto la efectividad de la imagen aplicada a la catequesis. Estos medios pictóricos, sin embargo, no solamente servirían para fines de evangelización; la pintura religiosa también estaba dirigida a los criollos y a los mestizos —incluso a los mismos españoles nacidos en la península— que buscaban la perfección espiritual. En esta cruzada, la poder eclesiástico cuidó de conservar la pureza de sus feligreses; se dice, a este respecto, que a ninguno que tuviera en el cuerpo una sola gota de sangre judía le era lícito pasar al Nuevo Mundo.¹³ Como se puede notar, la Contrarreforma tuvo su correspondiente en las órdenes religiosas de la Nueva España, lo mismo que su arte de la reivindicación dogmática: "las tesis de la Iglesia de Roma tenían su versión plástica adaptada a la mentalidad social de la colonia".¹⁴

En términos generales, la cultura religiosa de la Nueva España fue también el reflejo de la espiritualidad española. Los métodos visuales con fines didácticos, tanto para los indios como para los mestizos y los criollos, la emblemática aplicada a la perfección de los creyentes y, sobre todo, el ascetismo extremo de nuestro segundo siglo colonial, fueron elementos que la sociedad virreinal imitó e integró, de particular manera, a su vida cotidiana.

De lo primero, es decir, del uso didáctico inherente a nuestra pintura novohispana, podemos citar dos ejemplos. El primero de ellos, aplicado a la enseñanza de los valores cristianos a indígenas del pueblo de Santa Cruz de Tlaxcala; y el segundo —correspondiente al siglo XVIII, como el anterior—, muestra clara de pintura emblemática, dirigido a la grey novohispana en general.¹⁵

Aunque tardíos, el *Retablo de los Pecados Capitales* y el *Retablo de los Sacramentos* —ambos de 1735— serían, decía José Pascual Buxó, "el resultado de un especial sincretismo de los valores del cristianismo con los de la religión prehispánica",¹⁶ y que sin duda venía desarrollándose desde los primeros años del periodo colonial. ¿Cómo enseñaban estos hombres de religión a los indígenas las inconveniencias de, por ejemplo, la Soberbia? Uno de los óvalos del primer retablo —el de los Pecados Capitales, cuya inscripción, *Nepohualiztli*, nos revela el tipo de espectador a que se dirigía— representa el momento en el cual el rey Nabucodonosor (*Daniel*, 3), indignado por la desobediencia de tres judíos ante su orden de adorar a "una estatua de oro" —cuya "anchura de seis codos" se ostentaba "en el campo Dura, en la provincia de Babilonia"—, mandólos echar en un "horno de fuego ardiendo". Con todo, Sadrah, Mesach y Abed-nego, ya en las llamas, fieles a su Dios, no sufrieron quemadura alguna gracias a la intercesión de un ángel —"semejante a hijo de los dioses"—, ante la sorpresa del rey Nabucodonosor y de los miembros de su consejo, capitanes y go-

¹³ Como todo, esta prohibición fue relativa. Hubo casos, como el de Mateo Alemán, en los que no tenían problema para viajar a tierras novohispanas. Se sabe, de hecho, que el autor del *Guzmán de Alfarache* vivió, si no con buenas relaciones con la iglesia, al menos sin problemas de tipo religioso hasta el momento de su muerte, al parecer en el pueblo de Chalco.

¹⁴ S. Sebastián, *El Barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*. Prólogo de Marcello Figiolo; Encuentro Ediciones, Madrid, 1990, cap. tercero: "La Iglesia de la Contrarreforma", p. 107.

¹⁵ He tomado los ejemplos de los libros *Iconografía e iconología del arte novohispano*, de S. Sebastián, ya citado, y *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, *passim*, respectivamente.

¹⁶ José Pascual Buxó, "Presentación" a S. Sebastián, *Op. cit.*, p. 14.

bernadores. En el óvalo se representan todos los elementos de la trama: al centro y fondo, puede observarse la estatua pagana en torno a cuyo zócalo se postran los adoradores, temerosos del rey; en segundo plano y a la izquierda, los tres condenados dentro del horno siendo salvados por el ángel enviado de Dios, y, fuera de él, los soldados que cumplieron la orden del soberbio, abrasados; finalmente, en primer plano, Nabucodonosor se ve rodeado por su séquito observando el milagro. En la parte superior sobresale la figura de un león, animal representativo, en este caso, del pecado capital contenido en el óvalo: la Soberbia. Este león, como parece evidente, se coloca allí como atributo del rey, a la vez que para englobar el tema de la composición; si a esto le añadimos la inscripción en lengua náhuatl, el mensaje no puede ser más claro: nada puede la soberbia, por más poderoso que sea quien la ejerce, contra el poder divino. Como podrá notarse, historias de esta naturaleza —“dichas” a la vista y no al oído, tal como acostumbraban los antiguos monjes de la Edad Media con sus “Biblias de piedra”, talladas en los capiteles de sus edificaciones monásticas—, además del uso de los libros de emblemas (como la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, o los *Pia desideria*, de Hugo Hermann), servirían a frailes evangelizadores y al clero diocesano en general para “dar a conocer a los indios convertidos las meditaciones en torno al más allá”. “No en vano la obra [del P. Nieremberg] —decía Sebastián¹⁷— alcanzó más de sesenta ediciones y numerosas traducciones”. La emblemática y la pintura piadosa, pues, hicieron más en el interior de los indígenas que los sermones.

El otro ejemplo fue tomado por un pintor anónimo colonial de los *Emblemata horaciana* de Otto Van Vaen —Otto Vaenius—, maestro que fuera de Pedro Pablo Rubens. El *Biombo de los Proverbios* es, en efecto, si no un caso de pintura cuyo fin era la perfección desde un punto de vista religioso, sí, al menos, un intento por enseñar a quienes lo contemplaron el camino que conduce a la virtud, en el terreno de lo puramente humano. El biombo se compone de cinco paneles; en el anverso, cada uno de ellos está constituido por dos pinturas en cuya parte inferior se pueden leer sendos epigramas; ello, sin duda, como complemento al mensaje contenido en cada una de las diez representaciones. El reverso de cada panel, en cambio, posee tres pinturas; en la parte superior de cada una de ellas aparece un mote que bosqueja parte de la enseñanza global. Son los siguientes (de arriba abajo y de izquierda a derecha): “La balanza de la amistad”, “La firme amistad es querer y no querer”, “La libertad sustenta la amistad”, “Dichoso el que se contenta con su suerte”, “La bienaventuranza de la agricultura”, “La cumbre de la honra es peligrosa”, “Perpetuo esclavo del pecado”, “Sólo es rico quien nada desea”, “Las incomodidades de la pobreza”, “No ha de enfadar el vicio del amigo”, “En casa topo y en las calles lince”, “Nada más provechoso que el silencio”, “La envidia causa grandes males”, “Nada desea quien tiene todo lo que le basta”, y, finalmente, un cuadro sin mote.¹⁸

Más interesantes resultan las pinturas del anverso. En ellas, aunque todas carecen de mote, no sólo se contiene una enseñanza visual, sino que además el epigrama funciona como máxima que bien pudiera leerse de manera independiente. Así, por ejemplo, en la esce-

¹⁷ *El Barroco iberoamericano*, p. 229.

¹⁸ Véase, sobre este biombo, el comentario de S. Sebastián, “Los libros de emblemas: uso y difusión en iberoamérica”; sobre todo la parte correspondiente a “La influencia emblemática en los biombos de México”, en *Juegos de ingenio*, pp. 56-83.

na primera (superior izquierda) aparece un sabio en compañía de la Fama. Y en tanto que aquél se mantiene ecuánime ante la divulgación de sus defectos (pues no demerita en un sabio que éstos se sepan), la Fama ostenta sus trompetas en señal de indiscreción. El sabio no se “retira” de los hombres con el fin de ocultar sus defectos, pues vive con honestidad: sólo aquel que no tiene conciencia de que su deshonestidad es mirada por Dios, huye de la Fama y procura vivir en el anonimato. Dice la inscripción:

Quien vive honestamente
alegre manifiesta sus defectos
y sin temor consciente
que la Fama descubra sus secretos,
que aquel a quien Dios mira
en vano de los hombres se retira.

Otra de las escenas (panel central, parte superior) representa el *sua nemo sorte contentus* (“nadie se contenta con su suerte”), correspondiente al emblema 63 del libro de Otto Vaenius.¹⁹ Aunque originalmente el grabado figuraba a “un buey que desea sobre sus espaldas la silla del caballo, mientras que este quiere verse enganchado para tirar del arado”, el epigrama de nuestra obra se refiere, más bien, a los dueños de estos animales. En el biombo (segundo plano) aparece un caballo jalando un carruaje elegante y, sobre él, un hombre ricamente ataviado; en primer plano, el dueño del buey (un rústico) observa la escena sin el menor asomo de envidia: sabe que en el día de la muerte ambos, no obstante sus diferencias temporales, serán idénticos ante Dios:

Al contento con su suerte
no le engaña el bien mortal
y es dichoso, pues advierte
que la púrpura y sayal
todo lo iguala la muerte.

El *Biombo de los Proverbios*, obra de carácter popular, es, sin duda, sólo una muestra de las muchas que existirían en los siglos precedentes y que ahora desconocemos; lo he citado porque seguramente fue la manifestación tardía de una moda imperante en todo el virreinato; moda que, en gran medida, proviene de los libros de emblemas europeos. La emblemática fue uno de los recursos más eficientes para enseñar valores ético-religiosos a los habitantes del Nuevo Mundo.

Por otro lado, la abundancia de ídolos prehispánicos y la duradera conversión indígena, con toda certeza, darían un significado más específico y más claro, allá en el siglo XVI, a obras similares al *Retablo de los Pecados Capitales*. La lucha contra el paganismo indígena bien pudo corresponder a la que, del otro lado del Atlántico, se libraba contra los “herejes luteranos”. Incluso —en un acto que fray Servando Teresa de Mier habría de recordar con franca molestia— se sabe que Juan de Palafox y Mendoza, obispo celoso y ejemplar contra-reformista, “acabó de destruir todas las estatuas antiguas aztecas que había en las calles y

¹⁹ S. Sebastián, *art. cit.*, pp. 69-71.

esquinas de México y nos privó de mucha luz para la historia antigua".²⁰ La empresa evangelizadora barrió con casi todo; el eclipsamiento de la antigua religión, la pérdida de la identidad indígena y el olvido de las grandezas pretéritas dieron lugar a una Iglesia que con el paso de los años convertiría a los habitantes de la Nueva España en unos seres obsesionados por la "salvación del alma". Como pudo notarse en el ejemplo citado, la conquista espiritual, al mismo tiempo, era un intento de aficionar a los nuevos creyentes a los hábitos virtuosos. El indígena no sólo creía en un nuevo Dios: aprendía además a no ser soberbio ante los ojos de ese Dios. Esta catequesis muchas veces se mezcló con el perfeccionamiento interior y con lo propiamente ascético, ya no nada más dirigido a los naturales, sino a la población en general. A estas formas de perfeccionamiento —o adiestramiento en la práctica de virtudes— corresponde el biombo que hemos tratado sucintamente. El tema de las *postrimerías* y la repercusión pictórica y literaria del ascetismo peninsular en la Nueva España, así como del misticismo, serán abordados en la última parte de este trabajo, no sin que antes ejemplifiquemos, en lo pictórico, la influencia contrarreformista en nuestra tierra.

* * *

La Contrarreforma llegó a la Nueva España en nítidas oleadas. La Iglesia española, preocupada por mantener la fe cristiana en todos sus territorios y, de ser posible, por lograr la conversión de los infieles, no podía intentar menos que mantener, hasta donde podía, la pureza del Mundo recién conquistado. Sus dogmas —algunos de los cuales ejemplificamos en seguida— fueron aquí custodiados celosamente y representados en magnas obras. Así, una de las más claras manifestaciones del arte contrarreformista novohispano, que halló espacio en los templos de Tepozotlán, representa la *Nave de la Contemplación mística*, o *Triunfo de la Iglesia*, obra en la que un pintor anónimo del siglo XVIII figuró, con celoso pincel, un mar tempestuoso donde la Iglesia antiprotestante triunfaba sobre su adversarios modernos y medievales.

El *Triunfo de la Iglesia* es una obra multitudinaria. Bajo un cielo poco a poco ensombrecido y en presencia de un mar espumoso de tan bravo, tal vez por la tempestad inminente, los personajes representados dramatizan pasajes bíblicos y episodios históricos. Como fondos laterales, las ciudades de Constantinopla (izquierda) y Damasco (derecha) son teatros en los cuales se llevan a cabo sendas conversiones; a menor distancia y luego de una llanura breve, el mar recibe a la Nave cargada de padres y evangelizadores; aquéllos (parte central), fundadores de las diversas órdenes religiosas (*Fundadores Religionum*, entre ellos, San Francisco y Santo Domingo), se mantienen unidos a Jesús por medio de cuerdas que representan los distintivos de cada uno (perseverancia, abstinencia, contemplación, etcétera). Sobre el mástil —eje central y principal de la composición—, una silla sirve de trono al Salvador, que es acompañado por la Virgen María, su Madre. En la parte superior, seis án-

²⁰ Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*. Edición y prólogo de Antonio Castro Leal, cuarta edición; Editorial Porrúa, s. a., México, 1988 (Colección de Escritores Mexicanos, 37), tomo I, p. 52. Y más adelante, con esa agresividad que hubo de caracterizarlo algunas veces, añadía: "¿Hasta cuándo cesarán estas operaciones verdaderamente escandalosas para destruir nuestros monumentos, privarnos de los sudores de nuestros sabios e impedirnos el conocimiento de nuestras antigüedades, pretextando la religión?" (p. 53).

geles flotan sosteniendo en sus manos los *Arma Christi*, es decir, los símbolos de la pasión de Cristo: de izquierda a derecha, una cruz, una columna, el látigo con que fue flagelado, una lanza, un martillo y, finalmente, una escalera. A sus costados, San Juan y San Marcos (izquierda), San Mateo y San Lucas (derecha) riegan con sus trompas el *Evangelio* hasta en los últimos rincones del orbe, flotando sobre nubes. Ya en la Nave, hacia popa, San Pedro muestra las llaves del cielo y es escuchado por los apóstoles; tras él, tres lanchones son remolcados hacia la embarcación. Hacia proa, San Miguel, juntamente con los santos de la Iglesia contrarreformista (San Ignacio, San Felipe Neri, San Francisco de Paula, etcétera), armados con fuego, lanzas y saetas, luchan contra los herejes. A babor, los *Doctores Ecclesiae* (San Gregorio, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y, con toda aquella corpulencia, Santo Tomás de Aquino) reman en fiel compañía de la Nave, sobre la cual resplandece, en figura de paloma, el Espíritu Santo. Las inscripciones "*Desiderium Paradisi*" y "*Bona Voluntas*" se ostentan en las anclas, y, en la vela, la leyenda "*Triumphus Ecclesiae*" da título a la obra con otra que dice "*Navis Mysticae Contemplationis*", que puede leerse justo abajo de San Felipe Neri y San Ignacio de Loyola. Los enemigos de la Iglesia, antiguos y modernos, son guiados por demonios sobre dos barcas que portan sendas inscripciones; ellas son: "*Navis Haereticorum*" y "*Navis Scismaticorum*". Desbordados, "Lutero", "Bessa", "Arrius", "Calvinus" y "Sabellus" (de izquierda a derecha) observan, desesperados y a punto de ahogarse, la majestad de la Nave y de sus tripulantes. En la parte inferior izquierda se observa el pasaje bíblico narrado por *Daniel* (cap. 3), comentado ya en la parte correspondiente a *Retablo de los Pecados Capitales*.

Ahora bien, en el contexto colonial, en una tierra no hacía mucho incorporada al dogmatismo cristiano, ¿cuál puede ser el significado de esta obra? Para Sebastián, las escenas de conversión en Damasco y Constantinopla —triumfo eclesiástico en el que intervinieron un Papa y San Pablo— "tenía[n] su lógica en el medio americano, con tantas religiones paganas e ídolos, a los que había de someter al catolicismo".²¹ Esta interpretación iconológica puede ser complementada si tomamos en cuenta las escenas restantes. Es evidente que la que representa el pasaje de *Daniel* tiene que ver con el paganismo indígena; sin embargo, en ese contexto, el tipo de receptor a que iba dirigida fue muy distinto del que, por ejemplo, habíamos conocido en los *Retablos* de Santa Cruz, en Tlaxcala. El *Triunfo de la Iglesia* no estaba destinado a enseñar valores, sea cual fuere su índole, sino sencillamente a narrar un hecho ya consumado: la Iglesia —por mar, pasando por sobre los herejes, en compañía de Cristo que divisa las nuevas tierras, con todo su aparato evangelizador (Apóstoles, es decir, misioneros; los *Doctores Ecclesiae*, es decir, la Sagrada Teología aplicada a necesidades diversas y cuya efectividad supera a las antiguas cosmogonías o, en todo caso, es capaz de adaptarse a las nuevas mentalidades sin perder sus dogmas; los *Fundadores Religionum*, es decir, las órdenes religiosas que arriban, con todo su aparato bélico, sometiendo las voluntades e implantando el deseo de alcanzar el Paraíso, *Desiderium Paradisi*)— ha llegado al Nuevo Mundo en su soberbia Nave y ha conquistado a sus habitantes. La obra fue hecha no con el fin de enseñar a todo aquel que la contemplara algún valor religioso, sino de preservar la memoria del acontecimiento. No enseña: informa y conserva esa información. *Ut*

²¹ *Iconografía e iconología*, p. 30.

poesis pictura, parafraseando al poeta venusino: la pintura, lo mismo que la literatura, conserva en la memoria de los hombres el presente y el pasado. Si, pues, como decía Palafox, "lo escrito dura mucho..., y en todas partes y siempre", el arte de la palabra escrita (la literatura) y la del sonido capturado en el signo (la partitura) no superarán, en ese sentido, al color aplicado sobre el yeso o sobre el lienzo o el papel. El *Triunfo de la Iglesia* —al igual que otros del mismo género (de la Eucaristía, de la Fe, del Amor, de la Muerte, etcétera)—, en tonos alegóricos, "habla" todavía de nuestro pasado y da fe de la conquista espiritual de México y de la victoria de la Contrarreforma, en tierras hispano-novohispanas, sobre el protestantismo europeo y el paganismo indígena.

Asimismo, la pintura testimonia —no necesariamente en género de *Triunfos*— el triunfo de los dogmas católicos.

Entrando ya al asunto del dogmatismo en la Nueva España y a su repercusión en el arte sacro, podemos decir que la pureza de la Virgen Santísima (*Tota pulchra*), o, mejor dicho, su representación, se conserva aún en cuadros y miniaturas magníficas, y en iglesias o capillas que, en su momento, del mismo modo en que lo hicieron con el *Triunfo de la Iglesia*, ensalzaron el culto a la *Purísima* y a la *Inmaculada Concepción*. De aquellos —lienzos y grabados— enumeraré sólo tres ejemplos, dos de ellos recogidos por don Francisco Pérez Salazar en su *Historia de la pintura en Puebla* (1963) y por Guillermo Tovar y de Teresa en el estudio sobre *El arte de los Lagarto*.

La miniatura de Andrés de la Vega Lagarto (*Purísima*, 1622) está basada en uno de los pasajes más conocidos de San Juan el Teólogo (*Apocalipsis*, cap. 12²²). En esta obra, la

²² 1. "Y una grande señal apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas.

2. "Y estando preñada, clamaba con dolores de parto, y sufría tormento por parir.

3. "Y fue vista otra señal en el cielo: y he aquí un grande dragón bermejo, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas.

4. "Y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las echó en tierra. Y el dragón se paró delante de la mujer que estaba para parir, a fin de devorar a su hijo cuando hubiese nacido.

5. "Y ella parió un hijo varón, el cual había de regir todas las gentes con vara de hierro; y su hijo fue arrebatado para Dios y a su trono.

6. "Y la mujer huyó al desierto, donde tiene lugar aparejado de Dios, para que allí la mantengan mil doscientos y sesenta días.

7. "Y fue hecha una grande batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles lidiaban contra el dragón; y lidiaba el dragón y sus ángeles.

8. "Y no prevalecieron, ni su lugar fue más hallado en el cielo.

9. "Y fue lanzado fuera aquel dragón, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, el cual engaña a todo el mundo; fue arrojado en tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él.

10. "Y of una grande voz en el cielo que decía: Ahora ha venido la salvación y la virtud, y el reino de nuestro Dios, y el poder de su Cristo; porque el acusador de nuestros hermanos ha sido arrojado, el cual los acusaba delante de nuestro Dios día y noche.

11. "Y ellos le han vencido por la sangre del Cordero, y por la palabra de su testimonio; y no han amado sus vidas hasta la muerte.

12. "Por lo cual alegraos, cielos, y los que moráis en ellos. ¡Ay de los moradores de la tierra y del mar! porque el diablo ha descendido a vosotros, teniendo grande ira, sabiendo que tiene poco tiempo.

13. "Y cuando vio el dragón que él había sido arrojado a la tierra, persiguió a la mujer que había parido al hijo varón.

14. "Y fueron dadas a la mujer dos alas de grande águila, para que de la presencia de la serpiente volase al desierto, a su lugar, donde es mantenida por un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo.

15. "Y la serpiente echó de su boca tras la mujer agua como un río, a fin de hacer que fuese arrebatada del río.

16. "Y la tierra ayudó a la mujer, y la tierra abrió su boca, y sorbió el río que había echado el dragón de su boca.

Virgen aparece con su "calzado" de media luna sobre la serpiente o dragón ("que se llama Diablo y Satanás, el cual engaña a todo el mundo"), vestida con un manto que resplandece con rayos de sol; sobre su cabeza, cuyo entorno "coronan" las doce estrellas de que habla San Juan, flota el Espíritu-paloma del Padre Eterno, colocado en el ángulo superior derecho. Belleza exaltada por su inocencia o, por mejor decir, inocencia espiritual y virtuosismo extremo que se manifiesta en la belleza corporal, la Virgen Madre de aquel que "había de regir todas las gentes con vara de hierro" mereció también una vitela de Luis de la Vega Lagarto (*Purísima*, 1631). En ella, con mayor finura en el trazo y majestuosidad en la vestimenta, De la Vega Lagarto representó a esa "gran señal... en el cielo" que triunfa sobre la maldad demoníaca. Debajo, y en presencia de la serpiente vencida, la tierra abre su boca para sorber el enorme río que ésta arrojó tras la mujer. Un horizonte nebuloso —escenario desértico y alucinante, digno de una visión apocalíptica— hace resaltar la imagen de la *Purísima*, que permanecerá en él "por un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo".²³

"El modelo de la Virgen Apocalíptica se difundió en México gracias al modelo de Rubens, que inspiró a Cristóbal de Villalpando en la obra de la sacristía de la catedral de México".²⁴ A propósito, he querido soslayar las obras que ocuparon un gran espacio —físico y moral— en lugares de suma importancia social en el virreinato y consagradas ya por los estudiosos de ese arte —como las catedrales, aunque de allí tomaremos algunos ejemplos— con el fin de apreciar, aunque fuera de paso, lo que Guillermo Tovar y de Teresa llamó, casi por antonomasia en la angélica ciudad, "el arte de los Lagarto". Porque, en efecto, esas miniaturas —cuya fábrica había menester seguramente igual talento al de un pintor de óleos de retablo— fueron también depósito de los dogmas cristianos. Influidos seguramente por los óleos que venían reproduciéndose desde Rubens, los Lagarto recrearon, en sendas obras, la gracia de esta "Mujer" de San Juan, que Villalpando pintó no sólo para la sacristía de la Catedral Metropolitana, sino también para otras localidades no menos importantes. La *Virgen del Apocalipsis*, conservada en el Museo Bello de la ciudad de Puebla y recogida por D. Francisco de la Maza en su estudio sobre *El pintor Cristóbal de Villalpando*²⁵, es un ejemplo. Hay algo curioso: en este tránsito de la península a la Nueva España, luego del cual el modelo perdía exclusividad para convertirse en una obra universal —es decir, sin nacionalidad alguna—, al artista le interesaba, sobre todo, plasmar el dogma en su concepción general, muchas veces sin poner demasiada atención en las particularidades y, antes bien, echando mano de la imaginación y de la creatividad, aunque no lo bastante como para hacer inubicable a su antecedente. Así, en tanto que Villalpando reproducía todos los elementos contenidos en el capítulo 12 del *Apocalipsis* —(aparece Miguel combatiendo a las fuerzas demoníacas y la Virgen, ahora sí, con sus "dos alas de grande águila")—, los Lagarto, y no por razones de espacio, se limitaron a colocar a esa graciosa "Mujer", acompañada sólo por

17. "Entonces el dragón fue airado contra la mujer; y se fue a hacer guerra contra los otros de la simiente de ella, los cuales guardan los mandamientos de Dios, y tienen el testimonio de Jesucristo."

²³ ¿Serán esa suma de tiempos los mil doscientos y sesenta días mencionados en el versículo 6?

²⁴ S. Sebastián, *Iconografía e iconología*, p. 47.

²⁵ Véase Francisco de la Maza, *El pintor Cristóbal de Villalpando*. INAH, México, 1964 (Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, IX). Especialmente el capítulo "Otras pinturas en la catedral de Puebla. La Virgen del Apocalipsis del Museo Bello. La Virgen de las Angustias de la Academia. Dos lienzos de Cholula."

figuras que tienen una significación especial en el cristianismo (una escalera, una fuente, un espejo, etcétera) omitiendo varios elementos del pasaje; entre ellos, el arcángel Miguel.

Ahora bien: esta "Mujer" alada de que nos habla el Teólogo, esta "señal" ineludible aparecida en el infinito con atuendos estelares, ¿era realmente la Virgen Madre de Dios? Sin meternos en discusiones teológicas que no nos competen, podríamos comentar, de paso, la relación que ya en el Siglo de Oro²⁶ se había establecido entre la Virgen María y la "Mujer" del *Apocalipsis*. En su comentario sobre *María en el Nuevo Testamento (Mariología, 1964)*, Michael J. Gruenthaner (S. I.) ha observado que, si bien algunas características de la Mujer apocalíptica coinciden con las de María (como el "Hijo varón", dado a luz para "regir" a "todas las gentes" y que fue "arrebatao para Dios y a su trono"), no se pueden soslayar algunos rasgos antes de hacer una identificación directa entre ambas Mujeres. Símbolo múltiple en la tradición cristiana, la "Mujer" del Teólogo es no solamente la Madre del Salvador sino el pueblo elegido de Dios desde tiempos antiguos:

Ahora bien —observa el P. Gruenthaner—, María en Belén no dio a luz a su Hijo con dolor ni tuvo que huir al desierto después de la ascensión. Por tanto, esta mujer, antes del nacimiento del niño, representa probablemente al Israel del Antiguo Testamento, cuyos héroes y heroínas lucharon para preparar el camino al Mesías. Después del nacimiento del niño y de su ascensión a los cielos, la mujer simboliza al Israel del Nuevo Testamento, la Iglesia, que se ve perseguida con mucha frecuencia, pero que vivirá siempre segura bajo la protección de Dios. Los tres años de la persecución se dice que indican su poca duración si se compara con la eternidad.

María está incluida también en el simbolismo de las mujeres. Ella es ciertamente la persona más distinguida del Antiguo Testamento, porque, por sus prerrogativas, sus oraciones, sus buenas obras y su consentimiento, preparó especialmente el camino para la encarnación. También dio a luz físicamente al Salvador, aunque sin dolor, y es el ornato más brillante de todo el Nuevo Testamento. Si el sol, la luna y las estrellas representan las glorias del Antiguo y del Nuevo Testamento, debemos incluir aquí sus singulares privilegios y virtudes.²⁷

Con toda seguridad, el arte novohispano —y, antes que él, el español— no tuvo la menor intención de separar a ambas Mujeres, a pesar de los pequeños inconvenientes señalados hace poco por Gruenthaner. La "Mujer-Virgen", de hecho, fue pintada, indistintamente, en compañía de Miguel y su Hijo arrebatado por el Padre Eterno (como en el caso de la *Virgen del Apocalipsis* de Villalpando) o simplemente como vencedora del demonio en forma de serpiente o dragón. El hecho de que llevara sus alas de águila o que el sol irradiara a sus espaldas en servidumbre a su majestad, era un aspecto accesorio. Importaba, primeramente, su belleza como reflejo de su limpieza interior, el dogma: *Purísima, Inmaculada*; Trento —y, más tarde, el concilio Vaticano II, encabezado por Pablo VI— habría de defender la postura inmaculista que venía arrastrándose desde las herejías de Helvidio y Joviniano, hasta la de Jansenio. Éste —recordemos— aseguraba que "la ofrenda de dos palomas que la Virgen María hizo en el templo en el día de su purificación" —una de ellas como "holocausto" y la otra para la limpieza del pecado— era "prueba suficiente" para demostrar

²⁶ Hablo de Siglo de Oro pensando también en la América virreinal, que, al igual que España, fue partícipe de todo ese florecimiento artístico por lo menos hasta el año de 1695.

²⁷ Michael J. Gruenthaner, *María en el Nuevo Testamento*, en *Mariología*. Por una comisión internacional de especialistas bajo la presidencia de J. B. Carol, O. F. M., traducción de María Ángeles G. Careaga, prólogo sobre la mariología en el Concilio Vaticano II por Narciso García Garcés, C. M. F., presidente de la Sociedad Mariológica Española; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLXIV, p. 109.

que María “necesitaba aquella purificación y de que el Hijo que fue presentado en el templo también estaba marcado con la mancha de la Madre”; todo ello —argüía Jansenio— “según las palabras de la ley”.²⁸ En Trento, evidentemente, aunque —como señalaba el carmelita Carrol— “no eran los problemas mariológicos los que más preocuparon a aquellos teólogos”, se habría de condenar, en 1547, esa postura:

Si alguno dijere que un hombre que queda justificado una vez puede permanecer toda la vida sin cometer pecados ni aun veniales, excepto por privilegio especial de Dios, como enseña la Iglesia que le fue otorgado a la Santísima Virgen, sea anatema.²⁹

“La mujer del Apocalipsis —concluía Gruenthaner³⁰— es figura de María”. Y si María gozó de ese “privilegio especial de Dios”, ergo, la “Mujer” del *Apocalipsis* bien podría representarse como la *Purísima e Inmaculada* Madre que el Padre eligió para la encarnación del Verbo. Así lo entendió el arte novohispano, y así lo expresaron nuestro poetas y pintores; ya en versos que podían simplemente avocarse a la catequesis, o bien que buscaban una recreación de los tópicos en boga, como los pastoriles:

En su Concepción María
y Cristo en el Sacramento
—Luna y Sol del Firmamento
en traje de montería—
salen juntos este día
con motivos soberanos...
[...]
Con rayas del Sol de Oriente,
su cazadora ligera
se toca con una esfera
de estrellas, cabeza y frente;
vistese del sol ardiente
y en el calzado argentado,
de media Luna cortado,
de nobleza está el blasón
que tuvo en su Concepción,
desde los pies al tocado...³¹

ya en monumentales lienzos, como el que Pedro García Ferrer pintó para la catedral angepolitana —*Inmaculada Concepción*, probablemente por sugerencia de Palafox (y he ahí su participación activa en la recuperación del dogma)— y que siguieron esta identificación entre Virgen y Mujer apocalíptica y el dogma de la Inmaculada³²; o ya en edificaciones cu-

²⁸ *Apud.* Eamon R. Carrol (O. Carm), *María en el magisterio de la Iglesia*, en *Mariología*, p. 20.

²⁹ *Apud.* Carrol, *Op. cit.*, p. 19. El subrayado es mío.

³⁰ *Loc. Cit.*

³¹ Juan de Palafox y Mendoza, “Décimas al Santísimo Sacramento y Concepción de Nuestra Señora”, en *Poesías espirituales*, p. 71.

³² Dos bellos ejemplos de exaltación mariana y Virgen apocalíptica son los recogidos en *Juegos de ingenio y agudeza* (pp. 363 y 367); el primero de ellos, *Exaltación franciscana a la Inmaculada*, fue pintado por Basilio de Salazar en 1637; y el segundo, *Virgen del Apocalipsis*, de mayor complejidad iconográfica —(aparece el Niño combatiendo al dragón en brazos de su Madre; debajo, escenas del pecado original, lo que hace pensar que el autor, o quien ordenó el cuadro, quiso

yo esplendor sobrepasó lo hasta entonces logrado en materia de ornamentación, como la capilla del Rosario, en la Puebla dominicana, en la cual —para decirlo con Sebastián— “grandes lienzos del pintor José Rodríguez Carnero narran desde el ingreso [...] la vida de Cristo en relación con María, para alcanzar en el crucero la apoteosis mariana con la Asunción y la Coronación”.³³

Pero María y la “Mujer” no fueron lo único. En esa misma línea de dogmatismo, el sacramento de la Eucaristía —el más alto de todos— triunfó también en nuestra tierra. Ya Rubens —¡qué no hizo Rubens!— había pintado varios *Triunfos* eclesiásticos —concretamente, de la Eucaristía— en la Península; y de él, seguramente, se desprendieron los *Triunfos* novohispanos como el conservado en la Catedral Metropolitana, del mismo Cristóbal de Villalpando, y el que Baltasar de Echave y Rioja pintó para la poblana. Es interesante: a pesar de que los elementos del artista flamenco pasaron a la pintura novohispana, ésta no dejó de integrar en el dogma una personalidad propia. Decía De la Maza sobre la obra de Villalpando (1686):

Son, pues, elementos rubensianos los que están en el lienzo de México y no copia servil. El poderoso Villalpando tomaba lo que le parecía adecuado; corregía, aumentaba, componía mejorando y enriquecía —¡enriquecer a Rubens! lo que a la frialdad del grabado faltaba.³⁴

Gran influencia la de Pedro Pablo Rubens en la Nueva España; y aun de su maestro — como vimos hace un momento— Otto Vaenius.

De sumo interés resulta, por otra parte, el *Carro triunfal con Santo Tomás de Aquino* (s. XVIII), anónimo en el cual el artista combinó la magnificencia del predicador con el asunto de la Eucaristía (*Divus Thomas Doctor Angelicus Communis Eucharisticus que*): no es, aquí, solamente la Eucaristía triunfando sobre los incrédulos; es también el sustento teológico (Aristotélico-tomista) sumado a la palabra de una autoridad.³⁵

Otrosí. La *Confesión*. Pero aquí entramos a terrenos distintos, aunque indisolublemente unidos a los del dogmatismo: los del perfeccionamiento.

Es indudable que los ejemplos anteriores fueron durante la dominación española, al menos los pictóricos, vehículos didácticos. No obstante, la pedagogía religiosa plasmada en esas obras no podía quedar solamente en la implantación de los dogmas defendidos en el periodo contrarreformista³⁶; debían —dado que la misión de la Iglesia en el Nuevo Mundo no se limitaba a una “conquista espiritual” que terminara nada más en el sojuzgamiento— conducir a los creyentes por los caminos del Amor Divino, o, al menos, enseñárselos. Luego de la conversión, por fuerza, viene la perfección. Bien lo decía Sebastián: “para que un

dar a la Mujer una dimensión reivindicadora, tal como lo hablamos visto en la obra del Caravaggio, *La Virgen y el Niño pisando a la serpiente*, años antes—, fue pintado por José de Ibarra, ya en el siglo XVIII.

³³ S. Sebastián, *Op. cit.*, p. 48.

³⁴ *Apud.* S. Sebastián, *El barroco iberoamericano*, p. 93. El grabado a que se refiere —dice Sebastián— pertenece a Schelte de Bolswert.

³⁵ *Juegos de ingenio y agudeza*, p. 312.

³⁶ ¿Cuáles son los límites de este periodo? Como sabemos, dio inicio con las sesiones del concilio de Trento (el “santo concilio de Trento”, como se decía por entonces), pero su fecha terminal es imprecisa. Algunos, como Octavio Paz (*Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, p. 390), aseguran que hoy, pese a la modernidad, “sufrimos aún los efectos del concilio de Trento”. Al menos en eso, creo que don Octavio no se equivocó.

hombre religioso adquiriera la perfección necesita de una conversión”, luego de la cual “sigue la penitencia”.³⁷ Insignes ejemplos de conversión fueron, sin duda, el de San Pablo y el del seráfico doctor San Buenaventura. La Magdalena y —como dejamos apuntado en el capítulo anterior— San Jerónimo, lo fueron de la penitencia. Nos acercamos, creo, al tema del camino de perfección en la Nueva España.

El siglo XVI presenció la conquista y la conversión americanas; el XVII y gran parte del XVIII, el ascetismo. Ya dijimos que el barroco novohispano, lo mismo que el español, se caracterizó por su enorme religiosidad; sin embargo, éste habría de tomar una cara distinta; habría de arraigar en el suelo indiano de modo tal que, con el tiempo, se haría ajeno, en varios aspectos, al peninsular. “El carácter del barroco mexicano —señala Tovar y de Teresa al respecto— radica en su conflicto de ser distinto a los ojos occidentales y occidental a los propios. Es distinto, pues su espíritu de simultaneidad y convivencia de formas pasadas y presentes, le dan una nota exótica y anacrónica”.³⁸ Ya vimos, a propósito, un retablo en el cual la mezcla entre lo indígena y lo occidental en cuanto religión hacía patente el mestizaje cultural con respecto al arte religioso de las provincias novohispanas. Los artistas y las autoridades —encargadas de vigilar el buen desarrollo de la religiosidad colonial— no fueron ajenos a esta circunstancia de mestizaje y adaptación de formas; y ante la notoria intervención de los indígenas y descendientes de negros en el arte sacro del siglo XVII, aquéllos llegaron a tomar algunas medidas, con las cuales trataron —según ellos— de evitar cualquier “irreverencia” por parte de los neófitos. Se sabe, de hecho, que en 1681 dos importantes pintores de nuestro siglo XVII —José Rodríguez Carnero y Antonio Rodríguez—, en representación de varios colegas suyos, dieron poder al procurador Juan López de Pareja para solicitar nuevas ordenanzas al virrey conde de Paredes, y así proteger su producción pictórica. “Unos de los argumentos más importantes para la elaboración y aceptación de estas nuevas ordenanzas —observa María Elisa Velázquez³⁹— era...”:

... la irreverencia grande que se sigue a las Sagradas Imágenes de hacerlas indios y otras personas que no han aprendido dichos oficios, ni saben algo de ellos, introduciéndose a hacerlos con daño de la República...

A esta petición —que, además, incluía “que sólo los maestros examinados puedan intervenir en almonedas en que hay retratos de pinturas o dorados; y finalmente, que los maestros examinados no puedan recibir aprendiz que no sea español”— el conde de Paredes concedió, positivamente, “que ningún indio pueda hacer pintura ni imagen alguna de santos, sin que haya aprendido el oficio con perfección y sea examinado”, denegando, en cambio, el que únicamente los españoles pudieran ser aprendices y el que sólo ellos disfrutaran del negocio. Como se ve, en el desarrollo de la historia del arte colonial intervinieron también aspectos poco relacionados con la religiosidad de los novohispanos; el interés económico, fue uno de ellos. Con todo, lo que interesa a nuestro trabajo es la proyección que las creencias

³⁷ *El barroco iberoamericano*, “La Iglesia de la contrarreforma”, p. 90.

³⁸ Guillermo Tovar y de Teresa, *México barroco*, México, SAHOP, 1981, p. 15. *Apud.* María Elisa Velázquez Gutiérrez, en “Arte y mestizaje: Juan Correa, mulato libre, maestro de pintor”, en *Castálida*, año 1, núm. 4, 1995, p. 64.

³⁹ *Id.*, p. 68.

religiosas tuvieron en el arte de la Nueva España, y el uso didáctico que se dio a algunas de sus obras.

La Iglesia quería perfeccionar a sus feligreses; para ello, contó con la ayuda de obras que, más que una consolidación institucional de los dogmas, tenían una función más bien dirigida a la perfección interior de los creyentes, y que bien pudieran ubicarse dentro de la ideología ascética iniciada desde la llegada de los primeros franciscanos y vigente aún en la centuria del setecientos. Mencionaré algunos ejemplos.⁴⁰

El anónimo del siglo XVIII conservado en la Pinacoteca del Templo de la Profesa (SEDESOL), *Condiciones de una buena confesión*, fue sin duda el vehículo gracias al cual la Iglesia, echando mano de una imagen emblemática, educaba y moralizaba a sus fieles, con el fin de —como señalaba Ana Laura Cué⁴¹— iniciarlo en una “vida purgativa”, alejada de los vicios, ejercitando las virtudes y frecuentando este sacramento. El cuadro, dividido en dos escenas, representa el momento en el cual dos creyentes realizan su confesión, frente a un religioso y en presencia de su ángel de la guarda. En la escena de la izquierda, que representa propiamente la *buena confesión*, puede leerse la siguiente inscripción (parte inferior):

El pecador que confiesa bien sus culpas, recibe la blancura hermosa de la gracia de Dios, causa alegría al Santo Ángel de su guarda y llena de rabia y desesperación al Demonio.

En efecto, arriba se ve a un penitente de rodillas confesando sus culpas de manera fidedigna, frente a un confesor que no tiene ningún inconveniente en darle la absolución. El Ángel de la Guarda, en compañía del Espíritu Santo (una paloma, que, en este caso, también puede ser la gracia lograda) recibe esa “alegría” por ver la sinceridad con que el feligrés realiza el Sacramento; de él se desprende una inscripción: «Vé. Comulga con firme fe, constante esperanza, profunda humildad, perfecta mortificación y ardentísima caridad». A la derecha, el mismísimo Demonio —con la cola entre las piernas—, más desesperado que rabioso, huye despavorido al ver esa sinceridad y la limpieza con que se lleva a cabo la purgación de pecados: «Mal he quedado» —dice—, con sus labios resecos y abominables.

La escena de la derecha, en cambio, contiene una *mala confesión*. Dice en la parte inferior:

El pecador que calla pecados o no se arrepiente de ellos en la Confesión da gusto al demonio, llena su alma de iniquidad y causa tristeza y amargura al santo ángel de su guarda.

A diferencia del anterior, cuyo perdón es evidente, de la boca de este pecador escurren animales y serpientes que reflejan el estado putrefacto de su alma y revelan la insinceridad con que realiza el Sacramento. La mirada amenazante del confesor, fría y sentenciosa al mismo tiempo, parece argumento suficiente como para amedrentar a cualquiera que pretenda seguir el ejemplo del hipócrita. El demonio, alegre esta vez, murumura «Éste es mío» al tiempo en que alarga su brazo derecho para cargar con el “penitente”, ante la impotencia llorosa del

⁴⁰ La espiritualidad novohispana, si bien tuvo un desarrollo gradual a lo largo de trescientos años, fue esencialmente la misma. Por ello, he tomado ejemplos de diversas fechas y lugares sin ahondar demasiado en el contexto particular, pero uniéndolos siempre de manera temática.

⁴¹ *Juegos de ingenio y agudeza*, p. 268.

ángel guardián, cuya inscripción dice: «Si piensas que tus pecados no se tienen de saber, o tú los has de decir, o en público se han de leer». Finalmente, las palabras con que el pintor motejó su obra —demasiado concisas como para ser comentadas— dan una significación global y contundente: «Para una buena Confesión, se requiere examen de conciencia, dolor de corazón, confesión de boca, satisfacción de obra y propósito firme de la emmienda».

El mensaje fue dado: sermón en el cual hablan los trazos lo mismo que las inscripciones, el cuadro de las *Condiciones de una buena confesión* es una invitación sacramental y a la vez una advertencia. El fin: hacer que el receptor pretenda, por medio de ese sacramento, “la blancura hermosa de la gracia de Dios”, además de la “emmienda” de sus pecados.

De esta catequesis —proceso educativo gracias al cual el catolicismo logró una conversión y, luego, una práctica sacramental continua en los pobladores de una determinada localidad (la Nueva España, en nuestro caso: ciudad de México y provincias en general)— seguirá un proceso de ascesis. La catequización es un acto generalizado, masivo; supone una elaboración didáctica que tiene como fin —principal, si no único— *informar sobre y formar en* los valores del cristianismo; ya sea con métodos verbales —sermones, pláticas, amonestaciones, doctrinas—, musicales o, como venimos comentando, figurativos. La ascesis, en cambio, respaldada con esa base doctrinal, lleva al ya confirmado cristiano a los límites de la perfección espiritual, siempre de manera voluntaria. Y, aunque puede practicarse de forma agrupada y se sirve de métodos similares (la palabra, el sonido armonioso o el color; es decir, “coloquios de misericordia” y “composiciones de lugar”), está reservada a quienes, más que la confirmación cristiana, poseen —como decía Palafox en su *Varón de deseos en que se declaran las tres vías de la vida espiritual, Purgativa, Iluminativa y Unitiva* (1642), que veremos luego detenidamente— el “deseo” de la vida bienaventurada. Todo cristiano —lo que se dice *cristiano*— puede someterse a las ordenanzas eclesiásticas y practicar los ritos sacramentales; pero no todo cristiano es un asceta.

Curiosamente, la historia religiosa de la Nueva España, a lo largo de tres siglos de dominación, siguió el camino *catequización*→*ascetización* (por llamarle de algún modo): el siglo XVI se caracterizó porque la Iglesia, por medio de las órdenes religiosas, se dedicó a convertir y catequizar a los naturales por diversos medios, en tanto que el XVII y, en menor grado, el XVIII —si bien centrando la atención ya no únicamente en la raza mexicana, sino en todas las castas que habitaban la Colonia— fueron siglos enfebrecidos por el ascetismo. Porque, en efecto, también en la Nueva España hubo reflexiones en torno a la Eternidad, a la muerte y a las *postrimerías*, a la vanidad de la vida y a la fugacidad del tiempo; invitaciones (conminaciones) a la penitencia; imitación de Cristo.

Aunque —¡claro!— también hubo, en ese complejo sistema de personalidades, una bola de farsantes; religiosos que, más que el cielo, ganaron la burla de los historiadores y la crítica de sus contemporáneos. Irving A. Leonard⁴², por ejemplo, hablando sobre el sostenimiento económico de los conventos novohispanos de la orden de San Francisco, ponía especial énfasis en el “relajamiento de los ideales de las reglas y de la ética religiosa” que acarrearba consigo la acumulación de “grandes riquezas en tierras y otros bienes” y que, además, habría de facilitar, en dichos conventos, el desarrollo de “empresas lucrativas con

⁴² *La época barroca en el México colonial*, p. 76.

grandes utilidades de carácter capitalista". En ese ambiente, es casi lógico que hubiera frailes con poco sentido de la religiosidad y que estuvieran tan alejados del ideal cristiano de la salvación y del perfeccionamiento interior, tanto con respecto a los fieles como para sí mismos. Citando al apóstata Thomas Gage (*Nuevo panorama de la Indias Occidentales*⁴³), Leonard exponía el siguiente ejemplo:

Al relatar su viaje hacia el interior desde Vera Cruz —dice—, hacia el año de 1625, [Gage] confiesa el asombro que le causó ver cómo jugaban, bebían y profanaban los mendicantes del convento franciscano de Jalapa, en donde fue huésped ocasional. Le horrorizó, sobre todo, la hipocresía de un fraile que jugaba a los naipes con sus hermanos profesores. "Aunque ya había tocado dinero antes," escribía Gage escandalizado, "y con sus dedos lo había puesto sobre la mesa para apostar, de todos modos, a las veces, para hacer refir a la compañía, si le acontecía ganar un doblote... entonces tomaba la orilla de una manga de su hábito y abría a todo lo ancho la otra, diciendo: «he echo votos de no tocar dinero, ni guardarlo... pero mi manga puede tocarlo, y puede guardarlo»".⁴⁴

Trayendo a colación un refrán popular —que aquí "viene como anillo al dedo", según decía Panza—: «el hábito no hace al monje», podemos afirmar que, en efecto, en la Nueva España no todo fue espiritualidad. Veamos. Los frailes vivían en los conventos; los conventos estaban en el mundo; en el mundo hay tentaciones, malas influencias, sensualidad, juego, ¡con un demonio: mujeres! Ergo, los frailes, y todo cristiano en general, tuvieron que tener contacto con el mundo y con toda su sensualidad. Y esa es, justamente, la gracia de los religiosos⁴⁵: vencer, valiéndose de diversos medios, a todas las cosas del mundo. Muchos lo lograron (en seguida ponemos ejemplos); pero muchos otros, en cambio, cayeron, como se diría entonces, en las garras del "malino". Se sabe, incluso, que uno de los personajes más ilustres del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), durante su estancia en Puebla, "fue expulsado por los jesuitas 'debido a su arraigada costumbre de saltar en las noches las bardas del convento en busca de aventuras y emociones *non sanctas*'".⁴⁶ La colonia, pues, estuvo llena de hombres profundamente espirituales, ascetas consumados; pero también de quienes hicieron de la religión y del oficio religioso una charlatanería, una farsa total, no obstante sus méritos intelectuales.⁴⁷

Pero, en lo general, podemos decir que la novohispana fue una sociedad devota. Cabeza de la intelectualidad americana, uno de los principales focos de irradiación religiosa, la Nueva España recibió la cultura ascética desde los primeros años del siglo XVI, con el arri-

⁴³ "A. P. Newton (ed.), *Thomas Gage. The English American. A New Survey of the West Indies, 1648* (Londres y Guatemala, 1946). Una edición posterior es: *Thomas Gage's Travels in the New World*, editada por Eric S. Thompson (Norman: Univ. de Oklahoma Press, 1958)". Leonard cita la edición de Newton, p. 42.

⁴⁴ Las comillas francesas son mías.

⁴⁵ Gracia en el sentido coloquial.

⁴⁶ Carlos Elizondo Alcaraz, "Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un paradigma del criollo ilustrado", en *Castálida*, p. 6.

⁴⁷ Véase, a propósito de los creyentes que no tenían vínculos formales con la Iglesia, un curioso libro de Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas, María Lucía Celis, beatas embaucadoras de la colonia* (1988), en cual rescata el caso de un tal Antonio Rodríguez Colodrero, "ilusó" y "solicitante de eseritos y vidas", y de dos mujeres (las dichas María Rita y María Lucía) que, además de haber tenido una relación lujuriosamente casta en los actos de confesión y dirección espiritual con el religioso, inventaron las más extravagantes experiencias pseudomísticas —rayanas en lo picaresco y en la heréjica— que Colodrero iba escribiendo en un diario, el cual mereció, finalmente, junto con su autor y las biografías, un juicio por parte de la Inquisición.

bo de la orden franciscana. Jerónimo de Mendieta (*Historia eclesiástica indiana*) nos habló de muchos de estos "apostólicos varones" con relación a su labor evangelizadora y ponderó la efervescencia ascético-mística que mostraron en una tierra hasta entonces dominada por la "barbarie". Decía Mendieta, encareciendo la actividad indigenista de fray Martín de Valencia —derivada de las enseñanzas de Cristo y del gesto piadoso de los antiguos evangelizadores—, enamorado de su capacidad contemplativa y su incansable ejercitamiento, aunque distinguiendo la importancia de cada una de las "vidas" según la necesidad primordial de los indígenas, que

más vale la distracción y obra activa del varón que se ocupa en las obras de misericordia, como son predicar y enseñar a tanta gente y tan necesitada como era ésta (mayormente al principio de su conversión), que la bondad del puro contemplativo, que es como mujer, que poco más que a sí aprovecha, buscando su quietud y consolación propia. Cuanto más que este siervo de Dios y sus compañeros fueron consumados en entrambas vidas, activa y contemplativa, conforme a aquella del santo profeta: *in die mandavit Dominus misericordiam suam, et nocte canticum ejus*. "En el día encomendó el Señor las obras de su misericordia y en la noche sus alabanzas". Esta fue la vidas de nuestro Redentor, que de día andaba por las villas y castillos evangelizando el reino de Dios, y de noche *erat pernoctans in oratione*, "trasnochaba en la oración". Este propósito dice san Dionisio que de todas las cosas divinas, la más divina es obrar con Dios la salud de las almas.⁴⁸

En fray Martín —quien obraba, dice Mendieta, "sin pretender otro interés más que la gloria y honra de Dios y edificación de las almas" (nótese el parecido con el "Principio y fundamento" ignaciano)— no sólo se aprecia el deseo de servidumbre en la empresa de "conquista espiritual" de que hablaba Robert Ricard, pero además esa entrega a la aventura espiritual en imitación de Cristo y de los mártires caídos en tierras de infieles.

En estos caminos permitió el Señor, para más merecimiento de su siervo, que una vez en un despoblado lo prendieron ciertos ladrones, y queriéndose soltar, no pudo tanto huir que no lo tomasen otra vez, dándole muchos palos, los cuales él recibió con gozo por amor de Dios, no quejándose ni dando mal por mal, mas antes con mucha paciencia rogando a Dios por los que le maltrataban y herían.⁴⁹

Hombre cuyo deseo principal, en esos afanes de evangelización, era el de "morir en el campo y no en la cama", fray Martín de Valencia es tan sólo un ejemplo en el que se puede notar la personalidad de los primeros franciscanos que se instalaron en el Nuevo Mundo. Tierra de fantasía —poseedora, según afirmaba fray Juan de Tecto, de "la teología que de todo punto ignoró san Agustín"—, América, para estos hombres, fue el escenario alucinante que ni San Ignacio hubiera soñado enfrentar. Sus lenguas, su geografía y el aguerrido ánimo de sus pobladores dieron lugar a relatos (hagiografías), como los de Mendieta, que García Márquez y Carpentier hubieran firmado gustosos; vaya como muestra un botón extraído de la *Historia eclesiástica indiana*, a propósito de fray Juan de San Francisco:

Y estando una noche en contemplación en su celda, en el convento de Tlaxcala, vino sobre él un grande resplandor, y admirado dijo: "*Dominus illuminatio mea*", que quiere decir: "El Señor es el que me alum-

⁴⁸ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. Cito por *Vidas franciscanas*. Prólogo y selección Juan B. Igúñiz; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, BEU, 52), p. 20.

⁴⁹ *Id.*, p. 4.

bra". Y súbitamente se le manifestó que le era concedida por don del cielo la lengua mexicana (que es la más general), y luego otro día siguiente comenzó a predicar en ella con grande admiración de los naturales, y en ella compuso un muy cumplida sermonario y unas colecciones de diversas materias, llenas de maravillosos ejemplos, en muestra de la merced que Dios le había hecho en manifestarle aquella lengua para que predicase sus misterios, con lo cual hizo mucho fruto en la conversión de los indios, destruyendo la idolatría, desbaratando muchos templos de los demonios, quebrantando infinidad de ídolos y bautizando grande número de infieles en diversas provincias.⁵⁰

Aquí, pues —tanto por cuenta de los franciscanos, como por el resto de las órdenes religiosas: dominicos, agustinos y (cómo no) jesuitas—, se entró el ascetismo español. Es difícil, muchas veces, hacer una distinción precisa entre el ascetismo de las diferentes órdenes religiosas, debido a que todas buscaban un fin común y todas, asimismo, se valieron de métodos similares. Por ejemplo, si hablamos de la representación de las *postrimerías* del hombre (Muerte, Juicio, Infierno y Gloria), no podemos decir que ésta se dio únicamente en los templos de la Compañía de Jesús, o que sólo en ellos alcanzó una expresividad extrema: los *novísimos* de la muerte invadieron también los muros de los conventos franciscanos y agustinos, de igual manera en que el rigor de las penitencias, a lo jesuítico, fue una costumbre generalizada. Ya lo señalaba el mismo Jerónimo de Mendieta, en su panegírico a fray Martín de Valencia. Este hombre —para su “espiritual consuelo” y “no tanto por lo que a él tocaba, ni por mostrarse humilde, como por dar a sus súbditos ejemplo de humildad y sujeción a la corrección”—, dice Mendieta:

Al tiempo de tomar las culpas a sus hermanos, él decía primero las suyas, y se visitaba y tenía a sí mismo capítulo, poniéndose de rodillas en medio del coro, y reprendiéndose de sus propios defectos, se desnudaba el hábito y hacía allí en presencia de todos una disciplina, y besaba los pies a los frailes.

En ese momento —continúa el franciscano tomando nota del rigor ascético del padre Valencia— los allí presentes “le veían el cilicio, que jamás se lo quitaba del cuerpo”.⁵¹ No fue menor, por cierto, el celo de un “siervo de Dios”, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, que fue —declara Mendieta— “quinto en el número de los doce” que primero arribaron a territorio mexicano. Custodió de “la perla preciosa de la pobreza”, “varón de mucha penitencia y muy austero en el comer y beber”, fray Antonio contribuyó también al incremento de la población franciscana en la colonia, trayendo a veinte religiosos en 1529, “que fueron después escogidos ministros y obreros en esta viña del Señor”. Además, fue el encargado de ir a España, “en nombre de todos los religiosos de esta tierra”, dice fray Jerónimo, “para negociar con el emperador Carlos V que los indios fuesen relevados de tantos trabajos y vejaciones como en aquellos principios padecían, en especial para que se diese libertad a los que injustamente tenían por esclavos”. Creo que en el siguiente fragmento, costumbrismo a propósito de fray Antonio de Ciudad Rodrigo, podemos entender, de una vez por todas, no sólo el extremo de espiritualidad en los frailes de la orden de San Francisco, mas también el tipo de relación que establecieron desde un inicio con la población indígena, y esas costumbres ascético-evangelizadoras (o ascético-catequizadoras) de que venimos hablando:

⁵⁰ *Id.*, pp. 109-110.

⁵¹ *Id.*, p. 16.

Con ser en aquel tiempo el trabajo de los religiosos muy grande y continuo (por ser ellos pocos y los indios muchos, y acaecer a algunos de ellos predicar todas las fiestas tres sermones en tres lenguas diferentes, y después cantar la misa, bautizar cantidad de niños, y confesar los enfermos y enterrar los difuntos cuando los había), con todo esto vivían en tanta penuria y tomaban las cosas necesarias a su sustento con tanta moderación y templanza, que cierto pone admiración. Andaban descalzos y con hábitos viejos y remendados. Dormían en el suelo, y un palo o piedra por cabecera. Ellos mismos tralan un zurroncillo en que llevaban el breviario y algún libro para predicar, no consintiendo que se lo llevasen los indios. Su comida eran tortillas, que es el pan de los indios hecho de maíz, y ají, que acá llaman chile, y capulines, que son cerezas de la tierra y tunas. Su bebida siempre fue agua pura, porque vino no lo bebían, ni lo que ofrecían querían recibir, como se vio en lo que aquí referiré. Siendo fray Antonio guardián del convento de México, en santo primer arzobispo de aquella ciudad, don fray Juan de Zumárraga, le envió una vispera de Paseua una botija de vino para regalo de los religiosos. Llevándola el portero a la celda del bendito guardián, diciéndole cómo el arzobispo la enviaba para los religiosos, salió el guardián de la celda diciendo a grandes voces: "Cilicios, cilicios, no vino, no vino".⁵²

(Una digresión: "en tanta penuria" y sólo con "las cosas necesarias a su sustento". "Pone admiración" —¡ciertamente!— el que la vida ascética de los frailes de la orden franciscana haya sido, quizá, la premonición de nuestro tiempo; porque, sin ser del todo religiosos, nuestra comida siguen siendo las clásicas tortillas con ají, al que, inevitablemente, seguimos llamando "chile". Para colmo, nuestra gente sigue descalza y vistiendo —si no hábitos— atuendos "viejos y remendados".)

¿Por qué esas costumbres?, ¿por qué esa frugalidad? Los franciscanos fueron partícipes de las costumbres religiosas europeas. A esas costumbres tenían que someterse los indígenas. ¿Cómo? Ya dijimos que los misioneros se valían de diversos medios para lograr la conversión de los habitantes americanos. Llama la atención, especialmente, el hecho de que algunos de ellos utilizaran esa conversión para la salvación propia; esto es, que mostraran piedad y benevolencia hacia los indígenas, logrando así la "imitación" de los actos que Cristo mostró hacia los desamparados, con el único fin de agradar a su Señor. Uno de ellos, fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México y cazador que fuera de "bruja" vizcaínas, ante la observación de "ciertos caballeros que no gustaban de verlo tan familiar con los indios" —los cuales decían, intolerantes, que éstos, "como andan tan desarrapados y sucios" y dando de sí un "mal olor", podrían "hacer mucho mal [al] tratar con ellos"—, respondióles: "Vosotros sois los que oléis mal y me cansáis con vuestro mal olor asco y disgusto, pues buscáis la vana comodidad, y vivís en delicadezas como si no fuédes cristianos; que estos pobres indios me huelen a mí al cielo, y me consuelan y dan salud, pues me enseñan la aspereza de la vida y la penitencia que tengo de hacer si me he de salvar".⁵³ Esta "salvación", para ellos, dependía de la "aspereza de la vida" y de la penitencia, del ascetismo, pero también de la conversión y el perfeccionamiento de los infieles. Y, pues, como "los indios... más hacen lo que ven que lo que oyen", los franciscanos —y con ellos dominicos, agustinos y jesuitas— pondrían el ejemplo, así como lo había hecho el Hijo de Dios, para que los naturales y, en siglos posteriores, los demás fieles siguieran el camino de la perfección y la virtud.

⁵² *Id.*, pp. 55-56.

⁵³ *Id.*, p. 83.

Retrato que muestra la penitencia franciscana a lo largo de los tres siglos de dominación; en lo pictórico, es aquel anónimo del siglo XVIII conservado en el Museo de la Basílica de Guadalupe, *Imitación de Cristo: viacrucis simbólico franciscano, tercera caída*, en el cual se representó al Redentor acompañado por varios soldados —más españoles que romanos— en su tercera caída, y seguido por los miembros de la orden franciscana, cada uno de los cuales cargando una cruz que le permite cumplir la máxima que Aquél había dejado grabadas en el *Evangelio* de San Mateo (16:24). En efecto, esta doctrina de la imitación dominó la religiosidad novohispana, desde los albores del XVI hasta las postrimerías del XVIII. Los fieles —no sólo indios— vibrarían sin duda ante cuadros como el de Manuel Villavicencio (*Cristo cargando la cruz*), y más cuando en ellos se exponían, claramente, todas las penurias que un buen cristiano debía soportar para llegar, bien parado, al cielo: “enfermedades, ayunos, desamparos, deudas, tristezas, mortificación, pobreza, escarnios, fatigas, martirios, calumnias, testimonios, desprecios, pasiones, afrentas, penitencias, adversidades, destierros, penalidades, traiciones, trabajos espirituales, parientes enfermos, genios contrarios, estímulos, aflicciones, pleitos, injurias, opresiones, hambres, oprobios, obediencias, humillaciones, tormentos, ultrajes, esterilidades, sequedades, escrúpulos, austeridades, desgracias, bienes perdidos, dolores, cautiverio, olvido, presunciones, contradicciones, servidumbre, desamparo”. Dice una de las “Décimas” del cuadro:

Quiso exemplo dar, y aviso,
con su cruz por tí cargado
un Dios tan enamorado,
que padeció porque quiso;
yr a seguirle es preciso,
con la suia cada uno;
cierto es que irá más de alguno
(de inferior y de alta esfera)
a quien le tocó ligera,
mas la que es sin cruz ninguno.⁵⁴

El ejemplo de los franciscanos no es exclusivo. Su devoción fue característica en todas las órdenes religiosas que habitaron la Nueva España y del arte más representativo de este periodo: arte de la devoción y del martirio, de la penitencia y del deseo de la vida eterna; arte, en fin, de la reflexión y la sugestión espiritual, del cristocentrismo, fue, en buena medida, el arte novohispano.

Muestra de ese arte de la penitencia es, por ejemplo, *El alma mortificada* (siglo XVIII), anónimo —también— en el que el espectador, gracias a una representación basada en el libro de *La religiosa mortificada* (1656)⁵⁵, era capaz de compartir el dolor de Cristo, si no en carne viva al menos de forma, para decirlo con San Ignacio, “imaginativa”. En esa misma línea, los cuadros custodiados por el convento carmelita de San Ángel, *San Juan de la Cruz penitente* y *Santa Teresa penitente*, ambos del “poderoso” Villalpando, revelan que la orden de la contemplación, mística por antonomasia, no fue del todo ajena a tales preocupaciones.

⁵⁴ *Juegos de ingenio y agudeza*, p. 323.

⁵⁵ *Id.*, pp. 332-333.

Los cuadros de Villalpando, recogidos por De la Maza en el trabajo citado⁵⁶, muestran a los padres de la hipóstasis en pleno proceso de purgación de pecados, sin poder evitar, con todo, sendas miradas extáticas y "arrobamientos" espirituales.

El propósito de estas obras, como decía Sebastián, era el de invitar a los creyentes a participar del sufrimiento y la muerte de Cristo, o, al menos, el procurar la salvación de su alma por medio de la negación sensual y el castigo de la carne. A este respecto —conminación a la rectitud cristiana y reprimenda por la atracción y el goce mundanos— no resisto la tentación de citar un biombo conservado en el convento de Santa Mónica de la ciudad de Puebla —lugar en cuyo coro, dicho sea de paso, podemos hoy contemplar (¿disfrutar?) el corazón que el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz heredó a las monjas de dicho convento—, en el cual, por medio de imágenes monjiles de sufrimiento, se contienen una enseñanza piadosa y una exhortación a la enmienda:

Detén un poco el paso licencioso,
observa esas pinturas con cuidado,
y después que las hayas observado
dirás si nuestro estado te es gravoso.

No es, como el mundo piensa, estado ocioso
en que teniendo el tiempo tan sobrado
vive el monje en el claustro descansado
cuando el trabajo a todos es forzoso.

Vigilias, penitencias y aflicciones,
ayunos, amarguras y pobreza,
cruces ansias y duros nguijones,

destierran en nosotras la pereza,
para hacer por vosotros oraciones,
que alcancen lo que os quita la flaqueza.

Los cleros regular y secular fueron partícipes de estas manifestaciones ascéticas; y, sin duda, fue su proyección artística —habida cuenta el adoctrinamiento por parte de los clérigos— lo que más influyó en la vida religiosa de los novohispanos. Nuestra cultura sacra, repito, representó la extensión de la peninsular; el fervor penitencial, la obsesión por la negación de la sensualidad y el castigo corporal con ánimo de agradar al Todopoderoso y de llevar una vida de purificación permanente, llegaron hasta el último rincón de la Colonia de manera acentuada. Si, por una parte, la Nueva España estuvo más o menos aislada con relación a la ciencia europea, a los avances y descubrimientos en materias como la astronomía, no lo estuvo, en cambio, con relación a la literatura de asunto espiritual. El mismo Palafox y Mendoza, en uno de sus innumerables viajes por las provincias de la diócesis angelopolitana, escribía, con asombro, sobre la puntual noticia que "un viejo de ochenta años" tenía sobre el dominico fray Luis de Granada y sobre la geografía del viejo continente. Ese hombre, decía Palafox,

⁵⁶ p. 184.

tenía traducidos en su lengua algunos pedazos de fray Luis de Granada y muchos apuntamientos de historias. Y habiendo predicado un predicador cierto ejemplo dicho en el sermón que había sucedido en Alemania, se allegó a él este viejo venerable, después de haber predicado y le dijo: "Padre, aquel caso que referiste en el sermón, ¿en qué Alemania sucedió, en la baja o en la alta?" De esta suerte que *allá, en aquel cabo del mundo, donde ni tienen libros, ni noticias, ni letras, sino eterna servidumbre y soledad*,⁵⁷ sabía el viejo que habla dos Alemanias.

En efecto, eran provincias ubicadas en un "cabo del mundo", ataviadas sólo por "unas tierras y montañas muy ásperas", las habitadas por los "pobrecitos indios" y la gente de bajísimos recursos, pero no lo suficientemente retiradas como para que, hasta allá, alcanzara a llegar la religiosidad del centro virreinal. En ese mismo tratado (*De la naturaleza del indio*), Palafox ponía especial interés en "el fervor grande" con que los indios "se ejercitan en la religión cristiana", y subrayaba la dureza con que éstos seguían el ejemplo de los ascetas (misioneros) españoles:

en las procesiones públicas —escribía Palafox— son penitentsimos y castigan sus culpas con increíble fervor y esto con una sencillez tan sin vanidad, que sobre no llevar cosa sobre sí que cause ostentación o estimación, van vestidos disciplinándose duramente, con incomportables cilicios, todo el cuerpo y el rostro y desealzos, mirando una imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado, en las manos y tal vez, para mayor confusión, llevan descubierta la cara y esto con una natural sencillez y verdad, que a quien lo viere y ponderare, causa grandísima devoción y aun confusión.

Los demás van en las públicas procesiones todos, hombres y mujeres, con imágenes de Nuestro Señor Jesucristo crucificado en las manos, mirando al suelo o a la imagen con grande y singular humildad y devoción.⁵⁸

Bien podemos decir que esta "imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado" utilizada por los naturales en sus penitencias era similar a las que servían en los conventos a frailes y monjas que practicaban el escarnio corporal, si no en la técnica por lo menos en el contenido. Porque el fin era el mismo: imitar el sufrimiento de Cristo. A estas costumbres devotas —generalizadas en los cristianos de la Nueva España—, poco a poco se fue adicionando un excesivo sentimiento de angustia. El adoctrinamiento secular y regular, tanto en la Ciudad de México como en otras localidades, llegó a convertirse más bien en una exigencia de entrega de la voluntad. Argumentos como la brevedad de la vida, el sufrimiento de Jesucristo por dar vida eterna a los pecadores, y otros que nuestro siglo ha considerado cuasi-terroristas —sobre todo si se habla de religiosos como Antonio Núñez de Miranda o, por qué no, Juan de Palafox y Mendoza o Manuel Fernández de Santa Cruz—, permitieron a los clérigos infundir en muchos creyentes un gusto por el castigo de la carne y por la reflexión en torno a las cosas del más allá. Esa doctrina de los misioneros franciscanos —utilizada básicamente para la conversión indígena— se transformó, andando el tiempo, en un afán desesperado por la salvación. Y no se hicieron esperar tratados que inducían a los feligreses a un ascetismo al modo peninsular: los comentarios a los *Ejercicios* ignacianos por parte de jesuitas como Núñez de Miranda, las guías de perfeccionamiento espiritual —inspirados en

⁵⁷ *De la naturaleza del indio*. Cito por la edición de José Rojas Garcidueñas; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, BEU, 64), pp. 124-125. El subrayado es mío.

⁵⁸ *Id.*, pp. 68-69.

obras como la *Gula de pecadores* de fray Luis de Granada o como los *Pia desideria emblematis* de Hugo Hermann (1588-1629)—, además de otras de carácter explicativo, como las *Práctica de los ejercicios espirituales de nuestro padre San Ignacio*, de Sebastián Izquierdo (1601-1681), reimpressa en varias ocasiones hasta 1808, permitieron a la Iglesia, ya en el XVII, consolidar en nuestra tierra el hábito de la autonegación.

Ahora bien, la ideología del pesimismo, del desengaño de las cosas del mundo —esa ideología que consideró el tiempo humano un soplo diminuto— fue un tema recurrente en la pintura y la literatura coloniales. No por nada, muy entrado el siglo XVII, el P. Nicolás de Guadalajara, S. I. (1631-1683) hacía una invitación a sus sentidos corporales para dejar de captar las cosas pasajeras y vanas que hay en la tierra, y aguardar el momento del disfrute eterno junto al Padre celestial. En ese “Pacto con los sentidos”, decía el P. Guadalajara:

PACTO CON LOS SENTIDOS

Ojos míos, que excusáis
por Dios el ver, no miréis,
que en el Cielo os abiréis
por lo que agora os cerráis:
lo que agora no gozáis
es la basura del suelo:
lo que veréis en el Cielo
será, con eterno gozo,
al mismo Dios sin rebozo,
porque le veréis sin velo.

Oídos, negaos al mundo
si queréis excusar penas,
que el canto de sus sirenas
es tan fatal como inmundo:
sea el silencio profundo
vuestra música mejor;
sea vuestro despertador
de dulce eterna memoria,
porque la oigáis en la gloria,
las voz de vuestro Pastor.

Olfato, cierra las puertas
a los olores profanos,
que son fútiles, son vanos,
de cosas viles y muertas:
tenlas solamente abiertas
cuando por ellas te asomas
a las divinas aromas
de tu dulce Redentor;
siguelo, corre al olor
de sus celestiales pomas.

Gusto, sólo a lo forzoso
de un alimento grosero
te concede, porque entero
resucites y glorioso:
cogerás eterno gozo
si aquí siembras amarguras;

mas si aquí siembras locuras
de crápula y embriaguez,
cogerás absinthio y pez,
hiel de dragones y horruras.

Tacto, si ser regalado
con gozo y deleite eterno
quieres, huye del Infierno
y sé aquí muy recatado:
ama el cilicio acerado,
aborrece la blandura,
ama aquí la cama dura,
que —sembrando de esta suerte—
cogerás sólo en la muerte
el gozo que sólo dura.⁵⁹

Y no por nada, asimismo, el Ilmo. Dr. D. Isidro de Sarifiana (1631-1696), en unas "Décimas al desengaño de la vida", centraba su atención en las cosas eternas y reflexionaba, quevedianamente, en torno a sus días venideros como si fueran únicamente un espacio desde el cual podría contemplar, arrepentido, sus continuas muertes presentes, causadas por el pecado y el olvido de las cosas de Dios:

DÉCIMAS AL DESENGAÑO DE LA VIDA

¿Qué tengo, pobre de mí,
hoy, de haber vivido ayer?
Sólo tengo el no tener
las horas que ayer viví.
Lo que hoy de ayer discurrí,
diré mañana, si soy;
pero tan incierto estoy
de que mañana seré,
que quizá no lo diré
por haberme muerto hoy.

Si hoy me llegare a morir,
como puede suceder,
mañana el hoy será ayer
en que acabé de vivir.
Pues si esto llevo a sentir
infaliblemente cierto,
¿cómo pecho, cuando advierto
el vivir tan fugitivo,
que el mañana el hoy de un vivo
puede ser ayer de un muerto?

Si en pecado ayer muriera,
me hubiera ayer condenado,
y de tan terrible estado
hoy librarme no pudiera.
Que hoy en mi pecado muera,
ya que ayer no sucedió,

⁵⁹ Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Segundo Siglo (1621-1721). Parte primera*, pp. 208-210.

puede ser. Pues ¿cómo yo
no lloro mis culpas tierno,
si hoy me libro del Infierno,
y quizá mañana no?

En antes, ahora y luego,
tres instantes advertí:
el antes, ya le perdí;
al después, no sé si llevo.
El ahora tengo, ¿y ciego
no lloro ahora mi encanto,
cuando en desengaño tanto
me dicta verdad constante,
que estoy del fuego a un instante
y puede apagarle el llanto?

Ahora, desengañado,
Horar quiero arrepentido,
Señor, lo que os he ofendido
tan ciegamente engañado.
Pésame de haber pecado;
y aunque el temor del tormento
dio principio al sentimiento,
no es motivo a lo que lloro:
que sólo porque os adoro
el haber pecado siento.

Si ahora cierto supiera
que habla de morirme luego,
para que en obscuro fuego
eternamente muriera,
mi dolor no interrumpiera,
llorando ahora también;
que aunque ha sido el dolor quien
dio principio a pena tal,
lo menos es ya mi mal,
y lo más sois Vos, mi bien!⁶⁰

“Muerte y desengaño”, concretamente, es el tópico que engloba a estas creaciones: la vida, según esto, es una gran falsedad; las cosas del mundo se manifiestan a los sentidos deformadamente y, gracias a ello, los hombres son susceptibles de caer en sus tentaciones y *engaños*. El tiempo humano es breve, nada comparable con la eternidad; y sólo en ella se podrá comprender la futilidad de la tierra, captada por los sentidos, mientras permanecen, como una grandiosa máquina aparentemente inacabable. El hombre presencia las montañas —coronadas, acaso, “con blancas azucenas”—, el sol —“despeñado Faetonte/ de su ardiente carroza”—, las “fuentes cristalinas” —cuyas palabras se desatan “en hilos de cristal/ venas de plata”—, o tal vez algún “arroyo ruidoso” —“sierpe de vidrio”, que “si animado cristal, hielo viviente”—, y se maravilla frente a tanta hermosura. Con todo, su vista es engañosa, su tacto falso. Nada de eso, a fin de cuentas, permanecerá; por tanto, el hombre no debe desear nada de lo que ve, oye, gusta, respira o toca, sino las cosas que le esperan, junto

⁶⁰ *Id.*, pp. 165-167.

al Padre, luego de la muerte: ésta se encargará de *desengañarlo*. Ya lo decía otro jesuita, Matías de Bocanegra (1612-1668), en su “Canción a la vista de un desengaño”:

Contempla la libertad,
Almu, que ciega apetece,
porque en negocio tan grave
no es bien de ignorancia peques.

En un difunto Jilguero
tus desengaños advierte,
y pues te engañó su vida,
desengáñate su muerte...⁶¹

En suma: ¡“QUIERES VIVIR CONTENTO? NO DESEES”!⁶²

No desees que “todo es vanidad...”; y la vanidad —falta decir—, según esta ideología, es causa de perdición. Ese es, aclaremos, el mensaje contenido en los *Árboles vanos* —anónimos casi todos ellos— que nos legó la época colonial⁶³; y ese mismo el que podemos hallar en obras como la *Alegoría de las etapas de la vida del hombre* (s. XVIII), basada en un grabado de Baltasar Talamantes (*Escala de la vida*). En ella —representación arquitectónica en la que se muestra “cuán perecederas son las vanidades del mundo y qué tan importante es contrarrestarlas mediante la vida sacramental”, a decir de Jaime Cuadriello⁶⁴— se exhiben las edades del hombre no sólo con el fin de despertar la conciencia del observador, sino también para crear un efecto de arrepentimiento y, por qué no, de angustia por la rapidez con que transcurre el tiempo. Dice la “Octava” del grabado de Talamantes:

Es flor del campo la hermosura humana,
que roba la atención, quando amanece;
entra, quando al verse más lozana,
en su mismo esplendor se desvanece:
la agosta el sol, y de su pompa vana
lo que fue admiración, desaparece;
pues cómo ha de poder vanagloriarse
belleza que así en breve ha de pasarse?

El asunto de la brevedad y la vanidad de la vida permitió el surgimiento de un género pictórico-literario muy fecundo para los artistas novohispanos: los *relojes*.⁶⁵ Resultado muchas veces de los *contrafacta* a lo sagrado —una de cuyas fuentes puede ser localizada en la literatura medieval; ora en el romancero, ora en poetas como Jorge Manrique—, los *relojes* fueron utilizados como despertadores de la conciencia humana y vendedores de la brevedad del tiempo, aunque, por supuesto —no descartemos la posibilidad—, como simples ejercicios intelectuales o de mera versificación. Dos de las primeras muestras novohispanas de este género que he podido localizar, en lo literario, pertenecen al extremeño Pedro de

⁶¹ *Id.*, p. 129.

⁶² Juan de Palafox y Mendoza, *Ideas políticas*, p. 4.

⁶³ Véase *Juegos de ingenio y agudeza*, pp. 257-262.

⁶⁴ *Id.*, p. 254.

⁶⁵ Véase, sobre este género, el estudio de Arnulfo Herrera, *Tiempo y muerte en Luis de Sandoval Zapata* (en prensa), capítulo II: “Tiempo”.

Trejo (Plasencia, 1534-?), y fueron recogidos por Sergio López Mena en su edición del *Cancionero general* (1981). En ambos, como apunta el editor, Trejo quiso mostrar, entre otras cosas, que el hombre puede lograr “la vida celestial” únicamente correspondiendo “al amor que Dios le ha mostrado”, o que, de lo contrario, “obtendrá después de la muerte la ‘vida afligida’ de la condenación” y “el tormento del fuego infernal”. Para Trejo, lo mismo que para todo creyente del primer siglo colonial, la “agonía” del ser humano que no ha cumplido con sus deberes religiosos no será más que “la cruel antesala del infierno”, así como “el momento del gozo” para el que ha sido justo, es decir, penitente y “caritativo con los pobres”. El buen cristiano —dice López Mena— “sabe que al morir se encontrará con Dios y vive con la esperanza de recibir entonces el mayor bien dado a los mortales. Para el bienaventurado, morir es recibir de Dios la señal de partida hacia la gloria, es morir en apariencia, y nacer en realidad a la verdadera vida. La vida celestial es una morada en la que se contempla a la divinidad eternamente”.⁶⁶ Y ese es, justamente, el sentido de estos *relojes*: despertar a sus lectores, por medio de una rimada “consideración”, y aclararle que, sin remedio, “tendrá vida afligida/aquel que bien no hizo y mal hiciera”, además de escarmentarlo en sus vanas aspiraciones mundanas:

Revuelva cada cual su entendimiento
y acuérdesse que el mundo es todo engaños.
Despierte el pecador, mire el tormento
que le darán si emplea en mal sus años.

Acuérdesse del Hacedor eterno,
procure con sus obra de imitarle,
tenga memoria del cruel infierno
con que Dios piensa al malo castigarle.

[...]

No digas: “yo haré”, pues hacer puedes
servicio a Dios y del mal apartarte,
porque si no hicieres lo que debes,
podrás tener por cierto el condenarte.

Entiende, pecador, bien lo que digo,
revuelve brevemente y considera
que el tiempo que perdieres es testigo
de aquel fuego infernal que al malo espera.

No digas: “tiempo tengo, pues que vivo”,
pues es todo prestado en este suelo,
porque es proposición del enemigo,
por darte algún traspié y perder el ciclo.⁶⁷

⁶⁶ Sergio López Mena, “La poesía del Cancionero”, en Pedro de Trejo, *Cancionero general*. Introducción, versión modernizada y notas de...; UNAM, México, 1981 (HF, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, 5), pp. 23-24.

⁶⁷ Pedro de Trejo, “Consideración”, en *Op. cit.*, pp. 64-65.

“El mundo es todo engaños”, “es todo prestado en este suelo”. Ya en su *Flor y canto* el emperador texcocano Nezahualcóyotl había hecho una reflexión peculiar con respecto a la brevedad de la vida; no obstante, la versión cristiana —diametralmente opuesta desde el punto de vista teológico— habría de funcionar como estímulo sugestivo y aleccionador. Lo que en Nezahualcóyotl es inspirada lamentación⁶⁸, en el cristianismo será amenaza. Los *relojes* de Pedro de Trejo —*contrafacta*, como dije, vueltos a lo divino— fueron tomados, casi literalmente, de las *Coplas* que Jorge Manrique —caballero que “con la espada y con la pluma se supo hacer una estimación muy señalada”⁶⁹— había escrito luego de la muerte de su padre. Costumbre generalizada en las letras novohispanas —asumida también por Palafox en su poema “Vuelto al que dice: «Recordad hermosa Celia»” y en sus “Décimas al Santísimo Sacramento y Concepción de Nuestra Señora”—, los *contrafacta* no sólo fueron una recreación de poemas consagrados en la poesía profana, sino —más aún— la exposición de las creencias, aspiraciones y dogmas aceptados por un espíritu colectivo, es decir, por las sociedades cristianas de la Vieja y la Nueva España. En esos cúmulos verbales, no podemos —las más de las veces— hacer una separación nítida y tajante de los tópicos contenidos en un poema determinado: los tópicos se mezclan, se contrahacen, se visten de tonalidades varias y multicolores; los poemas no son unívocos, sino polisémicos; por ello mismo, el “Aviso y despertador para los que andan metidos en el mundo y olvidados de Dios” es, a un tiempo, la contrafactura de las *Coplas* manriqueñas y un *relox* “despertador” de conciencias perdidas (o “metidas”) en las cosas del mundo con peligro de condenarse. Pongo aquí los ejemplos para un mejor seguimiento:

⁶⁸ Más tarde, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1568?-1648?), en unas “Liras de Nezahualcóyotl” recogidas por Méndez Plancarte —*Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*, pp. 169-172—, habría de recordar, nostálgico, la filosofía del príncipe texcocano:

Yo tocaré, cantando,
 el músico instrumento sonoro;
 tú, ins flores gozando,
 danza y festeja a Dios que es poderoso;
 gocemos hoy tal gloria,
 porque la humana vida es transitoria.
 [...]
 Los gustos de esta vida,
 sus riquezas y mandos, son prestados,
 son substancia fingida,
 en apariencia sólo matizados;
 y es tan gran verdad ésta,
 que a una pregunta me has de dar respuesta.
 ¿Qué es de Cihuapatzin
 y Cuauhtzontecomatzin el valiente
 y de Acolmahuacatzin?
 ¿Qué es de toda esa gente?
 ¿Sus voces oi go acaso?
 Ya están en la otra vida; este es el caso.

⁶⁹ Luis de Salazar y Castro, *Apud*. Jesús-Manuel Aida Tesán, en Jorge Manrique, *Poesía*, p. 12.

MANRIQUE:

Recuerde el alma dormida,
 avive el seso e despierte,
 contemplando
 cómo se passa la vida;
 cómo se viene la muerte
 tan callando;
 cuán presto se va el plazer;
 cómo, después de acordado,
 da dolor;
 cómo, a nuestro parescer,
 qualquiere tiempo passado
 fue mejor.⁷⁰

TREJO:

Recuerde el que está dormido
 en el servicio de Dios
 y esté alerta.
 Mire bien que anda perdido,
 pues que Dios murió por nos
 y es cosa cierta.
 Avive el seso y no pare
 de hacer a Dios servicio,
 si quisiere;
 porque si a Dios contentare,
 hallará que es muy gran vicio,
 si ver quiere.
 La muerte se nos acerca.
 Vienda ya el tiempo que pasa
 de la vida,
 con bien la otra vida merca
 en aquesta vida escasa
 y aflijida.⁷¹

Del mismo modo —en esa hermandad pictórico-verbal incuestionable— el arte de la pintura figuró también escenas en las que, respaldadas o no en textos icónicos previos (como los grabados), se quería lograr un efecto de temor en nuestros antecesores coloniales. Un ejemplo —“insólita obra, concebida como una ‘caja de viaje’”⁷²—, aunque tardío (1775) seguramente cabo de una tradición prolongada en todo el virreinato, es el conocidísimo *Político de Tepetzotlán. Relox* en una de sus facetas⁷³, el *Político* contiene una reflexión versificada que acompaña a tres cuerpos emblemáticos unidos por un solo mensaje. En esa faceta, se leen los versos siguientes:

Relox es la vida humana
 (Hombre mortal,) y te avisa,
 Que su volante va aprisa,
 Y muere a el dar la Campana:
 De Lachesis la inhumana
 Hoz, le sirve de puntero:
 Atropos es Reloxejo:
 Cloto el Compaz encamina;
 Y la Rueda eatarina,
 Ya llega a el diente postrero.

Todo la muerte severa
 Ar[r]uina, tala, y destruye,
 Nada de sus manos huye,
 Porque todo es fuerza muera:
 O naturaleza fiera!
 O pensión dura! o heredad!
 Relox, que en velocidad
 Excedes a el mismo viento;
 Y en el tiempo de un momento
 Das passo a la eternidad!

En torno a estas dos décimas, tres representaciones —una de las cuales está basada en un anónimo *Relox* de 1761⁷⁴— atestiguan la veracidad de los versos y proyectan, a su vez, una enseñanza general. Arriba, Láquesis, Cloto y Átropos —hilanderas no velazqueñas del tiempo humano, esqueléticas Penélopes— manipulan a su antojo la rueda del tiempo —el *relax*, propiamente hablando— señalado (contado) por la hoz de “la inhumana” Láquesis.

⁷⁰ Jorge Manrique, *Op. cit.*, p. 148.

⁷¹ Pedro de Trejo, *Op. cit.*, p. 81.

⁷² *Juegos de ingenio y agudeza*, pp. 292-295.

⁷³ *Id.*, p. 295.

⁷⁴ *Loc. cit.*

La "Rueda catarina" —engranaje cuya redondez imposibilita determinar cuál sea el "diente postrero" (tal es la incertidumbre de la muerte)— avanza inevitablemente y anuncia, silenciosa, el término de la hora señalada. En tanto que Átropos golpea una campana con una hacha o martillo dando la última llamada, Cloto sostiene una vela humeante y a punto de dar su postrera luz. Al fondo —observa María Teresa Suárez⁷⁵—, "un barco llega a su puerto definitivo, como símbolo de la vida que llega al final y aparecen, en la parte superior, dos brazos que muestran una rama de olivo y una espada, como alusión a la misericordia y justicia divinas en el término de la existencia". A la izquierda del poema, un *árbol vano* da cobijo a dos mujeres parlanchinas (la Soberbia y la Calumnia) que dejan besar sus bocas por un par de serpientes, y son acompañadas por varios "diablillos". Debajo del árbol se lee: «el mal árbol da malos frutos». En la escena de la derecha, un clérigo (posible dueño del *Políptico*) contempla su calavera en un espejo y reflexiona —sereno— sobre la muerte. Ésta, sin duda, es el tema unificador de las tres escenas. La fugacidad del tiempo —tratado en las décimas centrales y que, como vimos en los poemas de Trejo, había sido asunto recurrente desde el siglo XVI—, la vanidad del mundo —simbolizada en el *árbol vano* que "da malos frutos"— y la reflexión sobre la hora final son, juntamente, un "aviso" para que los cristianos "consideren" y tomen en cuenta las cosas de Dios con el fin de lograr la salvación de su alma.

Finalmente, en esta revisión somera —cumbre de toda cumbre—, el tópico de la muerte y el desencanto halló su más claro exponente —si bien inclinado por el canto de la meditación filosófica— en Luis de Sandoval Zapata —"Homero mexicano"; "poeta con toda la boca"— que dedicó, asimismo, varios poemas "A María Inmaculada". Éste, ejemplo de que en el siglo XVII hubo dignos poetas además de nuestra Juana Inés, escribió un *relax* —al modo quevedesco, también— en el cual habría de describir los "inmóviles cadáveres de viento" que va dejando la vida humana en cada instante, y lamentaría el hecho de que mientras más se dilata la vida del hombre —retratada en "un velón" que, a su vez, "era candil y reloj"—, más son los desencantos que cosecha en sus continuas muertes. Dice el "Homero" Sandoval Zapata:

UN VELÓN QUE ERA CANDIL Y RELOJ

Invisibles cadáveres de viento
son los instantes en que vas volando,
reloj ardiente, cuando vas brillando
contra tu privación tu movimiento.

Cada luz, cada rayo, cada aliento
en ese vuelo de esplendores blando,
va deshaciendo lo que va llorando,
vive lo que murió cada momento.

Cuando durase más su alada vida,
dirá la muerte, más peligros visto
ha este reloj en sus fatales suertes.

⁷⁵ *Juegos de ingenio y agudeza*, p. 292.

Acábate ya, efímera lucida,
que haber vivido más es haber visto
mayores desengaños por más muertes.⁷⁶

En Sandoval Zapata —ejemplo de un “sólido entronque con los modelos supremos de nuestra poesía barroca”⁷⁷— se reúnen, creo yo, el tema de “la fugacidad de la vida expresada en el fatal desenlace de la juventud y la belleza física”⁷⁸ y el tremendismo de la religiosidad novohispana con respecto a una de las postrimerías del hombre. Asimismo, pienso que el arte colonial estuvo estrechamente ligado en todas y cada una de sus manifestaciones a lo largo de los tres siglos de dominación hispánica. De modo que no podemos separar —así, y porque sí— obras como la de Pedro de Trejo y Luis de Sandoval Zapata, de otras como el *Políptico de Tepotzotlán*, aún cuando pertenezcan a quehaceres distintos (literatura y pintura) y estén separadas, las unas de las otras, por varios lustros. Todas tres —si bien no son las únicas— están enlazadas por la misma preocupación y, al menos dos de ellas, por símbolos similares. ¿O no es ese “velón que era candil y reloj” sandovaliano, el mismo que, ya en el XVIII, habríamos de ver en la siniestra de Cloto, iluminando apenas y anunciando igualmente el fin de la edad humana...?

Y he aquí, ya, por cierto —celosamente unida a la cultura mexicana: desde las representaciones precolombinas en figuras de Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl (habitantes sombríos del noveno y último “infierno” o nivel infraterrenal: el *Micltlan*), hasta la “putilla del rubor helado” y “ojo lánguido” de José Gorostiza⁷⁹— la muerte... Pero aquí, se entiende, nos importa sólo su concepción en la época del virreinato novohispano.

La muerte inició su danza en la Nueva España de manera celebratoria. Una de las primeras muestras del arte funerario de que tenemos noticias —“parcela casi inédita del arte efímero” cuyo interés intuyó Francisco de la Maza en su estudio sobre *Las piras funerarias en la historia del arte en México* (1946)— es el *Túmulo imperial de la gran Ciudad de México* (1560). Esta edificación —cuyo tema, a decir de Pascual Buxó⁸⁰, “aparece dividido en dos aspectos: el primero de carácter moral, trata de la prudencia con que el César [Carlos V] supo enfrentarse a la muerte; el segundo, de carácter trascendental o escatológico, relativo

⁷⁶ Luis de Sandoval Zapata, *Obras*. Estudio y edición de José Pascual Buxó; FCE, México, 1986 (Letras Mexicanas, s/n), p. 80. Véase, sobre este soneto y la obra conocida de Sandoval, el trabajo de Arnulfo Herrera, *Tiempo y muerte en Sandoval Zapata*, ya citado.

⁷⁷ José Pascual Buxó, “Luis de Sandoval Zapata: la poética del fuego y las cenizas”, en *Op. cit.*, p. 27.

⁷⁸ *Loc. cit.*

⁷⁹

[BAILE]

Desde mis ojos insomnes
mi muerte me está acechando,
me acecha, sí, me enamora
con su ojo lánguido.
¡Anda, putilla del rubor helado,
anda, vámonos al diablo!

José Gorostiza, *Muerte sin fin*. Ediciones del Equilibrista Quinto Centenario, Madrid, 1989, p. 55.

⁸⁰ “Presencia de los *Emblemas* de Alciato en el arte y la literatura novohispanos del siglo XVI”, en *la literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera (editores); UNAM, México, 1994 (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 3), p. 253.

al logro de la inmortalidad y la gloria eterna”—, diseñado por el arquitecto Claudio de Arciniega, aunque refleja —primero que nada— en “ambiente de cultura clásico-renacentista prevaeciente en la Nueva España desde mediados del siglo XVI”⁸¹, testimonia también la preocupación dominante en el espíritu del hombre barroco por “expresar [sus] sentimientos más acusados... frente a lo pasajero de la vida y a la ineluctabilidad de la muerte”.⁸² De doble significación —por un lado, celebraron “la exaltación profana de los príncipes y altos dignatarios” y, por el otro, “su caída ante el poder fatal de la muerte”⁸³— los Túmulos, Piras funerarias y Catafalcos —que ya desde Cervantes de Salazar habían mostrado su faceta de grandiosidad exaltatoria con respecto a grandes personalidades y, al mismo tiempo, de profundo respeto hacia los misterios del más allá— constituyeron, para la sociedad colonial, la concreción de sus más altas aspiraciones ultraterrenas, alegorizadas en una construcción emblemática que testificaba la victoria de los príncipes sobre las Parcas por medio de las virtudes y el cumplimiento del deber cristiano, y, por junto, la manifestación de su respeto y preocupación por las postrimerías del hombre. “La costumbre de levantar túmulos para celebrar las exequias de los grandes de este mundo —decía Sebastián en su estudio sobre el “mensaje iconográfico” de *El Barroco iberoamericano*⁸⁴— pasó al Nuevo Continente, donde desde fines del siglo XVI empezaron a construirse estos monumentos del arte efímero”. Espectáculo de la vida protagonizada por la muerte —en sus dos versiones; esto es, vencida y vencedora a la vez: *vencida*, pues la fama del príncipe celebrado contrarrestaría sus efectos a través de la memoria de sus virtudes; y *vencedora* (o, por mejor decir, *triumfante*), ya que había logrado terminar con la magnificencia y el boato reales, con el poderío y la riqueza palaciegos—, la parafernalia de los Túmulos se convirtió en una fiesta en la que la sociedad novohispana, cubierta con su máscara barroca —típica y muy nuestra de tanto irreconocible—, expresaba sus temores y su reverencia.

Decía Sebastián sobre estos eventos:

Generalmente las exequias duraban dos días, y empezaban con el desfile militar al exterior y la colocación de las piezas de artillería, que debían disparar las salvas de rigor durante la ceremonia. El túmulo se levantaba en la [parte] interior de la catedral o de una iglesia espaciosa, en el crucero o en la cabecera, y en torno a él transcurría la ceremonia; el primer día el sermón era en latín y el segundo en castellano. Al terminar la ceremonia se desmontaba el túmulo, y muchas veces se guardaba para ser usado otra vez. Lo que dejaba perpetua memoria de las exequias era el impreso que se publicaba al respecto, en el que se recogía al menos una estampa del túmulo, la descripción de éste con mención de los artistas que intervinieron en su realización y copia de los jeroglíficos en verso que lo adornaron. Cuando el personaje exaltado era un rey, tras las exequias venían las fiestas de jura y proclamación del nuevo monarca, con festejos y variedad de juegos que hacían de la vida como de la muerte un puro teatro.⁸⁵

(En efecto, el espectáculo de la muerte era el espectáculo de la vida, y a la inversa. Teatralidad; pero una teatralidad en la cual la identidad del enmascarado era —y es aún. Nos consta, dado que el México moderno continúa celebrando no sólo a la muerte (2 de no-

⁸¹ Ar. cit., p. 248.

⁸² S. Sebastián, *El Barroco iberoamericano*, cap. VII: «Las Postrimerías», p. 242.

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ p. 242.

⁸⁵ *Loc. cit.*

viembre) sino a sus héroes decimonónicos con una máscara igualmente varia e inconfundible— su máscara misma... Tras ese antifaz novohispano había un rostro con los mismos rasgos, los mismos gestos y —al igual que hoy— el mismo carácter. Nuestra cultura, desde antaño, ha sido la cultura de la máscara. El día en que nos quitemos esa máscara —valga la digresión— nos habremos despojado, juntamente, de nuestra verdadera personalidad. Nuestra patria —digo *patria* pensando en el México prehispánico, en la Nueva España y en una nación (“independiente”)— ha sido siempre una fuente de celebraciones enmascaradas. Lo celebramos todo. Antiguamente celebrábamos a los cuatro Tezcatlipocas —guerra, uno de ellos (Huitzilopochtli), encarnada en un sacerdote sanguinolento y petrificada, a la vez, en el altar azul enrojecido por el sacrificio humano—; reverenciábamos a las artes y a la sabiduría cósmica (Quetzalcóatl); remembrábamos el origen, al rey de los elementos, antiguo vencedor y venerable anciano de espalda arqueada por el peso del contenedor ígneo (Xiutecuhtli o, si se eprefiere, Huehuetéotl). Vivíamos, asimismo, la dualidad de la máscara: aire y tierra era aquella serpiente emplumada; hombre y mujer el dios supremo Ometéotl (Ometecuhtli y Omecihuatl). Y nuestra muerte —muerte sólo prehispánica, eso sí— formaba parte de un ciclo de vida que no tenía mucho que ver con el comportamiento terrenal, sino, mejor, con su forma. La muerte, con todo, era, al igual que en la época colonial, un momento digno de ser simbolizado en las más formidables construcciones. Nosotros somos los herederos de esa doble tradición: hoy, como entonces, seguimos cantando las travesuras (o desventuras) de la muerte —(díganlo si no las famosas “calaveritas”)—; nos ataviamos con ella; la versificamos; la besamos; la devoramos en caramelos; la dibujamos vestida de charra —¡muerte macha es esa!—; la bailamos; la violamos; nos acostamos con ella y fornicamos; pero —lo mismo que a una mujer, en esa contradictoria relación amorosa— le tememos... El Mexicano, en suma, no vive con la muerte: *convive* con ella; no vive con sus muertos: los muertos *viven* con él.)

Pero estábamos con los Túmulos novohispanos. Para retomar, digamos que esas construcciones “efímeras” —tétricas ya en el XVII; y mucho más en el XVIII— fueron la manifestación más clara de una de las postrimerías cristianas en el Nuevo Mundo. Y dos importantes documentos que recogieron sendas exequias reales son sin duda el mencionado *Túmulo imperial de la gran Ciudad de México* y, conmemorando al rey Felipe IV, un siglo más tarde, el *Llanto de Occidente en el ocaso del más claro Sol de las Españas*, escrito por el Ilmo. Sariñana.

Mas, habida cuenta las fiestas públicas de concurrencia abundante —exhibiciones fastuosas y teatrales del poderío real vencedor y vencido—, hubo otras expresiones que, aunque no con tanto boato y grandilocuencia, enseñaban la condición del hombre común y corriente —igual a la del poderoso, a fin de cuentas— antes y después de su hora final frente a las acometidas de la muerte y del resto de las postrimerías. De uso didáctico también —en esa evolución a lo tremendista barroco, de enorme representatividad— son las figuraciones que, poco similares a —por ejemplo— las moralejas apuntadas por el P. Joaquín Bolaños en *La portentosa vida de la muerte* (tan estudiada por Sebastián), no muy cercanas al tono medio burlón con que el presbítero y bachiller D. Pedro Muñoz de Castro escribió sus *Villancicos de la Asunción* (1717)

(II)

Muerte de mala muerte
 Muerte alevosa,
 Dioclesiana enemiga,
 cruel y traidora!
 Ya que de Dioclesiano
 eres la copia,
 bien puedes acuparte
 en cazar moscas.
 Si triunfa de tus flechas
 Nuestra Señora
 podremos bien decirte:
 ¿Ubi est victoria?⁸⁶),

y —del mismo modo— ya no celebrando la victoria de los príncipes, sino la de la descomposición corpórea sobre la hermosura frágil y breve de los seres humanos, exhibieron las miserias del hombre con relación a las grandezas de la muerte y a sus postrimerías. Tal es el caso de *Pudridero*, “reflexión sobre la muerte”, de nítida influencia sevillana —concretamente, Juan de Valdés Leal—, obra en la que un, además de anónimo, lúgubre pintor representó la corrupción pestífera de un hombre, tiempo atrás divertido por los placeres del mundo. El cuadro es todo podredumbre: descomposición carnal, moho óseo, fermentación abdominal, hongo y sequedad craneanos, pus intestinal, desintegración de los miembros, emanación nauseabunda, sepsia —(¡Ni Baudelaire escribiendo su poema “A una carroña” lo hubiera imaginado!)—. Barroquismo extremo, el *Pudridero* es una bofetada que intenta volver en sí a los soberbios y vanidosos pecadores; un grito que pretende despertar a los que buscan la permanencia en las cosas que no conducen a Dios; una revelación a los ignorantes. “¡Mira —parece decir—, esto es la humanidad: polvo, humo, sombra, nada...!” La muerte y su representación evolucionaron a lo largo de tres siglos: en el XVI, el *Túmulo imperial* se erigió para celebrar la victoria del soberano Carlos V sobre ella; ciertamente, había la sorpresa, el miedo hacia la magnificencia eterna de las postrimerías, pero constituía una celebración emblemático-humanística —respetuosa, eso sí— más que un vaticinio o aviso “despertador” de conciencias. Para el XVIII las cosas cambiaron sustancialmente. Si, pues, en nuestro XVII Palafox creía más en la doctrina de los muertos (“bien predicán los vivos, pero mucho mejor los difuntos”), en las obras dieciochescas, como el *Pudridero*, la religión aprovecharía más el temor a la condenación que los argumentos teológicos para convencer a sus feligreses. “Con mudas lenguas” los difuntos darían cierta luz a los vivos; ¿mudas? No. Mudas y hablantes: “¡el hombre —diría ese cuadro, si intentáramos traducir el lenguaje pictórico al de las palabras, dicho en muy pocas, y con perdón de mis lectores— no es más que la mierda...!”

Ahora bien, en la Nueva España hubo también representaciones del resto de las postrimerías. Si, por un lado, la muerte —incluida por lo general en las pinturas de *árboles vanos*, cortando con su hacha o guadaña el tronco mientras el “mismísimo” aparecía jalándolo con una cuerda para derribarlo y terminar así con la vida del pecador, antes de que las campanadas de Cristo lo volvieran al rebaño— había sido un argumento eficaz (en todos sentidos)

⁸⁶ *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721). parte segunda*, p. 294.

para la Iglesia y motivo fecundo para la pintura y la literatura de ese periodo, por el otro, la "imagen visual" del Juicio postrero pasaría a nuestra tierra "por medio del vehículo de los libros con grabados, como la *Crónica de Nuremberg* (1493) o por las versiones españolas del mismo tema aparecidas en la *Gramática* publicada en Burgos (1498) o en el *Flos Sanctorum* de Pedro de la Vega (c. 1521)".⁸⁷ Lo extraño —dado que la muerte y el tema del infierno sí tuvieron una atención significativa, ya en la pintura y la literatura sacras que estaban dedicadas a fieles no tan implicados en cuestiones de ascetismo, ya en centros (como el de Atotonilco, que en seguida veremos) cuyo fin específico era el de buscar en los fieles el perfeccionamiento interior y el alivio a las culpas— es que, aquí mismo, apenas haya habido figuraciones del Cielo y del Purgatorio.⁸⁸

Porque, en efecto, muy raras son las piezas que, en lo literario y en lo pictórico, centraron su atención en estos asuntos; una de ellas, el soneto palafoxiano dedicado "A San Francisco. Claman sus hijos en Purgatorio para subir al Cielo por su intercesión":

En santa cárcel, detenidos presos,
¡oh Patriarca nuestro!, te aguardamos,
echa la cuerda de que asir podemos,
gócense en Dios los humillados huesos.

Delitos, ignorancias, culpa, excesos
—tu intercesión, tu nombre aquí llamamos—
remedie, por tu ruego nos veamos
libres, en salvo, cuanto ahora opresos.

Sucedá luz perpetua a la tinieblas,
holganza igual a penas desiguales,
a guerra de temor, de amor victoria.

Tuyos somos, ¡oh Soll, rompe esas nieblas,
y pues de redentor muestras señales,
redime y trueca nuestra pena en gloria.⁸⁹

tiene su más cercana correspondiente pictórica en el *Cuadro de ánimas* que el mismo Cristóbal de Villalpando pintó para una iglesia taxqueña. Los pocos ejemplos que he logrado conocer sobre esta temática —recogido el uno por De la Maza en su ya mencionado trabajo sobre Villalpando, y antologado, el otro, por D. Manuel Toussaint en el magnífico y pionero estudio sobre *La pintura colonial en México*— no logran ser representativos de un posible género centrado en el Purgatorio. En este sentido, el arte colonial no logró o, por mejor decir, no se interesó en explotar una mina que tan buenos resultados había dado a pintores como, por ejemplo, El Greco.⁹⁰

Más socorridos, en cambio, fueron el Juicio Final y las temáticas infernales. Sobre aquél, cuya utilización se remonta a los primeros años del virreinato mexicano por parte de los

⁸⁷ S. Sebastián, *Iconografía e iconología*, p. 81.

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ Juan de Palafox y Mendoza, *Poemas espirituales*, p. 70.

⁹⁰ Véase *supra*, cap. II, sobre *El sueño de Felipe II* o *La adoración del nombre de Jesús*.

frailes de la orden franciscana, Michael Karl Schuessler⁹¹ ha mencionado “una representación del fin del mundo” llevada a cabo en Santiago Tlatelolco (1533) —puesta en escena “pocos años después, en la capilla de San José de los Naturales, asistiendo el señor obispo don fray Juan de Zumárraga y el señor virrey don Antonio de Mendoza”⁹²— y que, según Toussaint⁹³, tenía una “intención demostradora de dogmas cristianos más que una deliberada estructura formalista”. Obra que causó “gran maravilla y asombro [a] los mexicanos” —a decir de Chimalpahin—, el “ejemplo llamado *Juicio Final*” tuvo su correspondiente pictórico —puntualiza Schuessler— en los murales conservados en el convento agustino de Acolman y en las “imágenes que decoran el interior de la capilla abierta de Actopan, Hidalgo, convento agustino diseñado a mediados del siglo XVI por el arquitecto fray Andrés de Mata”.⁹⁴ Aunque se trate sólo de “un sermón dialogado” y más bien sea —continúa Schuessler— “una amonestación visual que sin recato concluye presentando al sacerdote, al final de la obra, para hacer aún más explícito el mensaje religioso”, este “ejemplo” es importante no sólo porque testimonia la labor evangelizadora de los franciscanos en el Nuevo Mundo y los métodos utilizados en ella, sino además por ser una de las primeras muestras artísticas de los *novísimos* de la muerte aplicados al perfeccionamiento interior de los neófitos y, más tarde, al de toda la sociedad novohispana. Porque, en efecto, continuó el tema del Juicio Final en los dos siglos posteriores. En el XVII, por ejemplo, podemos mencionar un poema —la “Prosa de los difuntos”— de Juan de Palafox y Mendoza, quien además se ocupó de catequizar en su diócesis con ayuda de un libro basado en la temática del Purgatorio (siguiendo, por supuesto, las enseñanzas que el P. Tomás de Aquino había legado en la *Suma teológica*; véase cap. VIII): *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*; y en el XVIII, igualmente en la línea ignaciana de composiciones de lugar, un anónimo guanajuatense, *Juicio de un pecador*, en el que se retoma también el tema del *árbol vano*, y en el que —si bien con más elementos emblemáticos (un reloj alado: tiempo fugaz; la campana percutida por un ángel: aviso y despertador; un hilo sosteniendo al enjuiciado, a punto de ser cortado por una de las Parcas, Átropos: fragilidad y término del aliento vital, etcétera)— se nota una continuidad ideológica con relación al poema palafoxiano.

De lo segundo —es decir, las temáticas infernales—, también como parte de un programa especialmente diseñado para el ejercitamiento interior, herramientas necesarias en esa conquista espiritual en la que intervinieron tanto frailes evangelizadores como padres del clero secular —Palafox y Mendoza, Manuel Fernández de Santa Cruz, entre los más notables— mencionaremos aquí dos magníficas muestras. Una de ellas —La Profesa, s. XVIII—, centrada en *Las penas del infierno*, es quizá una de las obras más representativas de esta labor perfeccionadora llevada a cabo por la Iglesia novohispana; y la otra, vigente aún en nuestros días, teñida por la sabiduría de los ascetas que durante doscientos años la han visitado, es una

⁹¹ “Géneros re-nacientes de la Nueva España: teatro misionero y pintura mural”, en *La cultura literaria en la América virreinal* (en prensa).

⁹² Schuessler, al pie, anota: “La copia manuscrita, custodiada por la Biblioteca del Congreso de Washington, lleva la fecha de 1678, pero hay razones [no menciona cuáles son estas razones] para creer que es el texto de la obra representada en 1533. Lleva por título: «Nexeuítimáchiotl motcnehua *Juicio Final*» (Ejemplo llamado Juicio Final).”

⁹³ *Apud* Schuessler en *Loc. cit.*

⁹⁴ Véase, sobre este convento, el estudio histórico-iconográfico de Luis McGregor, *Actopan*. INAH-SEP, México, 1995 (Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, IV).

serie de murales conservada en el santuario de Atotonilco, Guanajuato, y que, desde la segunda mitad del siglo XVIII, ha funcionado como depósito a las lamentaciones y suspiros contritos que esos visitantes han exhalado a consecuencia de sus sanguinarias purificaciones.

Tratemos de verlas:

Las penas del infierno —“composición de lugar” en donde hierven figuras humanas y que sería, más tarde, retomada por el pintor Lorenzo Zendejas (?) en su *Alegoría del infierno*— es una exposición de los hornos infraterrenales que esperan a las almas que no hayan sabido aprovechar en vida su oportunidad de ejercitar las virtudes y los mandamientos cristianos. Es una obra monumental dividida en varias secciones, cada una de las cuales iluminada por una claridad rojiamarillenta que hace pensar en su temperatura interior. En la sección superior izquierda, correspondiente a «La cárcel del infierno» —de cuya parte alta se despeña un racimo de cuerpos miguelangelescos—, se figuró a un grupo de almas encerradas en una prisión y a varias serpientes que se encargan de asfixiar o devorar sus cuerpos. Recinto desesperante —por doble, ya que es una cárcel dentro de una Cárcel—, la prisión permite el libre acceso y salida de las serpientes y cuerpos demoníacos encargados de martirizar a los condenados, mas no el de éstos. Al centro —representación de «El fuego» que ameniza el ambiente de las moradas infernales— y a la derecha —cueva de discordias en cuyo interior se escenifica «La compañía de los condenados»— hay dos recreaciones de las palabras que *Job* (30:26 y ss.) dejó escapar contra su Señor, mientras “denunciaba lo que no entendía” (42:3), malagradecidamente. Así plañía el desventurado Job:

Cuando esperaba yo el bien, entonces vino el mal; y cuando esperaba luz, la oscuridad vino.
 Mis entrañas hierven, y no reposan; días de aflicción me han sobre cogido.
 Denegrido ando, y no por el sol: levantádome he en la congregación, y clamado.
 He venido a ser hermano de los dragones, y compañero de los buhos.
 Mi piel está denegrida sobre mí, y mis huesos se secaron con ardencia.
 Y hase tornado mi arpa en luto, y mi órgano en voz de lamentaciones.

La parte central, en efecto, tiene como tema principal el fuego del infierno: varias figuras humanas aparecen consumiéndose en las entrañas hirvientes de ese círculo y son acosadas, asimismo, por varias serpientes. La “compañía de los condenados”, por otra parte, son los dragos de que hablaba Job en sus lamentaciones: a la derecha, parte en la que, además, se aprecia una figura con un hacha levantada, a punto de soltar un tremendo golpe contra su compañero de penas, los dragones deambulan con sus bocas humeantes, lanzando llamardas contra los pecadores. En esta parte del cuadro —la superior, en la que sólo se pintaron tres escenas—, cabe señalar, hay quizá mayor riqueza pictórica; los cuerpos —que recuerdan (y no lejanamente) a los que habíamos contemplado en el *Juicio Final* de Miguel Ángel (con las obvias diferencias)— fluyen como parte de un follaje selvático hecho a base de lamentaciones; no hay lugar, por muy oculto que parezca, que prescinda del dolor causado por el castigo eterno. Serpientes, dragones, almas que emergen y se hunden en el fuego, todo está especialmente diseñado para que los espectadores puedan oír “llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos”, como diría San Ignacio. Abajo, complemento necesario del mensaje, hay cuatro secciones en las que se re-

presentan —de izquierda a derecha— «La pena del daño», «El gusano de la conciencia», «La desesperación» y, finalmente, «La eternidad de las penas». En la primera de ellas —basada en las palabras de David (*Sal.*, 18:24): “Pagóme pues el Señor conforme a mi justicia; conforme a la limpieza de mis manos delante de sus ojos”⁹⁵— se observa a varios condenados recibiendo la pena correspondiente por los daños causados en el mundo, según la justicia divina. En el segundo —«El gusano de la conciencia», recinto que aguarda a quienes se hayan empleado en las letras humanas, más concientes que quienes pecan por ignorancia y, por tanto, más merecedores de los castigos de este quinto lugar— aparecen cuatro figuras sufriendo la pena de la conciencia, una de ellas (parte superior) todavía prendida de un manuscrito voluminoso. De no menor interés e impacto resultan las dos últimas escenas. «La desesperación», sexta en el orden de todo el programa, figura a una dama de carnes ya no muy firmes, siendo acosada por dos demonios y varias serpientes, en recompensa por los placeres obtenidos durante la vida mortal; abajo, seis rostros dejan ver una mueca lastimera y desesperanzada. La última escena —la más impactante de todas, acaso— contiene a tres cuerpos martirizados por dos vulcanos demoníacos: sobre una plataforma escalonada, las cabezas de esos cuerpos son atravesadas por sendos clavos; y en tanto que los demonios golpean, cual herreros en plena fragua, sobre éstos, una hidra arranca la piel y enciende con su aliento el abdomen de uno de los martirizados, dejando ver sus curvadas vísceras. «La eternidad de las penas» es, además del intento por reflejar la duración de los castigos infernales, una exhibición atroz de lo que, según el cristianismo, espera a las almas pecadoras después de la muerte y del juicio final.

Cuerpos abrasados; reptiles que se escabuyen por entre las llamas del fuego, que escurren de un recuadro a otro con sus fauces malolientes; cuellos asfixiados; lenguas maldicientes que salen como flamas, rojizas y hinchidas de blasfemias; calor, penumbra y luminosidad repentina (*cf.* Santo Tomás); alaridos, suspiros, llantos, gemidos (*cf.* San Ignacio); “composición de lugar”, sin que exageremos, perfecta. Por desgracia, *Las penas del infierno* no mereció un sólo comentario en el texto de la pintura emblemática novohispana, que venimos tratando.⁹⁶

En esa misma línea de ejercitación espiritual —(viajemos un poco)—, las representaciones del infierno hallaron espacio en los muros de la “Santa Casa” de ejercicios espirituales ubicada en el santuario de Atotonilco, Guanajuato, que fue, a partir de 1765, uno de los centros de mayor auge de la ideología ignaciana. La casa atotonilquense de ejercicios espirituales fue fundada, en 1748, por el “venerable” padre Felipe Neri de Alfaro, con el fin de “evitar —según apunta Jorge F. Hernández⁹⁷— los frecuentes robos y asesinatos que cometían los malhechores en el punto donde fabricó el santuario, a la vez que moralizar a los habitantes de aquellos contornos”. En efecto, allí —dice Hernández—,

donde los chichimecas se sacaban sangre de las orejas, brazos y piernas y donde ofrecían sahumerios y se bañaban en aguas termales para purificar sus culpas, el P. Alfaro fundó un lugar en donde los fieles ex-

⁹⁵ En el cuadro aparece la siguiente indicación: “Psalm. 30. 23.”; sin embargo, el *Salmo* 30 sólo posee doce versículos.

⁹⁶ Véase *Juegos de agudeza e ingenio*, p. 305.

⁹⁷ *La soledad del silencio. Microhistoria del santuario de Atotonilco*. Universidad de Guanajuato-FCE, México, 1991 (Sección de Obras de Historia, s/n), p. 27.

pi[ba]n sus culpas de parecida manera: flagelándose los cuerpos y coronándose con las espinas del páramo desierto, encontrando en las aguas termales y en la oración el alivio a sus culpas.⁹⁸

Allí mismo —resultado también de esa doctrina “providencial” que “ablanda piedras” y que, como prueba el microhistoriador, en Atotonilco se asumió “a la *n* potencia”— el arte dieciochesco rindió su tributo a San Ignacio de Loyola a través de los murales que Miguel Antonio Martínez de Pocasangre diseñó especialmente para la práctica de los *Ejercicios*. Aunque de cierta rusticidad en la técnica del dibujo, Pocasangre integró sus “composiciones de lugar” con escenas correspondientes a los siete pecados capitales (como el cuadro de *Las penas del infierno*, dividido en siete secciones) y se ayudó, además, de multitud de inscripciones para lograr un efecto más —digamos— impactante en los devotos. Así, a las pinturas de cuerpos devorados por monstruos infernales, angustiados por las cadenas que los sujetan, atravesados por ardientes clavos y picas en forma de carna, se añaden las siguientes lamentaciones:

¡Hay de mí, por mi gula!
¡Hay de mí, por mi soberbia!
¡Hay de mí, por ignorante!, etc.;

y al lado, gran variedad de pésimos y amenazantes versos dedicados, ora al soberbio:

No de soberbia te vistas,
porque es antiguo proverbio
que Dios humilla al soberbio;

ora al que gusta de excesivos descansos:

Siempre ocúpate en lo bueno,
porque no hay vida tan dañosa
como es una vida ociosa;

ora al avariento que no repara en los peligros de tener demasiado peso en oros y platerías:

No atesores, que el caudal,
cuando hayas cumplido el plazo,
te servirá de embarazo.

Los murales de Pocasangre —y, en sí, la casa edificada por el P. Neri de Alfaro— son una de las más nítidas expresiones de la influencia jesuítica en las provincias de la Nueva España. Decía Hernández, a este respecto, que las huellas del libro ignaciano de *Ejercicios espirituales* pueden ser localizadas sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVII. No lo sé. Es cierto, por un lado, que edificaciones como la ubicada en Atotonilco —cuyo funcionamiento en la práctica de ejercicios inicia propiamente en 1765, a punto de concluir el perio-

⁹⁸ *Id.*, p. 120.

do colonial—, libros como los utilizados por Antonio Núñez de Miranda en el adiestramiento espiritual de las monjas del XVII⁹⁹, u obras icónicas como las que hemos descrito sucintamente, caracterizaron, por lo menos, los últimos ciento cincuenta años de dominación hispana; no lo es, en cambio, que, por no contar (o conocer) en años anteriores con creaciones de este tipo, el siglo XVI y parte del XVII hayan sido ajenos a un ascetismo al menos parecido al que trajeron los jesuitas de San Ignacio de Loyola. El arte y las obras de carácter histórico nos ayudan a conocer las sociedades en que se dieron; sin embargo, hay en estas siempre una cara oculta que solamente podemos intuir o, a veces, descubrir echando mano de la imaginería y de la lógica. Es nuestro caso: el ascetismo novohispano de los siglos XVII y XVIII no pudo florecer —(florecer, digo, no sólo en grandes personajes, sino en sus obras)— si no hubiera contado con un respaldo ideológico lo bastante sólido en décadas anteriores. Ya vimos el caso de los franciscanos. Así, pues, Atotonilco y los murales de Martínez de Pocasangre no son más que el resultado extremo de una costumbre apenas insinuada en los primeros años de la evangelización.

* * *

Pero, ¿y la mística? Porque debió, aunque fuera en tímidos destellos y aunque no contemos con obras literarias a la altura de las de San Juan de la Cruz, llegarnos. Decía Octavio Paz —en su muchas veces lúcido y otras tantas incomprensivo estudio sobre *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* (1982)— que “si los conventos de Nueva España no dieron ni grandes místicos ni grandes teólogos, fueron en cambio pródigos en penitentes y flagelantes”¹⁰⁰, y que si algunas monjas del siglo XVII sucumbieron ante las “turbias seducciones del ascetismo”¹⁰¹ —calmando así sus no menos turbios ardores sensuales (en esa edad, dice, “el aseeta deliraba como un amante, el amante se mortificaba como un asceta”¹⁰²)—, no fueron pocas las que “sobresalieron en el arte exquisito de la confitería y en el no menos exquisito de martirizarse a sí mismas y a sus hermanas”.¹⁰³ ¿Que no hubo místicos en la Nueva España? Por un lado, estamos de acuerdo con que en nuestra tierra abundaron los aspirantes —anónimos algunos de ellos— a la santidad, los beatos obsesionados por la salvación de su alma y, por ello mismo, tan aficionados a las, no sé si “turbias”, “seducciones del ascetismo”; pero, en cuanto a lo relacionado con la mística: sí y no. Sí, porque, en

⁹⁹ O como el de un “misionero de la Nueva Granada” —Juan de Rivera (1681-1736)—, *Teatro del desengaño*, que estuvo dedicado a iguales menesteres y que, en el terreno de la sugestión y la exigencia psicológica, fue más allá de la simple emulación, como en el siguiente pasaje: “Ya está encendido el horno, donde te han de arrojar; ya prevenidos los candados para cerrar la puerta, ya te llevan allá atado de piés y manos con cadenas de hierro y te despojan del vestido; ya pones los ojos en las llamas y en las brasas del fuego y en la estrechura del lugar; ya oyes los estallidos de la leña que arde, y el pavoroso ruido de las chispas y llamas. Empiezas a estremecerte y te cubres de horror y palidez mortal. Es llegada la hora y te arrebatan los verdugos para arrojarte en él. Empiezas a clamar entonces y a resistirte cuanto puedes con el natural espanto. Arrójate por último dentro y cierran la puerta con candados y te ves en el fuego.” *Apud*. S. Sebastián, *El Barroco iberoamericano*, pp. 227-229.

¹⁰⁰ p. 172.

¹⁰¹ p. 173.

¹⁰² *Loc. cit.*

¹⁰³ p. 172.

efecto, no tenemos obras poéticas, nacidas de una vivencia tan personal como la de los carmelitas peninsulares, que atestigüen la, digamos, *misticidad* de las monjas, religiosos o simples devotos de la colonia; y no, porque ese hecho —la consecuencia literaria, de ningún modo obligatoria en la experiencia mística— no nos priva —si damos por hecho, evidentemente, que Dios *es* y que el hombre puede *ser con y en Él*— de haber contado con hipostáticos desinteresados en dar a conocer sus aventuras espirituales por escrito. El aserto de Paz es justificable, en suma, sólo si validamos el fenómeno literario como evidencia exclusiva de la experiencia mística y descalificamos toda otra manifestación no perpetuada en la palabra escrita, o, ya en el papel, sin los balbuceos delirantes con que San Juan de la Cruz hiló sus poemas.

Aplicando ese criterio, podemos bien decir que en la Nueva España no hubo poetas místicos; hubo, sí, quienes utilizaron ciertos giros, frases hechas (provenientes, sobre todo, de los *Cantares* salomónicos y filtradas por la red del *Cántico espiritual* sanjuaniano, cuando no por la de las “Canciones del alma...”, de él mismo) o una actitud imitativa, rayana en lo postizo, que pretendió emular de sus modelos una hechura “a lo mismo” y dicho de parecida manera, más que retomar sus expresiones con el fin de manifestar un trasfondo vivencial al menos parecido al de esos modelos. No se trata aquí de hacer una nómina de monjas levitantes o un enlistado de testimonios que pudieran deberse más a la piedad que a la veracidad de los hechos, sino de mencionar, ejemplificando, a aquellos poetas que más se hayan acercado a la palabra alta de la contemplación y la unión espiritual.

Así —aunque seguro de que no “joya falsa” fraguada “sin una sola emoción sentida...”¹⁰⁴, o insertada lo mismo en una “angustiosa esterilidad” que en una “penosa indigencia”¹⁰⁵; pero de acuerdo con que su autor (“natural de México..., hijo de conquistador”; “hombre de buena habilidad y buen poeta”¹⁰⁶ que escribió, “en el gusto de Gil Vicente y Juan del Encina”, “varios lindos cantarcillos”¹⁰⁷, y que habría de narrar, en esas “solemnidades” (“ya de gozo”) de nuestro XVI, “la elevación a la sede arzobispal del doctor Moya, 1574”, en un *Desposorio espiritual entre el pastor Pedro y la Iglesia mexicana, en traje pastoril*) es uno de esos “sujetos insignes” que, a través de los siglos, “pueden campear con personal e incólume decoro”¹⁰⁸ —, no podemos dejar de mencionar —aunque de paso— las quintillas, “Oh, qué suerte venturosal...”, con que el Pbro. Juan Pérez Ramírez (1545-?), ya no festejando una hipostasis sino el simple desposorio de un arzobispo (Moya de Contreras) con una Iglesia (la mexicana, “en traje pastoril”), alegraba la entrega de los enamorados espirituales, retomando, apenas, la tópica llevada a sus extremos por San Juan de la Cruz y utilizada más tarde por nuestro Palafox y Mendoza en sus *Grados del Amor Divino*. Decía, pues, el presbítero Pérez Ramírez, imitando el lamento y gozo de la “pastorcica” enamorada y finalmente correspondida:

Y cuanto yo digo dél

¹⁰⁴ Luis G. Urbina, *La vida literaria en México, 1917*, Apud. A. Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*, p. LXIV.

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

¹⁰⁶ *Id.*, p. XXVI.

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

¹⁰⁸ *Id.*, p. LXII.

es lo menos que hay en él
según lo mucho que vi;
y al fin él es para mí,
yo sola soy para él.

Cómo tardas, mi pastor;
mi pastor que no te veo!
Ven, mi querido amor,
goza del fruto de amor
que te ofrece mi deseo!

Qué razón será que vea
mi alma el bien que desea,
el bien que más quiere y ama;
y pues con amor te llama,
has que consolada sea.
Pues llegó el tiempo dichoso
que tal gozo me ha traído,
venga mi pastor precioso,
goce del fruto amoroso
de este su huerto florido.

Ya en el alma me ha tocado
la voz de mi edulce amado:
los montes viene saltando,
mi alma regocijando
que tanto le ha deseado.¹⁰⁹

Y todavía allí, en nuestro seiscientos —con verso más personal y anhelante; y no, digamos, en la línea de recreación tópica practicada incluso (o, por mejor decir, *además*) por Juana Inés al escribir las lamentaciones de Eco en su *Divino Narciso*—, quien fuera aplaudido en todos los tiempos, si —para decirlo con D. Alfonso Reyes— “hubiera jueces más que humanos”, Fernando de Córdoba y Bocanegra (1565-1589), hacía brillar su página al tiempo en que sobresalía, ya desde los 14 años, “con espontáneas versiones de Homero, Horacio y Virgilio”. “Acreeador a luz excepcional así en la lírica como en la hagiografía mexicana”, Córdoba y Bocanegra —que además “era ‘de los mejores músicos de vihuela’ y ‘excelente poeta’ en castellano y latín”, y que aún, por si esto fuera poco, “entendió de pintura y canto, sin dejar de lucir ‘con las galas, caballos y otros entretenimientos...’”— nos dejó una “Canción al Amor Divino” y otra “Al santísimo nombre de Jesús”, las cuales, a decir de Méndez Plancarte, son “las mejores quizá de nuestro XVI”. En la primera de ellas, correspondiendo la pluma a las heroicidades de la vida, preguntaba este humanista sobre los secretos que habitan en el lugar donde Dios se une con las almas; y en la segunda, menos ardoroso, se limitaba a las alabanzas de ese “piélagos de virtudes abundoso,/ poder inmenso en letras abreviado” con que Dios envió a su Hijo a la tierra. “A los 21 años, y en los más florido” —escribe P. Alfonso¹¹⁰—, Córdoba y Bocanegra

renunció a su mayorazgo de marqués de Villamayor y adelantado de Nueva Galicia, dio su hacienda a los pobres y se entregó en Texcoco a una heroica vida de pobreza, caridad con los indios enfermos, y peni-

¹⁰⁹ *Id.*, pp. 15-16.

¹¹⁰ *Id.*, p. xxxiv.

tencia y contemplación; hasta que resuelto a entrarse Descalzo de San Francisco, y acabando de recibir el subdiaconado en Puebla, allí murió en 1589, "en casa y cama ajena, y aun con ajena camisa", entre veneración de santidad que persistía en el siglo XVIII.

No fue, pues, menor —si grande había sido el de su vida, ejemplar en piadosos quehaceres— el mérito que mereció este "siervo de Dios" en su "Canción al Amor Divino", a pesar de que —"triste alejado" y "...pobre cautivo/ que de recias prisiones/ está perpetuamente rodeado..."— no lograra ver, siquiera, ni "un pequeñito rayo/ de aquesa luz inmensa" en que se gozan los bienaventurados. Así suspiraba este hombre, sin segura respuesta:

CANCIÓN AL AMOR DIVINO¹¹¹

Glorioso Amor divino
do anida mi alegría
y con dulce memoria me recrea,
aunque es gran desatino,
quejarme a ti querría
de ti, con que mi queja oída sea:
sabes que te desea
mi alma, y por tí muere,
y tú tan olvidado,
de este triste alejado,
negándole continuo lo que quiere,
con riguroso imperio
le tienes en tan duro cautiverio.

Cum el pobre cautivo
que de recias prisiones
está perpetuamente rodeado,
que —a todo gozo esquivo—
llora sus aflicciones
y al verse de su patria desterrado:
aqueste propio estado
tiene éste que te ama,
te ama y te ve ausente;
mas ¿cómo se consiente
que tu amor no responda al que te llama,
ni llegue la esperanza
a donde mi deseo vivo alcanza?

Si un pequeñito rayo
de aquesa luz inmensa
alguna vez al alma llega y toca,
con su fuerza desmayo
y ella queda suspensa,
como fuera de sí y de gozo loca;
y si cosa tan poca
y una leve gotilla

¹¹¹ *Id.*, pp. 76-79.

penetra, aunque tan breve,
y al alma toda embebe,
y la llena y levanta a maravilla,
¿qué será aquel abismo
de bien, do el bien y Dios es uno mismo?

Si yo a mi Jesús viesse,
al punto cesaría
toda mi pena y ausia lastimera:
¡oh, si ya amaneciese
aquel eterno día
de la perpetua y dulce primavera!
Mas cuanto más espera
el bien, más atormenta;
y si tras esto ayuda
el tiempo que se muda,
no basta la paciencia en tal tormento,
y el alma que en ti adora
su puerto con zozobra mira y llora.

Entre fieles amantes
es ley establecida
que la desigualdad no se consienta:
si iguales no eran antes,
Amor con fiel medida
igual, y de uno quita y a otro aumenta;
mas cuando hago mi cuenta,
páreceme increíble
llegar do el amor llega;
mi bajeza me anega
y amor sube con impetu terrible:
tu alteza, Dios, descienda,
y lleve Amor la gloria en tal contienda!

En medio de mis males,
tú, Cruz, sola me alientas,
que eres de mi Jesús prenda segura:
¡oh llagas celestiales!
¡oh sangre, muerte, afrentas,
remedio de mi grave desventura!
Será suma cordura
con tan ricos despojos
contarme ya en el cielo,
y con glorioso vuelo
dejar la tierra y todos mis enojos;
y aunque soy poca parte,
no puedes tú, mi Dios, a tí negarte.

Negarse el bien no puede;
antes, se comunica,
que a ello obliga su naturaleza;

y pues el tuyo excede,
mi Dios, y más te explica
mientras le donas con mayor franqueza,
destierra mi pobreza
con tu vista y presencia
y dones soberanos;
destilen esas manos
néctar divino lleno de tu esencia,
y glorifica al alma
y al cuerpo da con gozo eterna palma.

Dulce Jesús, aquí cese mi queja:
ya el alma se festeja
con haber referido
su oculto sentimiento,
a ti, gloria y contento
del corazón ansiado y afligido,
de cuya mano espero
el premio y la corona verdadera.

Con todo, los intentos de D. Fernando de Córdoba y Bocanegra —y, contemporáneamente, los juegos sacros de Pérez Ramírez y, ya en la segunda mitad del siglo XVII, la elegancia barroca de Sor Juana— no pueden ser comparados, ni con toda la buena voluntad de una cieguera, con los logros obtenidos por la mística poesía carmelitana. Y fuera de estos ejemplos, no veo yo qué otros antecedentes novohispanos pudieran haber tenido los *Grados del Amor Divino*. El ascetismo ocupó gran parte de la religiosidad de aquellos años; sin embargo, no hubo la disposición psicológico-emocional que sí, en cambio, habían tenido los religiosos españoles que nos antecedieron. Como sucedería también con otras tendencias —la neoclásica, la romántica, las de vanguardia, etcétera—, el misticismo hispánico, con todo y que el fondo ideológico novohispano había formado un ambiente propicio para su arraigo, empezó a manifestarse en las letras patrias sólo muy avanzado el siglo XVII. La Iglesia española logró trasplantar sus dogmas y supersticiones al Nuevo Mundo, sus locuras (en el sentido cervantino, evidentemente) y delirios ascéticos; pero en el campo de la “Mística Teología” poetizada, logró muy poco... Para 1640, fecha en que Juan de Palafox arribó a las costas de Veracruz, el tablado de estos escenarios se había ya tendido.

V. PALAFOX UN PASTOR TRIDENTINO

Dadme licencia que diga, que publique,
que pregone vuestra piedad y bondad; para
que todos conozcan lo que ay en Vos,
fuente de misericordia; para que todos os
amen, y me aborrezcan...

Confesiones, xi, 22.

No puedes hacerte de todos amado, pero a
todos puedes hacerte amable y digno de
amor.

*Diversos dictámenes
espirituales, morales y
políticos, xxii.*

MÁS POR JUVENILES ARDORES que por el deseo de perpetuar la sangre de Ariza; y más, seguramente, por el apresurado jugueteo de la edad temprana, o por un fuego momentáneo surgido —acaso— de un golpe de miradas que por un afán de permanencia y compañía mutua, palpitó don Jaime de Palafox y Rebolledo —furtivamente, quizá solapado por la complicidad de una noche zaragozana, cuyo frío negaba el tibio contacto de los cuerpos— en la piel de doña Ana de Casanate y Espés, allá, si mis cálculos no son del todo malos, por el mes de septiembre de 1599. De esa unión —clarísima, aunque oscura; afortunada, si bien inoportuna—, meses más tarde, en Fitero, “un agradable rincón de Navarra”¹, habría de sucederle al mundo, según palabras de un visitador de las Filipinas, Juan de Robles, “uno de esos partos que da la naturaleza de trescientos en trescientos años”. En 1600, también, le nacería a Felipe III el que, en 1621, ocuparía el trono de las Españas y presenciaría, impotente, el derrumbe político de su gran imperio.

Quedó, pues, encinta doña Ana de Casanate y Espés —y su nombre oculto durante muchos años, debido a que tales uniones (deslices) por aquel tiempo eran todavía un agravio al honor individual y de familia— y don Jaime libre de la consecuencia que su ardor pasajero había ocasionado. Lejos el uno del otro; éste, atendiendo los asuntos que su posición exigía (don Jaime era “camarero secreto de la santidad de Clemente Octavo” y hermano del entonces marqués de Ariza, Francisco de Palafox²), ignorante de que su sangre se derramaría por

¹ Sor Cristina de la Cruz de Arteaga y Falguera. *Una mitra sobre dos mundos, la del venerable don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Angeles y de Osma*. Artes Gráficas Salesianas, s.a., Sevilla, 1985, p. 3.

² Ariza —observa D. Genaro García en su biografía sobre *Don Juan de Palafox y Mendoza. Obispo de Puebla y Osma. Visitador y Virrey de la Nueva España*. Librería de Bouret, México, 1918, la primera y una de las más completas de nuestro siglo— era una “vieja población española de 500 vecinos, cercana a la raya de Castilla, distante seis leguas de Calatayud sobre las riberas del río Jalón, y de una historia interesante. Existía ya cuando Roma imperaba sobre el mundo. Conquistada en 1120 por Don Alonso I de Aragón, el sucesor de éste, Don Alonso II, la dió en prenda al Rey de Castilla

las venas de un futuro candidato a la santidad; aquélla, tal vez con el remordimiento que causan los placeres prohibidos por la sociedad, angustiada y llena de confusiones. ¿Cómo pasaría la joven esos meses en que la formación del nuevo navarro le anunciaba su inminente e inevitable, aún inevitable maternidad, sin saber aún que —como sentenciosamente apuntaba don Genaro³— “la deshonra se previene, pero no se remedia”? No lo sabemos. Lo cierto es que —fuese lo que fuese, y una vez nacido el “ilustrísimo, venerable y excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza”, prelado merecedor “de eterna memoria y a quien gozó por su noveno obispo la Puebla”⁴—, el 24 de Junio de 1600 (“digno de señalarse, con las candideces de la piedra”⁵), doña Ana —ignorando aún el pequeño “qué era vir”— ordenó, dice Bermúdez,

a una criada su confidente que involucrado al gracioso niño en los pueriles paños de su uso, oculto en una cestilla, protegida de su audaz resolución y amparada de los tenebrosos velos de la noche arrojase entre las raudas vertientes de los baños que circundan a Fitero, el precioso bajel del inocente alumno, para que en los principios de su vida, quedase sepultado en las ondas con la muerte...⁶

No había, pues, la joven disfrutado las calideces del infante “Juanico de Palafox” cuando ya —émula de cierta “hija de Levi”⁷— vertía en las orillas del río Alhama —ya que no del Nilo— la inocencia nacida de sus amores (que no culpas). Mas, conociendo el siglo a quienes preparan el “ayunque” para fraguarlo en cada uno de sus actos desde el primer aliento, no permitió que —cómplice en la obediencia— esa criada igualara la historia de nuestro “apostólico varón” con la de quien, elegido, prepararía el camino desértico al pueblo oprimido por el egipcio y favorecido de Dios. Porque, en efecto, quiso la fortuna que a eso de las ocho de la mañana⁸, justo en ese 24 de Junio de 1600, anduviera de ronda el encargado de los baños para impedir que la mujer cumpliera con la orden de doña Ana y dejara al niño flotando sobre las aguas del Alhama, muy a su suerte. Éste —Pedro Navarro—, habiendo notado el nerviosismo con que la emisaria ejecutaba la diligencia y preguntado por el contenido del “precioso bajel” sin obtener respuesta satisfactoria, “despachó a la mujer, para que dijera a su ama que había cumplido lo ordenado y recogió al niño entre sus brazos”.⁹

Don Alonso VIII. Hacia 1234, Don Jaime I de Aragón la donó a su esposa la Reina Doña Leonor, tía de Don Fernando. Posteriormente Ariza fué designada para que sirviera de lugar de reunión a los jueces que debían zanjar las diferencias existentes entre el propio Don Jaime y su hijo Don Alonso, heredero del reino. A mediados del siglo XIV, se apoderó de Ariza Don Pedro I de Castilla, sobrellamado el Cruel, y su sobrino Don Juan II la saqueó durante el siguiente siglo.

“La casa de Palafox y Mendoza se distinguió tanto por su abolengo y linaje, que mereció ser elevada al rango de marquesado de Ariza en 1611, y Doña María Felipa Cardona, hija de los Príncipes de Ligní y Almirantes de Aragón, no desdénó enlazarse con ella en el mismo siglo. Fue primer Marqués de Ariza Don Francisco de Palafox, quien obtuvo este título de Felipe III «por grandes servicios,» y murió dos años después; le sucedió en el título su hermano Don Pedro Jaime de Palafox y Rebolledo, ex Camarero del Papa” (pp. 11-12).

³ *Op. cit.*, p. 14.

⁴ Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Theatro angelopolitano*. Introducción, compilación y notas de Ernesto de la Torre Villar; UNAM, México, 1991 (Coordinación de Humanidades, BEU, 113), p. 115.

⁵ *Id.*, p. 116.

⁶ *Id.*, pp. 116-117.

⁷ *Éxodo*, 2:1 y ss.

⁸ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 3.

⁹ *Id.*, p. 4.

Así —“afeado y lastimado de las tribulaciones”, según él mismo— inició su vida el personaje que nos ocupa.

Luego del incidente, y necesitando el pequeño de una guarda que restituyera a la desaparecida madre —*desaparecida y muerta al mundo*, pues decidió, “aviendo sido hasta entonces muy virtuosa y honesta”, refugiarse “en los religiosos claustros de un monasterio” (Santa Ana de Tarazona, de carmelitas descalzas) en donde habría de finalizar sus días “con singular ejemplo, espíritu y penitencia”¹⁰—, llevó Pedro Navarro a nuestro personaje a casa de Juan Francés y Casilda Guerrero —molinero aquél y protegida ésta del salvador— “con el ruego de que... le atendieran y bautizaran, ya que él tenía su ocupación en el balneario, a cuatro kilómetros del pueblo”.¹¹ Hizolo así la pareja. Recibió el bautismo Palafox en el “Real Monasterio cisterciense de Fitero” —29 de Junio— y, según observación propia, “assí como recibió el agua del Bautismo, cobró gracia y hermosa espiritual y corporal: y con esta última (que fuera mucho mejor la primera) vivió en todas las edades”.¹² ¿Sería esta “hermosura corporal” en que el prelado se reconoce mayor a la que, decenios más tarde, le hallarían a su alma innumerables panegiristas e historiadores, o simplemente una más de sus excéntricas apreciaciones, condenadas luego de su muerte por adversarios políticos y religiosos? Con yerro habló, no cabe duda, si apelamos a sus *Obras*; ya que no pudieron, éstas, ser paridas por una pluma cuyo flujo fuese la savia de un espíritu vulgar, sino, cortada así, tan delgadamente, la de uno henchido de hermosuras interiores. Los grabados que han llegado hasta nosotros, por otra parte¹³, muestran a un Juan de Palafox, si no “hermoso” corporalmente hablando, por lo menos de rostro no desagradable y, en algunos casos, hasta atractivo.

¹⁰ Ana de Casanate fue bautizada —según partida de nacimiento citada por Sor Cristina de la Cruz, *Op. cit.*, p. 21— “a 17 de noviembre de 1570” en la catedral de Tarazona. “Hija del doctor don Francisco de Casanate y de doña Isabel Despés” —naturales ambos (como la hija) de Tarazona—, doña Ana, “más por voluntad de sus padres que propia, tomó estado de casada” con “don N. Mendieta” y “muy joven perdió a su marido y quedó con dos niñas, de las que parece que sobrevivió la más pequeña” (*Id.*, p. 23). De ingenio claro y desenvuelto —“aventajada en literatura, labores, pintura...”—, Ana de la Madre de Dios (tal era su nombre conventual) tuvo contacto con los Palafox en Zaragoza y allí mismo —a los treinta años, sin ser su edad “la de la fácil seducción, ni su estado el de la ignorancia”— cayó en brazos de don Jaime (un “nspirante a vida eclesiástica”) y, pasado el delcitoso trance, “más que arrepentida, desesperada” (*Loc. cit.*) por las consecuencias. Así, después de haber abandonado al “venerable” Palafox añadiendo “culpa sobre culpa” —y sabiendo con certeza que, como decía el Fuero Juzgo (*Apud. García, Op. cit.*, p. 18), «ninguna cosa non es peor... de los padres que non an piedat, e matan sus fijos»—, tomó, en 1601, el hábito de las carmelitas y profesó “a 4 de enero” de 1603, en dicho convento, “dexando el mundo —dice Palafox— y muchos bienes de fortuna, y a sus Padres y Deudos”. Murió el 19 de febrero de 1638.

¹¹ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 4.

¹² *VIDA INTERIOR/ DEL ILUSTRÍSSIMO/ EXCELENTÍSSIMO/ Y VENERABLE SEÑOR/ D. JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA/ DEL CONSEJO DE SU MAGESTAD/ y su Consejero en los Supremos de Guerra, Indias, y Aragón, Obispo de la Puebla de los Angeles, Arçobispo/ electo de México, Virrey, Presidente, Governador,/ y Capitán general de la Nueva-España, Visitador de/ todos sus Tribunales, Juez de residencia de tres/ Virreyes, y Obispo de la Santa Iglesia/ de Osma./ COPIADA FIELMENTE/ POR LA QUE EL MISMO ESCRIBIÓ/ con título [sic] de Confesiones y confusiones, que Original se/ conserva oy en el Archivo del Convento de S. Hermene-/ gildo de Madrid de la Esclarecida Religión de/ Carmelitas Descalços./ DEDICADA/ AL ILUSTRÍSSIMO, Y REVERENDÍSSIMO SEÑOR/ D. JAYME DE PALAFOX Y CARDONA, su Sobrino./ Digníssimo Arçobispo de Sevilla, y del Consejo/ de su Magestad./ SACALA A LVZ/ DON MIGUEL DE VERGARA, CAVALLERO DEL AVITO/ de Santiago, para el mayor aprovechamiento/ de las Almas./ CON PRIVILEGIO/ EN SEVILLA, POR LVCAS/ MARTÍN, AÑO 1691, III, 6.*

¹³ No tanto las pinturas, pues la mayor parte de ellas están basadas en esos trabajos de buril, que por lo general se hacían para ilustrar algún libro.

Como haya sido, lo cierto es que "Juanico" no tendría tiempo de reparar en su estado físico y espiritual sino hasta que, reflexionando sobre el pasado (cosa frecuente en aquellos que se ven rodeados ya de años y desilusiones), los primeros amagos de la muerte amenazarán su vida corpórea. Por de pronto, el encargo hecho por Navarro a Casilda Guerrero recaerá sobre una prima suya —María Navarro—, misma que en ese momento se encontraba criando y quien, debido a su estado precario, devolvería al pequeño a su "padre putativo". Éste, no contando con los recursos a ese propósito y sin haber quien lo amamantara, sacólo adelante con "cosas líquidas y pan mojado en vino". Pobre y sin los privilegios que pudo tener por linaje, Palafox se vería —no conociendo todavía los rudimentos de la gramática y, menos aún, los de la Sagrada Teología— en los campos de su natal Navarra pastoreando las "tres o cuatro ovejas" que el buen Pedro tenía en su haber. Sin la sospecha de que ese trabajo preludiaba en él un amor por todo aquello relacionado con el pastoreo, Juan iba ganando el aprecio de sus conocidos y la compasión por sus semejantes:

... dióle [Dios] —confiesa— entrañas piás, y más para los pobres; y de menos de siete años, hallando vn niño desamparado fuera del lugar, lloviendo, lo traxo sobre sus ombros, para que no padeciese.¹⁴

En esto se entretenía Juanico mientras que, en otros puntos de la región —no lejanos a él— don Francisco de Palafox, primer marqués de Ariza y hermano de don Jaime, no teniendo hijos que pudieran sucederlo en el marquesado, decidía que el padre de nuestro pastor casase con Ana de Palafox, una de las hijas de Juan de Palafox —otro su hermano, "señor de Cotes" muerto en Valencia no hacía mucho rato—, para que llenase el lugar que había dejado la infecundia de su matrimonio con doña Lucrecia de Moncada. Así, y atendiendo a la conveniencia más que a los afectos, se preparó "mi señora doña Ana" —hija, como queda dicho, del fallecido Juan de Palafox, sobrina de don Francisco y don Jaime (su prometido) y hermana de doña Violante (la otra hija)— para contraer matrimonio con el padre del niño abandonado.

Siguiendo, pues —dice Sor Cristina¹⁵—, las indicaciones del jefe de familia, don Jaime de Palafox, ya personaje de porvenir en Roma, abandonó la corte pontificia para unirse, a 18 de julio de 1606, previa promesa de dotación de su señor y hermano, a su joven sobrina doña Ana de Palafox Doris Blanes, señora de Cotes.

¿Imaginaba esta segunda Ana en la vida de don Jaime que su prometido habría de darle una sorpresa de nueve años —edad en la que Juanico fue reconocido por aquél ("aunque antes secretamente socorría a los que lo criaban"¹⁶)—, y que ella misma habría de recibirla casi con alegría? Impredicibles son los temples humanos, y el de esta mujer no fue menos. Porque al tiempo en que don Jaime daba el lugar correspondiente a su hijo —sacándolo al fin de la compañía pastoril y retirándolo un poco de Pedro Navarro—, ésta recibía al niño con palabras que bien pudieran ser el reflejo de una tal vez amargada resignación o de un

¹⁴ *Confesiones*, V, 6.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 11.

¹⁶ *Confesiones*, V, 1.

amor en exceso profundo: «Alma mía —escribía el 15 de diciembre de 1609¹⁷—, siendo vuestro, ¿qué puede tener de malo?»

Siendo, pues, reconocido, comenzó Juan de Palafox a convivir con su *nuevo* padre, a interesarse —aunque sin grandes resultados inicialmente— por los estudios; un criado y “su señora” doña Ana se encargaban de revisarle la escritura; con el marqués, divertidos, salían a “caçar benados”; de ningún modo extraviado con la nuevas compañías, Juanico sintió un amor inmediato por su verdadero progenitor; enviábale cartas a Madrid, en donde el futuro segundo marqués de Ariza atendía “asuntos de Corte”; un fraile, Antonio Gil, le hacía estudiar. Sin mucho reparo en incorrecciones gramaticales, escribió, un 25 de diciembre de 1609, a su padre:

Jhs. María.

Sea en el alma de vn padre mío yo estoy vueno Dios sea loado aunque no muy adelante en los estudios sino en *deceo* i en el escribir tampoco mi adelante aunque un poco mejor de antes que vn se fuese i el padre frai Antonio Gil me acc merced de aceme estudiar i mi señora i Luva tienen cuenta de mi desear o no se como me pudido pasar esta ausencia tan larga que si no tubiera quedado una gloria como es la de mi señora no se como pudiera unanimemente pasar esta ausencia tan triste porque sin vn no se puede hallar nadie en casa de vn io eido a caçar con D. Francisco mi señor a la desa a caça de benados i matamos entrambos un benado Don Francisco mi señor velando i yo durmiendo no quiero dar mas pesadumbre a vn todos están buenos Dios sea loado i besan vn las manos i yo también. A beinte i cinco de Dizbre de mil i seiscientos i nueve años.

D. Juan de Palafox i Rebolledo.¹⁸

Muy otra, por cierto, sería su escritura estando ya de “colegial en Tarazona”. Allí, contando aún con los cariños de Pedro Navarro —“que tiene más cuidado de que yo vaya limpio...”— y hecho ya todo un Juan de catorce años, se ilustra, siente interés por todo lo humano: “El griego no se lee ahora —dice—, pero si se leyere yo lo aprendería de buena gana”. Aprende, y aprende en serio. Se edifica... Más tarde, Palafox habría de reflexionar sobre su suerte haciendo un recuento “De los cargos generales” que Dios podría hacerle, con el fin de vivir sus últimos días “entre el temor y esperanza”. Recordaría los peligros de su infancia; evaluaría su nobleza; agradecería a Dios el haberle dotado de una razón con qué aprovechar la sabiduría humana y conocer los “bienes de la naturaleza”. Decía en sus *Confesiones*:¹⁹

Lo crió, pudiendo dexarlo en el abismo de la nada.
 Lo crió racional, pudiéndolo criar irracional y bruto.
 Lo crió en tierra de Chistianos, pudiéndolo criar en la de Bárbaros e Idólatras.
 Lo crió en tierra de Católicos, pudiéndolo criar en la de Hereges.
 Lo sacó a que gaxasse de estos bienes de naturaleza y gracia, pudiendo hazerle abortivo.
 Criólo hijo de padres nobles, pudiéndolo hijo de infames.
 Vltimamente, le hizo el mayor beneficio con el Bautismo, haziéndole hijo de su Católica Iglesia y de su gracia, y por su gracia heredero de la gloria.

¹⁷ *Apud*. Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 15.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ II, 2 y ss.

Por donde se vea el asunto, Juanico disfrutaba su nueva condición, la oportunidad de recibir una educación completa, su nobleza, su despreocupación económica; sabía perfectamente que estos beneficios “los ha[bía] hecho Dios a sólo él, o a muy raros, como a él”. Pero —ejemplo de que los corazones juveniles se desbocan a la menor provocación de una fragancia femenina, o ante el más mínimo susurro de la alegría mundana—, estando en Tarazona (declara), “obraba con poca inclinación a las letras y sólo por temor, declinando y negándose a lo bueno y abrazando y abrazado de lo malo”. De esta suerte —añade—, “creciendo en él las pasiones con la edad” y “contenido sólo de la vergüenza, incurrió en diversas culpas graves, nacidas de diferentes pasiones”. ¿Cuáles fueron estas culpas?, ¿cuáles sus “pasiones”? La historia —escrita a veces por quienes la hacen y la viven— nos obliga a dejar de escribir lo que imaginamos...²⁰

Con todo, cierto día —y con la suspicacia que caracteriza a ciertos viejos— quien fuera confesor de Santa Teresa de Jesús y fundador del convento de Santa Ana, en Tarazona —fray Diego de Yepes—, “viendo a este niño con otros que estudiaban”, apartóle y entróse con él a un aposento “y le dixo que avía de ser dichoso con vna grande exclamación, diciendo: *O, qué buena ventura tendrás, niño!*”²¹ Muy claramente recordó este vaticinio nuestro héroe, ciertamente, pero no sería débil en su memoria el placer vivido en sus años mozos y el arrepentimiento posterior. Sobre ello —muy al modo teresiano (y seguramente influido por la *Vida* de la Madre)—, años más tarde apuntaría un espléndido “coloquio de misericordia” en el que traería a colación esas sus “miserias”. Vaya un fragmento:

O, quién pudiera, Dios mío, revocar y deshazer todo aquello que obré quando os ofendí! O, quién no huviera nacido para ofenderos! Cómo, Señor, sobre tantos beneficios me dexasteis ser ingrato! Cómo, Señor, de las dos manos, diestra y siniestra, buena y mala; de los dos caminos de la salvación y perdición toref a la mano siniestra y dexé la diestra vuestra!

Faltóme, Jesús mío, vuestra luz? No, por cierto; que aunque en edad pequeña bien conocía lo malo y lo bueno, y me abrazava, como malo, con lo malo, y bolví las espaldas a lo bueno.

No es cura, Señor, la edad a mi maldad; pues siempre me disteis luz y gracia suficiente para vencer la flaqueza de la edad con la verdad y bondad.

O, mi Dios, lo que aflige mi corazón mi ingratitud y averos ofendido con la vida que me disteis, y que esta perdida vida os causasse tormento, aflicción y auerte! Por ventura, dulce Jesús de mi vida, me conservasteis la vida antes de nacer, y al nacer, y después de aver nacido para que Yo os ofendiese? No, por cierto; sino para que os sirviese y adorasse. Y Yo, infame, ingrato, ruin y traydor, comencé ofendiendo, quando avía de comenzar sirviendo a mi Eterno Bienhechor.

O, Señor, Dios, Criador, Jesús y Redemptor mío! Qué lágrimas son bastantes a llorar el aver Yo mismo, Yo mismo, con mis mismas manos, despedazado la túnica de la gracia que vos me vestisteis en el Bautismo? O, quién nunca huviera roto y despedazado aquella vestidura polymita dei casto y Santo Joseph! Vna fiera péssima me la despedazó, Jesús mío; y esa fiera soy Yo mismo. Por ventura fue el Demonio quien causó este mal terrible? No, por cierto; que no pudiera sin mí. La carne? No, por cierto; que ella obedece al espíritu, quando él obedece a Dios. El mundo? No, por cierto; porque esse persuade par a fuera, pero no manda allá dentro.

Yo, Yo, Yo, miserable pecador, bruto, ingrato, fementido, aleve, traydor. Yo fui la péssima fiera que a mí mismo, y en mí mismo, me despedacé la túnica de la gracia. Yo, vil; Yo, cobarde soldado, a viéndome

²⁰ No lo hace así, en cambio, D. Genaro García: “seguramente —dice él (*Op. cit.*, p. 23)— todas esas culpas fueron de amor: los jóvenes casi nunca tienen otras”.

²¹ *Confesiones*, V, 9.

[sic] alistado en vuestra vadera y recibido por paga vuestros méritos preciosos, vuestra gracia y tantos bienes de gracia, prendas seguras de gloria, quebrantava la fidelidad debida; y me iba, y me fui fujitiva y rebelde, al enemigo.

Yo, Jesús mío, era el Autor de mi daño, y ofendí al autor de mi remedio. Vos, Jesús, a guardarme; y Yo, Señor, a ofenderos. Parece que porfiávamos los dos y apostávamos (ay, dolor mayor que todo dolor!); Vos a guardarme; Yo a perderme; Vos a que no avía de condenarme; Yo a que avía de condenarme; Vos a que avía de ser vuestro; Yo a que avía de ser enemigo común...²²

Es casi lógico suponer que Palafox, estando en el colegio de San Gaudioso de Tarazona —en donde lo jesuitas procurarían cultivar su fe y versarlo en lenguas varias—, tendría contacto directo con su madre biológica (“cinco años estuvo de estudiante en Tarazona —dice Sor Cristina²³—, a poca distancia de las descalzas”, en cuya compañía, recordemos, Ana de Casanate y Espés purgaba sus culpas, bajo la sombra del mismo fray Diego de Yepes, obispo de aquel lugar) y recibiría de ella “buenos consejos”. Desde Tarazona, Palafox escribió a su padre: “y la madre Ana me dijo que besaba a V. S.^a las manos, que, por hallarse algo indispueta y por la brevedad no ha respondido a V. S.^a, pero que lo hará lo más presto que pudiere”.²⁴ ¿Qué tipo de relación entablarían Juanico y su padre con la susodicha?, ¿sería fácil para la religiosa Ana de la Madre de Dios mirar cara a cara al fruto que su honra había abandonado “en una cesta” —tal vez dándolo por muerto—, “arrojando sobre ella muchos lienços para cubrir el delito”?

A los trece años (1613), Juan de Palafox perdió a su tío Francisco y don Jaime recibía —junto a su Ana de Palafox Doris Blanes— el marquesado. Doña Lucrecia y otra doña Ana (la tercera en nuestra historia) fueron el resultado de los amores del primer marqués de Ariza. Juanico se estaba convirtiéndose en todo un hombre.

Y de Tarazona pasó a Huesca, a la universidad de Santo Domingo de Guzmán (1615-1617); allí, dice, “perdió el tiempo que después ha llorado, pues debiendo aprovechar, no aprovechaba, y malograba la hacienda y cuidado de su Padre en su educación”.²⁵ De modo que —no conformándose, “después que salió de la Universidad”, con “averse dado... a todo género de vicios, de entretenimiento y deleyte y desenfrenamiento de passiones”— dejó nuestro universitario preocuparse por cuestiones de religión y letras, “de suerte que llegó vn año a no cimplir con la Iglesia”. Así —y “amortiguando la Fe con leer historias y successos de Gentiles”— Palafox no sólo anduvo metido en lfos que mal pudieron terminar en tragedia

(aviéndole querido matar a él vn hombre noble, y poniéndole en el pensamiento el Demonio que era mejor que este Pecador se anticipasse a hazerle matar a él, le ayudó Dios para que no lo hiziesse ni ofendiesse: ni por su orden, ni por su mano agravió a nadie en vida, hacienda, ni honra; aunque le imputaron que avía excedido en esto, estando en ello inocente²⁶),

²² *Confesiones*, VI, 2 y ss. Un “Coloquio de misericordia” es —dice San Ignacio— algo “así como [cuando] un amigo habla a otro o un siervo a su señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellos...” (*Ejercicios*, “Primer ejercicio...”, Coloquio, p. 288.)

²³ *Op. cit.*, p. 27.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Confesiones*, VII, 4.

²⁶ *Id.*, VIII, 5.

sino que, además, comenzó a sentir una viva inclinación “a las armas” —“(aunque juzga de sí que era más por abrazar en ellas la libertad para pecar, que por valor natural)”— que estuvo a punto de llevarlo a Flandes con un deudo y amigo de su padre “que iba a gobernar... vna de las mayores Plazas de aquellos Estados”. Don Jaime su padre —“que quería que estudiase”— no lo permitió y el ya “don Juan” tuvo que marchar a una nueva universidad. No deja intrigar —por lo menos a mí— el tipo de problemas en que Palafox andaría metido por esos caminos de Dios. Si —como apunta Sor Cristina²⁷— “aquel hijo de los señores de Ariza... había heredado el amor a las armas y las manejaba con singular maestría”, entonces podemos suponer que Palafox —sin confesarlo en su *Vida interior*— tendría enfrentamientos con algún caballero u “hombre noble” mientras permanecía lejos del hogar paterno. Lo que sí confiesa, en cambio, es que algunas veces se vio expuesto a la ignominia de varios sujetos que procuraron su muerte. Así, por ejemplo —“prosiguiendo este Pecador en sus vicios”—, estando cierta ocasión recargado sobre la puerta de la casa donde se hospedaba —“descuydado”, por cierto—, cuenta que “le quisieron tirar de arcabuzazos vnos hombres que le aborrecían; y estando ya para hazerlo, otro de los que allí estaban les persuadió que lo dexassen; y assí escapó de la muerte temporal y de la eterna”.²⁸ No es para sorprenderse: su edad justifica —en la medida de lo posible— el que andubiera en semejantes llos y su deseo de aventuras poco espirituales. Él mismo declara en sus *Confesiones y confusiones* que quienes le buscaban lo hacían muchas veces habiendo hecho algún desaguizado por propia iniciativa y —al menos en una oportunidad— “aviendo dado bastante ocasión a vna persona para matarlo, y teniéndole enojado y ofendido”. ¿Problemas de carácter económico?, ¿disputas intelectuales?, ¿llos de faldas? Los hombres se matan por diversas causas (que no razones); pero, especialmente, por una: por estúpidos. ¿Cuál sería, pues —de todas ellas—, la que tocó protagonizar a don Juan de Palafox? Imposible saberlo. Este joven —a decir de su panegirista mayor, Antonio González de Rosende; y con esto digo todo— era “hermosísimo de rostro y perfectísimo de cuerpo, y en lo intelectual de gran sazón, donaire y agudeza”.²⁹ Con estos atributos y el carácter juvenilmente desenvuelto de nuestro don Juan, seguramente —no descartemos las posibilidad— más de una vibraría y daría lugar a escenas de celos y demás apasionamientos agresivos. Porque la belleza corporal es como un adjetivo para el cuerpo, y, de igual manera —parafraseando a cierto poeta chileno de este siglo—, si no mata, ocasionalmente causa problemas a quien la posee.

El futuro pastor de almas recordaría en su madurez alguna de esas escenas; consignaría en su *Vida* el milagro hecho por Dios al no permitir que siguiera el camino de la milicia, del

²⁷ *Op. cit.*, p. 34.

²⁸ *Confesiones*, IX, 11.

²⁹ *VIDA/ DEL ILUSTRÍSSIMO/ Y ESCELENTÍSSIMO SEÑOR/ DON JUAN/ DE PALAFOX Y MENDOZA,/ DE LOS CONSEJOS DE SU MAGESTAD/ en el Real de las Indias, y Supremo de Aragón, Obispo de la Puebla/ de los Angeles, y Arzobispo electo de Méjico, Virrey que fue, Lugar-/ Teniente del Rey Nuestro Señor, su Gobernador, y Capitán General/ de la Nueva-España, Presidente de la Audiencia, Chancillería Real/ que en ella reside, Visitador General de sus Tribunales, y Juez de/ Residencia de tres Virreyes, y últimamente Obispo/ de la Santa Iglesia de Osma./ SEGUNDA VEZ RECONOCIDA, Y AJUSTADA/ por su Autor/ EL P. ANTONIO GONZÁLEZ DE ROSENDE,/ de los Clérigos Menores./ QUE LA DEDICA/ AL ILUSTRÍSSIMO, Y NOBLÍSSIMO/ Cabildo de la Santa Iglesia de la Catedral de la Ciudad/ de la Puebla de los Angeles./ (viñeta) / CON PRIVILEGIO DEL REY NUESTRO SEÑOR/ (lineas) / EN MADRID: EN LA IMPRENTA DE DON GABRIEL RAMÍREZ, CRIADO DE LA REYNA MADRE/ nuestra Señora, Impresor de la Real Academia de San Fernando./ Año de M. DCCLXII, II, 10.*

arcabuz y el acero; como un hecho prodigioso, habría de señalar, puntualmente, lo detalles “De los peligros [de] que Dios libró a este Pecador” y de los “avisos que le dio en medio de sus gravísimas culpas”. Dice en su capítulo IX:³⁰

... en otra ocasión, víspera de San Pedro Apóstol, teniendo cargadas vnas pistolas, con que andava de noche en sus travessuras, teníalas sobre vn bufete, en el qual estava doblado vn lienço de la Transfiguración (que lo avía de hazer poner en vn marco) y debaxo de este lienço avía vna mano de papel, y al lado vna vela encendida sobre vna bugía; fue a tomar la pistola que estava cargada con ocho postas y no juzgó que tenía el gatillo levantado, y al tomarla e irla a poner en la cinta para salirse de la casa, se disparó estando la boca del cañón hazia su pecho; dio toda la munición hazia este Pecador derechamente a dos palmos de su cuerpo, y escondió el papel y apagó la luz, con el lienço le dio en el pecho y derribó en tierra y creyó ser muerto. Traxeron luz; vio que no estava herido; buscó las balas y halló que las avía recibido todas el lienço de la Transfiguración que estava interpuesto entre la pistola y su cuerpo; y aviendo pasado todas las dobladuras, que eran siete, quedaron sin penetrar a la vltima. Y con aver recibido este Pecador vna misericordia tan patente, con todo esso, como si fuera de bronce su corazón (o, loca juventud; o, passiones fieras y desenfrenadas!), bolvió a cargar la pistola y tomó otra, y salió a perseverar y proseguir en vna tan perdidada y desvanitada vida.

Tales eran, pues, sus actividades cuando le llegó la oportunidad de partir hacia Flandes con aquel “Cavallero” amigo de don Jaime. Creía, como el Quijote —o como San Ignacio en su edad florida—, en la nobleza de las armas; ansiaba el placer de las aventuras... Por lo pronto, y tratando de desviar la atención de su hijo, el ya marqués de Ariza prohibió la empresa aventurera que el futuro obispo de la Puebla se proponía e internólo en la célebre Salamanca. “Y después —dice, reflexionando—, caminando este pecador a la Vniversidad y este gran Soldado a Flandes, por dos horas dexaron de concurrir en vn Lygar y dixo después este gran Soldado y Cavallero que si huviera concurrido se lo huviera llevado a Flandes consigo. Y este Pecador se fuera sin duda alguna con él en la ocupación militar; y expuesto a tantas miserias y distraymientos y tan grandes passiones, se perdiera; y Dios, por su Bondad infinita, le desvió este peligro”.³¹

Ya de “salamanqueso” (1617-1620) —como dijera Cervantes— estudiaría un tercer año de cánones (continuando los de Huesca) y terminaría otros dos (cuarto y quinto) en 1618 y 1619 respectivamente. La universidad de Salamanca lo rodearía de estudiantes pertenecientes a la nobleza; habría de sumergirlo más en cuestiones literarias y concernientes a la Ciencia de Dios. Ese mundo intelectual hizo también que el joven reflexionara sobre su aprovechamiento: “reconoció don Juan que estava flojo en latinidad y «se valió de la industria de hablar siempre en latín con sus criados y amigos con que se perfeccionó consumadísimo en aquel idioma»”.³² Por aquel entonces, también, dedicóse a verter en nuestra lengua “la traducción de la vida de cierto Varón Santíssimo de la Religión de Santo Domingo, llamado el B. Enrique Suson”. Pronto el destino le daría un golpe inolvidable: el 27 de febrero de 1725, su padre —ese “templadísimo” comendador “de su Orden militar de Santiago”, “muy ajustado y virtuoso” varón que, “torciéndole su inclinación”, le había destinado al

³⁰ *Confesiones*, IX, 13.

³¹ *Id.*, VIII, 6.

³² Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 35.

estudio de las letras “para que, ya que quería manejar armas, repasase libros”³³ — fallecía. A su muerte, el marqués dejaba la custodia de sus retoños con doña Ana de Palafox Doris Blanes (muerta hacía tiempo), a nuestro don Juan, además de “cierta ayuda, mientras no tuviera renta eclesiástica «que tendrá pronto con las partes naturales y adquisitas que Dios le ha dado»”.³⁴

Y he aquí que le llegaba la libertad que no había tenido durante 15 años —desde su reconocimiento—. Ya podía volar...; y sin embargo —según una regla que todos conocemos y que de vez en vez hace falta recordar: “a mayor libertad, mayor responsabilidad”—, Palafox adquiría nuevos y dilatados compromisos. No era sencilla la tarea que don Jaime había encargado al hijo de su más loca juventud; tenía que ser padre y madre para el futuro marqués de Ariza —don Juan de Ariza, el “marquesico”— y administrador de todos los bienes que aquél había abandonado con su muerte. “Si Juan hubiera sido en efecto —para decirlo con D. Genaro³⁵— un pecador empedernido, su padre no le habría confiado nunca a su menor hermano”. En 1625, dice Sor Cristina, trayendo a la memoria el primero de tales compromisos,

Las Cortes de Calencia y Aragón, citadas por Felipe IV para este año... en Barbastro y en Monzón ofrecieron pronto al tutor una buena ocasión de enseñanza y de lucimiento. Acudieron ambos hermanos a las de Monzón por el Brazo de Nobles...

Parece ser que don Juan de Palafox, muy atento a este servicio, besó la mano del Rey por primera vez en Zaragoza y fue muy afablemente recibido. El monarca quiso examinar en persona al marqués niño. Le preguntó, entre otras cosas, cuáles habían sido los reyes de Aragón. El muchacho los nombró a todos, de corrido, desde Íñigo Arista hasta Felipe IV.

«—¿Cuál fue el mayor? —preguntó el Rey.

—V. M. es el mayor —contestó el marquesito muy cortesmente.

—Déjame a mí y dé a los demás.

—El emperador Carlos V.

—Déja los de la Casa de Austria y dé de los demás.

—El mayor —respondió el interpelado sin vacilar—, fue don Jaime el Conquistador.

—Pues ¿y don Fernando el Católico? ¿No fue gran rey?

—Sí, señor. Mas nos hizo grande agravio con hacer cabeza a Castilla.»³⁶

Asumió, pues, y cumplió Palafox sus compromisos de tutor y *marqués* provisional. En esas reuniones de corte convocadas por Felipe IV, “le dio Dios gracia para que se hiziera amable a los Superiores y que los agradasse su ingenio, habilidad y capacidad”³⁷; asimismo, “nombró su majestad al marqués de menino de la reina”³⁸ y hubo que salir pronto rumbo a la ciudad de Madrid, pues, merced a que había formado “concepto de su capacidad el primer móvil de la monarquía, el conde duque de Olivares”³⁹, Juan de Palafox obtuvo

³³ Berrúdez, *Op. cit.*, p. 118.

³⁴ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 47.

³⁵ *Op. cit.*, p. 27.

³⁶ *Id.*, pp. 47-48.

³⁷ *Cofesiones*, X, 3.

³⁸ Berrúdez, *Op. cit.*, p. 120.

³⁹ *Loc. cit.*

“ocupación y plaza dentro de los Consejos supremos”, y debía cumplir con sus nuevas responsabilidades en dicha ciudad. Así le sobrevino otro cambio de vida.

Más tarde, Palafox agradecería a su Dios ese favor, y aunque la ocupación de ministro era —según él— “tan superior a sus méritos que ni él sabía ni podía bastantemente cumplir con las obligaciones del puesto”, ello le permitiría, no obstante, librarse “de las malas compañías con quien antes andava perdido, de los mozos nobles de su edad y calidad” y le daría ocasión para comunicarse con “hombres cuerdos y ancianos y virtuosos, y que en todo le enseñaban, como eran los Consejeros y Ministros de su Rey, compañeros en su misma ocupación”.⁴⁰ Ya comenzaba el joven a recapacitar; y ya el mundo de la corte a revelar algunas verdades con respecto a quehacer político. Cierta vez —recuerda Bermúdez de Castro⁴¹—,

para examinarle su talento el marqués de las Torres, mayordomo de su majestad y su consanguíneo, le preguntó un día qué le parecían las cosas del palacio y de la corte, expresándole en esta razón su sentimiento le respondió con ingenua prontitud aquesta sentenciosa apotegma:

Marqués mío, no te asombre
rfa y llore; cuando veo
tantos hombres sin empleo[,]
tantos empleos sin hombre.

Con todo, esta aún precaria visión del desengaño no fue tan fuerte como para que, en sus ardores, dejara de entretenerse “en hazer vn casamiento, que tenía muy poco menos que concluido” con cierta fémica cuyo nombre desconocemos, pero que era —dice— “según su calidad”. No fue sino hasta que —“dexando vicios mayores” e inclinándose “a otros menores en su ejercicio”; reformándose “en lo exterior” y templándose “en lo interior”—, “aviendo muerto a vn mismo tiempo dos hombres grandes (cada vno en su género) en aquella gran Corte donde él servía”, dio el destino ocasión a nuestro Palafox de ver tendidos los cuerpos de estos dos cortesanos y de reflexionar sobre su pasado y su actual relajamiento. “Quieres fama de Orador —clamaba, arrepentido; haciendo un recuento, ahora sí, de las vanidades mundanas y los desperdicios de su vida juvenil; historiando la forma en que Dios había logrado quebrantar su corazón endurecido, “como quien poco a poco amansa vna fiera”—, de Docto, de Sabio, de Entendido? Mira aquel Orador tendido sobre vn paño de balleta con su estudio, hecho pasto de gusanos; que en eso has de parar con tu fama y opinión. Quieres Poder, Presidencia, Riquezas, Grandezas, Gustos, Regalos? Mira aquel Presidente, Poderoso, Rico, Grande, Regalado, en vn Féretro rodeado de hachas que lo llevan a enterrar y a ser compañero de la corrupción, del asco y de los gusanos. Esto es lo más que puedes conseguir con tus desseos. Mira en qué paran los desseos humanos, ambiciosos y mundanos”.⁴²

⁴⁰ *Confesiones*, X, 7.

⁴¹ *Op. cit.*, pp. 120-121.

⁴² *Confesiones*, XII, 5.

Por aquel entonces, también —y “como el señor tenía destinado al venerable consejero para archivo de las mayores virtudes”, acotaría Bermúdez de Castro⁴³—, sucedió a una de sus hermanas, doña Lucrecia de Palafox (“a quien amava mucho” y quien era, además, “Dama de la Reyna”), “vna enfermedad gravíssima” que estuvo a punto de llevarla al cementerio. Esa enfermedad y la amenaza que acarrecaba consigo fueron motivo suficiente para hacer que don Juan se decidiera por el sacerdocio y abandonara la vida galante. En efecto, durante los peligros de su hermana (media hermana, deberíamos decir) “y estando vn día este Pecador en los corredores de Palacio”, aguardando que alguien viniera a darle la fatal noticia —apunta en su autobiografía—, “se bolvió a Dios y le dixo (y creo que fue la primera vez que con afecto del alma habló a Dios) que hazía propósito (no se acuerda si fue voto) de no vestirse de seda en toda su vida si dava salud a su Hermana”.⁴⁴ De ese modo, pues —ya que “mejoró la enferma; y aunque con larga convalecencia, curó”—, aunado, todo ello, a su anterior experiencia en la corte (la contemplación de aquellos dos cadáveres), se “amansó y ablandó el alma” de don Juan, y quedó con el compromiso, adquirido ante Dios, de enmendar su vida, renunciando al concertado matrimonio y dedicándose de lleno al oficio eclesiástico. “Cumplió el propósito —dice, concluyendo el capítulo XII de sus *Confessiones*—, aunque no dexava del todo sus passiones, harto peores que la seda, porque tenía hondas raíces en su torpe y engañado corazón”. Quedó, en suma —luego de estas amargas experiencias—, “más blanda el alma de este Pecador, y menos brava”.

¡Y qué “nuevos beneficios sobrenaturales” haría Dios en adelante para “estrecha[r]... más la vocación de este Pecador”...! Durante varios meses (“quatro o seis”, aclara), “vna claridad suavíssima y claríssima” lo rodeó y acompañó “en qualquiera parte donde iba, con vn género de conocimiento y evidencia de que era aquella luz de Dios, y que allí con particular modo estava Dios”.⁴⁵ En esos meses, “le sucedía andar por el Sol y resplandecer más por él aquella claridad que el mismo Sol”; embriagada, su alma —que con ayuda de aquella claridad veía “aun los ojos de su cuerpo”—, dice (emulando cierto matiz teresiano),

recibía tal consuelo y luz y conocimiento con aquella claridad que le rodeava, [que] le iba despertando a santos y devotos pensamientos; porque esta misericordia le fue trocando el Alma, ablandando y suavizando más y más, dándole movimientos de salud y vida eterna. Y aunque era exterior la luz, pero obrava en lo interior, nbiéndole los ojos a la verdad y amansando el natural, que estava bravo y duro con las passiones, para que oyesse, atendiesse y considerasse lo que Dios le proponía solicitándole a la mudanza de vida.⁴⁶

Esta “preferencia Divina” —que (si le creemos) podría dar un indicio de que Palafox se convertiría pronto en una especie de San Juan de la Cruz del siglo XVII—, era “pasiva y dada” y —puntualiza— no la tuvo jamás en los siguientes treinta años que frecuentó la “preferencia de Dios”. Además, y habiendo suprimido “en más de ocho meses todo género de tentaciones malas”, le vino un deseo “de leer libros devotos y començó a leer los opúsculos del Docto y Espiritual Belarmino, las Confessiones de San Agustín, de que sacó gran

⁴³ *Op. cit.*, p. 121.

⁴⁴ *Confessiones*, XII, 5.

⁴⁵ *Id.*, XIII, 2.

⁴⁶ *Loc. cit.*

provecho, y la vida de Santa Teresa".⁴⁷ Con ello, dice, "se comenzó a inclinar a hazer vna confesión bien hecha" —(seguramente tal y como la vimos en el capítulo precedente)— y, ya convencido y dispuesto, se encaminó "a vn Religioso Descalço de San Francisco de los de San Pedro de Alcántara, de grande y merecida opinión de santidad" para informarle su resolución y recibir el ánimo de "este santo Religioso", que, sobre ello, le dijo "que mirasse que lo sacava Dios de entre muchos que dexava condenar, para que lo sirviesse".⁴⁸ Siendo, pues, "Ministro Real en los Consejos", nació un deseo en Palafox de ordenarse; se dispuso a "hazer penitencia de vna vida tan perdida" y a "purificar bien la conciencia"; reflexionó sobre "quán ciego y perdido avía viuido hasta allí" y —más aún— "comenzó a tener oración y a madruguar, a llorar y hazer exercicios de penitencia".⁴⁹

Ya bien enfilado en esos menesteres, "solía levantarse a las tres de la mañana" —(en invierno, no conforme con sacrificio tan extremo, lo hacía "más temprano")— para llorar "voz en grito sus culpas, pidiendo misericordia". En no pocas ocasiones —("con la luz y alegría de aver salido de tan dura servidumbre a tan dulce libertad")—, como quien trata, desesperado, de obtener el favor de quien ha sido agraviado mereciendo reconocimientos, "sin poderse contener, cantava Hymnos y Cánticos y alabanças al Señor".⁵⁰ ¿Podrán, en ese tiempo, fecharse algunos de esos *Cánticos* monumentales que nos dejó —si no para deleite— al menos para ejercicio de memoria bíblica? Es posible.⁵¹ No lo sabemos de cierto, aunque —si tomamos en cuenta que para ese entonces tenía ya una traducción y, como señala el P. Alfonso Méndez Plancarte⁵², desde muy temprana edad se inició en el ejercicio de la versificación— con toda seguridad escribiría varios de ellos. Ante la carencia de ese dato —y siguiendo nuestro resumen— digamos que Palafox se entregó por completo a su purificación y a la alabanza de quien le había otorgado ya tantas "preferencias". Así, pues, "lo segundo" —dice, enumerando los cambios con que trataba de facilitar la enmienda— "echó de sí toda vestidura preciosa" quedando sólo cubierto con un "pañó de baxo precio". Siguiendo la demanda de su arrepentido corazón, trató de vestirse de la manera menos aparatosa: "túnica de jerga", "calçones de lienço o paños menores de anjeo, sin otra cosa", y, procurando aún no extremar las medidas, "anduvo algunos años con vnas medias caídas que sólo sirviesse a que no le pudiessen ver descalço por la nota, siendo Ministro y Consejero del Rey".⁵³ En efecto, ¡cómo un señor "Consejero" de "Su Majestad" podía pasear por los corredores de palacio, o en las calles, dando tales muestras de escasez y retraimiento! No podía ser; nuestro Palafox —aunque sólo por conservar cierto *status*— no lo hizo. Con todo, fuera de él —y sin la presencia de quien se atreviera a mirarlo con extrañeza—, "por las mañanas andava descalço de pie y pierna en su quarto, hasta que abría las puertas sin que nadie lo viesse, y esto en el rigor del Invierno".⁵⁴ Asimismo, tratando de imitar la pobreza

⁴⁷ *Id.*, XIII, 5.

⁴⁸ *Id.*, XIII, 6.

⁴⁹ *Id.*, XIV, 1 y 2.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Véase Apéndice II.

⁵² *San Juande la Cruz en Méjico*. FCE, México, 1959 (Letras mexicanas, 54); 86 pp.

⁵³ *Confesiones*, XIV, 3.

⁵⁴ *Id.*, XIV, 4.

de su Señor y el “santo ejemplo” de sus sucesores, “echó de su casa todas las alajas de precio y plata, y quanto tenía precioso”. De esc modo —recuerda—,

aviendo dexado vn quadro de San Juan Bautista con vna guarnición de plata, por la devoción que tenía al Santo, mirando vn día a la Imagen vio que la guarnició[n] se holvió como vna culebra, ya lo viesse con los ojos del cuerpo, ya de Alma; pero obró de suerte que al instante, quedándose con el quadro, le quitó la guarnición; y le parecía que era el movimiento interior tan eficaz, que no tuviera fuerças para resistirse, aunque quisiera.⁵⁵

Resuelto ya, pidiendo un “ábito de San Francisco de capuchino”, vestíase con él todas las noches y pedía al santo de Asís “que intercediese” ante Dios para que Aquel le perdonara los pecados. “Y así durmió algún tiempo sobre vna tabla debaxo de vna escalera de su quarto”. ¿Cómo pediría Palafox a San Francisco sus favores?, ¿sería su voz la que —a través de los siglos— nos ha llegado escrita en ese soneto “A San Francisco, claman sus hijos en Purgatorio para subir al Cielo por su intercesión”?:

En santa cárcel, detenidos presos,
¡oh Patriarca nuestro!, te aguardamos,
echa la cuerda de que asir podemos,
gócense en Dios los himillados huesos.

Delitos, ignorancias, culpa, excesos
—tu intercesión, tu nombre aquí llamamos—
remedic, por tu ruego nos veamos
libres, en salvo, cuanto ahora opresos.

Suceda luz perpetua a la tinieblas,
holganza igual a penas desiguales,
a guerra de temor, de amor victoria.

Tuyos somos, ¡oh Sol!, rompe esas nieblas,
y pues de redentor nuestras señales,
redíme y trueca nuestra pena en gloria.⁵⁶

Y todavía, sin la seguridad de que los cánticos, la desnudez y las súplicas a San Francisco fueran suficientes a su propósito, “traía cilicios ásperos de latón, de cuerdas, de cadenillas y de otras cosas, dos, y tres, y quatro a vn mismo tiempo”.⁵⁷ Todo ello —aclara— “lo obrava con el consejo de su Confessor, estándole muy obediente y sujeto”.

Tenía ya 28 años; estaba decidido a ordenarse sacerdote; su apariencia había cambiado. Fue entonces cuando se quitó la barba; “mudó totalmente el traje exterior” y, con ello, la concepción que de él tenían sus compañeros de corte. Algunos lo censuraron y murmuraron sobre su persona; otros tantos (“y no pocos”) lo tuvieron por lunático; algunos más lo acusaron de hipócrita —(¡ya desde entonces!)—; y, finalmente, no faltó quien lo tachara de

⁵⁵ *Id.*, XIV, 6.

⁵⁶ Juan de Palafox y Mendoza, *Poemas espirituales (antología)*, p. 70.

⁵⁷ *Confesiones*, XIV, 9.

necio. “Y de esta suerte comenzó a disponerse a seguir el camino del espíritu y entrar en las Órdenes sagradas”.⁵⁸ No le importaban las murmuraciones; cerraba los ojos y los oídos “a quanto dezía el mundo”, y, en caso de que alguno le preguntara la razón de su cambio, decía: “Porque en los naturales tan perdidos como el mío más cerca está el Sacerdote lúcida-mente vestido de la Calle Mayor y del Prado, y de allí de otros deleytes escandalosos, que deslucido; y es menester torcer de suerte hazia esta otra parte que sea afrenta mía intolerable verme jamás en la otra”.⁵⁹ Mudado —en suma—, hizo confesión general y se dispuso a recibir las órdenes; y “assí como [las] iba recibiendo..., iba creciendo en las devociones y disposiciones, y en las penitencias y asperezas y la frecuencia de Sacramentos”.⁶⁰ De suerte que, para las órdenes menores, frecuentólos “de ocho a ocho días”; para Epístola, “dos veces cada semana”; para Evangelio, cada tercer día, y, por último, “para Missa era la comunión quotidiana”. En esa misma medida adelantaba también en la oración y las mortificaciones; se había desvestido “del viejo Adán en el Alma” para ataviarse del nuevo, y sentía que esos ejercicios le quitaban toda ira —“(esto es, que le templavan)”—. “Manso, apasible y suave”, inclinóse el gusto por las cosas humildes —“y tomava la escoba y barría su Oratorio y su quarto”— a tal grado que le abandonó el amor propio, llegando en su lugar el “odio a su cuerpo y a la carne”. “«Parece —decía— que aora me ha quitado Dios este mal hábito», como si sintiera vna persona que le quitavan de los ombros vna capa”.⁶¹

“Retirándose, dentro del mundo, del mundo”, elaboró un “Diario de lo que avía de hazer cada día” —dedicado a la Virgen (“a quien tenía por Superiora y Prelada”)—, el cual derivó pronto en una “regla y constituciones” particulares que habría de seguir “muchos años a la letra” y que sólo dispensó “en algunos casos por su edad y enfermedades”. Casi dejó de comer carne —(sólo doce veces al año)—; desde su conversión, jamás probó la fruta y sus disciplinas aumentaron a todos los días —“o vna por tres”—. Además, cuando no había disposición para sus flagelaciones, atacaba sus brazos “con pellizcos” y sólo quitaba el cilicio de su cuerpo cuando, “por enfermedad”, su confesor se lo ordenaba. Como hombre de religión, hacía durar sus misas hasta siete horas y solía visitar los hospitales y socorrer a los pobres. Todas esas cosas —dice— “se las davan tan dadas, y tan sin trabajo suyo, y tan arrojadas de arriba, que ni sabía cómo venían ni se hazían”.⁶² Cautivo “de la gracia graciosísima de Dios”, Palafox decidió recogerse dos veces cada año en diversos conventos; allí —¿proficiente?— soñaba “que el Demonio iba tras él” y no lograba darle alcance gracias a que los pobres lo protegían. Cierta noche, estando en un convento de religiosos descalzos —cuenta—,

después de aver velado, orando gran rato, assentá[n]dose en el suelo, arrimado a vn banco (no assegura si fue dormido o despierto), se le puso la Virgen con su Hijo en los brazos muy cerca, como vn passo de donde estava, y el Niño se le iba acercando sin soltarlo de los brazos su Madre gloriosísima; y la Virgen

⁵⁸ *Id.*, XV, 1 y 2.

⁵⁹ *Id.*, XV, 3.

⁶⁰ *Id.*, XV, 4.

⁶¹ *Id.*, XV, 6.

⁶² *Id.*, XVI, *passim*.

le parece que le dixo: «toma a mi Hijo», o otras palabras o demostración como ésta que significava que le ofrecía y le dava a su Hijo dulcíssimo y suavíssimo.⁶³

No es extraño que Palafox haya incluido un pasaje como el anterior en sus *Confesiones*; el ofrecimiento del Niño hecho por la Virgen a diversos santos antiguos, medievales y renacentistas —representado en numerosas pinturas— seguramente le era conocido y bien podemos suponer —(sin que por ello tratemos de desilusionar a su devotos)— que el fragmento forma parte más de una tradición artística que de una experiencia vivida en carne propia. Por otra parte, si confiesa que no recuerda “si fue dormido o despierto”, ello revela que ni él mismo estaba totalmente seguro de su veracidad. Sabemos que Palafox —ya por su inmensa obra; ya por las citas que trae en ella— era un hombre cultivado, conocedor de la historia; por ello, podemos asegurar que las *Confesiones* —si bien relatan su vida de manera fidedigna en la mayor parte— fueron concebidas, también, desde un punto de vista literario, de creación artística. No por nada —según se advierte en los preliminares— el autor cuidó de ellas durante varios años, reparando su redacción y enmendando con frecuencia sus capítulos. Palafox —a través de ellas— no solamente quería dar a conocer los accidentes de su vida; quería, además, instruir y deleitar. Ya lo decía, y no sin conocimiento de causa, Francisco Sánchez-Castañer en su “Estudio preliminar” a los *Tratados mejicanos*: como “hijo” que fue, Palafox, “de una época barroquizada, en el contenido y en el estilo de sus obras, hay mucho de lenguaje hiperbólico y exagerado”.⁶⁴ Además —según sospecha García⁶⁵—, Juan “adolecía... de cierta vanidad que lo movía a juzgarse capaz de lo que ninguno otro pudiera ejecutar [o experimentar], y a ponderar sus servicios [o privilegios sobrenaturales] por escrito y de palabra”.

Por aquél entonces (1629), “harto a los principios de su vocación..., ya sacerdote”, sucedió que la hermana de Felipe IV, María de Austria, fue requerida en amores por el rey de Hungría, Fernando III —hijo de Fernando II de Alemania— y Palafox nombrado —además de fiscal en el Consejo de Indias (puesto que firmó “a 26 de octubre”⁶⁶)— capellán y limosnero mayor, “por las admirables circunstancias del ejemplar sujeto”⁶⁷, en el largo viaje que ésta había de emprender hacia las tierras de su prometido. Si, de un lado, Juan había sido recto en su cumplimiento como Consejero de Guerra⁶⁸ —puesto que había obtenido en su primera visita a las cortes, gracias a la intercesión del conde duque de Olivares y del conde de Monte Rey (presidente que fuera por aquel tiempo, este último, de las de Barbastro)—

⁶³ *Id.*, XVII, 5.

⁶⁴ Juan de Palafox y Mendoza, *Tratados mejicanos*, I: Memoriales espirituales y epístolas solemnes. II: Memoriales civiles y epístolas-tratados. Edición y estudio preliminar de Francisco Sánchez-Castañer; Ediciones Atlas, Madrid, 1968 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, CCXVII y CCXVIII), p. xiv.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 26.

⁶⁶ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 62. Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. xvii, da como fecha el 25 de octubre.

⁶⁷ Bermúdez, *Op. cit.*, p. 122.

⁶⁸ “La diligencia de Palafox en el Consejo de Guerra —apunta Sánchez-Castañer (*Loc. cit.*)— siguió los cauces de rectitud y gran activismo que tuvo siempre en los negocios personales”. En efecto, celoso de sus deberes, destacaron en Juan —a decir del P. Gregorio Argáiz— la vigilancia en la Fiscalía de Guerra, “los avisos para en expediente de los pleitos que había retardados”, el pronto despacho “de los litigantes”, la prevención de fraudes a las Real Hacienda “en los caminos de los puertos secos”, el examen y descubrimiento de “los engaños en las represalias de los navlos de las naciones anseáticas y rebeldes”, entre otras cosas que Argáiz prefiere sólo mencionar al rey. *Apud. en Loc. cit.*

no sería menor su entusiasmo al saberse merecedor de tan gran privilegio. En 1629, pues (año en que, dicho sea de paso, nació el príncipe Baltasar Carlos) la “fallida novia, un día, del príncipe de Gales”⁶⁹ emprendía su largo recorrido nupcial acompañada de setecientas personas, a su salida, y de mil ochocientas al fin de la jornada. Entre ellas iba Palafox. Y con Palafox “el marquesico” de Ariza, su hermano. Y con ambos, “su tan querido salvador Pedro Navarro”.⁷⁰ “Hizo —dice el ya Consejero de Indias sobre el viaje— vna grande jornada por Europa, y en todas partes le ayudó Dios y libró de grandes males, y conservó los dictámenes de agraderle, de servirle y no ofenderle”.⁷¹ Durante su recorrido, Palafox presencié diversas formas de vida; reflexionó sobre gobiernos, sobre las costumbres y la historia de los países por los que el séquito de la futura reina de Hungría iba pasando; acudió, sin duda, a las grandes recepciones que se dedicaban a doña María; siguiendo su inclinación natural, redactó un *Diario del viaje a Alemania* que Sor Cristina de la Cruz rescató y publicó en 1935 y del que —particularmente— sólo he visto en una ocasión una fotocopia manuscrita. Muy en su línea de autohagiografía, escribió en el capítulo XIX de sus *Confesiones*, seguramente recordando las lucidas recepciones dedicadas a la futura reina y el esplendor de las “Ciudades grandes” en que anduvo paseando y en las que, particularmente, “començó el Demonio abiertamente a perseguirle y ofenderle..., haziéndose dueño de sus sentidos exteriores”, afligiéndolo, oprimiéndolo y maltratándolo:

... estando vn día delante del Santlssimo Sacramento (porque estava descubierto) orando con gran fervor, mirándolo atentamente, via con los ojos del Alma, o los del cuerpo, o de la imaginación (no se atreve asegurar de qué manera lo vio, sino que fue con gran claridad), en el ayre vn Ángel que mirava a la Hostia consagrada y la señalava con la mano derecha, según lo que le parece; y en la izquierda, que estava hazia este Pecador, tenía vn poco de estiércol. Y le dieron a entender con esso que el estiércol era el mundo, y que no avía otra cosa que dessear sino a Dios.⁷²

Además de esta vivencia, cuya fragua estaría seguramente influida por la cultura emblemática de su tiempo, dióle la Fortuna ocasión de rescatar —“en vna Iglesia de Alemania, del Palatinado Inferior, en vna Ciudad llamada Preten”⁷³— la imagen de un Cristo crucificado que, dada su condición iconoclasta, “había despedazado la bárbara furia de los Lutcranos”⁷⁴ y que, según lamentaba, “no... avían podido aderezar en aquella pobre Parrochia”.⁷⁵ Ésta —la imagen (cuyos brazos y piernas habían sido mutilados)— “estava rodeada de [un] resplandor” que parecía decirle “q[ue] la sacasse de allí”. Hízolo así don Juan y no se separó de ella por el resto de sus días: “y ha sido de gran consuelo —dice—, y ha hecho algunos milagros, y le ha co[m]puesto decenteme[n]te, y nunca le ha faltado de su Oratorio, y le reconoce infinitos beneficios”.⁷⁶ Asimismo, obtuvo en la ciudad de Flandes una talla en ma-

⁶⁹ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 62.

⁷⁰ *Id.*, p. 64.

⁷¹ *Confesiones*, XIX, 6.

⁷² *Id.*, XIX, 12.

⁷³ *Id.*, XIX, 14.

⁷⁴ Bermúdez, *Op. cit.*, p. 122.

⁷⁵ *Confesiones*, XIX, 14.

⁷⁶ *Loc. cit.*

dera del Niño Jesús que le fue también inseparable.⁷⁷ Ambas obras le fueron de entrañable compañerismo: “el niño Jesús —aclara Rojas Garcidueñas⁷⁸— presidió la gestación de obras de su inteligencia y el crucifijo varias veces lo puso como blasón en las piedras de las obras materiales que erigió”.

Experiencia, pues —y no poca—, reunía el señor Consejero de Indias visitando medio continente europeo —odisea que pocos de mejor condición pudieron tener— y acudiendo, sin falla, a las exigencias de sus superiores. No desobedeció en un punto, por ejemplo, el encargo hecho por Felipe IV, quien deseaba “... que hiciese apuntamiento sucinto de los sucesos de esta jornada, y lo que hubiese en ella. La calidad de los sujetos, provincias, ciudades, ejércitos y acaecimientos; y modo de gobierno de Príncipes, y muy particularmente de todo el Imperio, Norte, y Flandes, si se detuviese en aquellos estados...”⁷⁹ De tal acato resultó ese *Diario* que hemos mencionado, además de dos escritos políticos sobre el gobierno y las generalidades de naciones como Alemania, en comparación con su madre España. Ellos son: *Diálogo político del Estado de Alemania y comparación de España con las demás naciones* y *Juicio político de los daños y reparos de cualquier Monarquía*.

Cuánto aprendería don Juan de Palafox en ese viaje; cuánto sobre la administración de los Estados y la aplicación de las leyes en países hasta entonces extraños; cuánto, en fin, sobre todo lo que es humano. Y más todavía, según sus múltiples ocupaciones, pues para 1631, año de su regreso a tierras hispanas, no solamente debía cuidar a su hermano menor y educarlo para el puesto que le esperaba, sino administrar y llevar por buen camino los negocios del marquesado, además de cumplir con sus obligaciones en la Fiscalía de Indias. No por nada escribió, de manera abundante, sobre estos asuntos. Ya desde entonces puede notarse en él una frecuente preocupación —(Sánchez-Castañer la llama “obsesión”)— por los asuntos de carácter público, político. Porque Palafox en efecto —y lo decimos con el mismo pasmo del P. Lorenzana—, abarcó una cantidad innumerable de asuntos. Sus ocupaciones —que oscilaban “entre la República y la Iglesia”—, por otra parte, “eran ocupaciones, responsabilidades y fatigas —como bien ponderaba Rojas Garcidueñas— más que suficientes para llenar y agotar el tiempo y los esfuerzos de un hombre”.⁸⁰ Así, es factible encontrar en nuestro Juan a un escritor muchas veces “más político y estadista que historiador o historiógrafo”, sobre todo si tomamos en cuenta —con Rojas Garcidueñas— que “toda su vida, descontada la infancia, transcurrió... en vínculo estrecho con la política a través de cargos muy diversos, teniendo que velar ya por los intereses de la sociedad y la seguridad del Estado, ya con más grave peso en el apacientamiento de su grey espiritual, y mucho

⁷⁷ De esa figura dice lo siguiente: “la... ha tratado consigo ordinariamente, aun en las comunes jornadas, y le ha hecho muchas mercedes por ella su original. Y en vna ocasión, estando rezando con vn Capellán suyo del Oficio mayor, y en él las horas menores, a las cinco o seis de la mañana, en el Invierno, teniendo allí aquella Imagen y vn belón para alumbrarse, se acabó el azeite totalmente. Y nviéndolo reconocido, viendo que se acabava la luz, encomendóse a aquella Imagen, y pidiéndole remedio (por no inquietar las que dormían para traerlo) comenzó a rebosar en el belón el azeite, de suerte que no sólo lo llenó, sino que, con virtud oculta, crecía y subía hazia arriba y se derramava por a fuera, y se llenó vna ampollita de vidrio de aquel azeite. Y otras cosas poco menos maravillosas que esta ha hecho Dios por esta Sagrada Imagen.” *Id.*, XIX, 15.

⁷⁸ En su “Prólogo” a *Ideas políticas* de Juan de Palafox y Mendoza (ed. cit.), p. XI.

⁷⁹ Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. XIX.

⁸⁰ José Rojas Garcidueñas, *Op. cit.*, p. XXXIII.

tiempo con responsabilidad conjunta en ambos órdenes".⁸¹ Si, de una parte, "en lo más íntimo de su personalidad y en lo más aparente de su comportamiento" vivía una "profunda e intensa religiosidad"⁸², de otra sobresale —magnífico— ese "hispanismo"⁸³ que le llevó a escribir las dos obritas que acabamos de mencionar.

El pensamiento político palafoxiano es tan complejo como maravilloso. El largo viaje emprendido entre 1629 y 1631 seguramente le dio oportunidad no sólo de comprender a cabalidad las complejidades de toda monarquía en el Viejo Continente⁸⁴, sino también de reflexionar sobre la condición social y gubernamental de su querida España. Trafa —como dice don Genaro⁸⁵— "penosas impresiones de su viaje"; había presenciado divisiones en el exterior, pestes, miserias, levantamientos; discordias religiosas en países como Holanda; guerras en otras, como Alemania; invasiones, devastaciones, destrucciones y saqueos. Temía, como amante que era de su nación, que todos esos males llegaran a su patria y acabaran de derrumbarla. A pesar de que en la corte había contactado con el desengaño al modo religioso y enfrentado la certeza "de que España no empuñaba ya el cetro de la grandeza mundial", floreciendo en ella "la semilla de la decadencia" —(véase tan sólo su respuesta al marqués de las Torres, citada páginas atrás)—, conservaba la esperanza de que esos males pudieran evitarse o, en el caso de los que ya se padecían, erradicarse. "¡Ay de España —clamaba en su *Diálogo político del estado de Alemania y comparación de España con las demás naciones*⁸⁶—, cuando tenga la guerra dentro de su misma casa! ¿Sabéis qué tal es la cara de la guerra? ¿Qué tales son sus efectos? Aun nombrarla solamente atemoriza. Sanguinolenta, fiera, cruel, destruyendo, talando y asolándolo todo..." No obstante, él sabía —como seguramente muchos que sirvieron en el Madrid del seiscientos— que Felipe IV no era tan capaz ni virtuoso como las ponderaciones retóricas presumían. Su Majestad había dejado el poder en manos del conde duque de Olivares y a su persona en la más ignominiosa inutilidad. "Fue él —enumera García fulminando casi con indignación el periodo de dicho monarca—

quien multiplicó desmedidamente los monasterios, acrecentó la amortización de bienes eclesiásticos, puso los negocios del Estado a las prácticas religiosas y volvió omnimoda la influencia del clero; él quien comenzó a recargar los tributos hasta hacerlos insostenibles; él quien inició el completo abandono del gobierno en las manos mercenarias de favoritos que sólo se preocupaban del medro personal; él quien hizo sufrir a España tremendos fracasos en el exterior, la ruina de su poder intelectual, la miseria pública y la despoblación de su territorio.⁸⁷

⁸¹ *Id.*, p. XL.

⁸² *Id.*, p. X.

⁸³ Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. XXII.

⁸⁴ "Saliendo de España —dice, en su *Carta primera a Inocencio X, pontífice máximo* (4)—, recorrí Italia, Alemania, Flandes y Francia, colmado de honores por la benignidad de los excelsos príncipes de Austria..."

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 52.

⁸⁶ *Apud* Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. XXI.

⁸⁷ García, *Op. cit.*, p. 32. Y, por si esto fuera poco, sigue diciendo: "Felipe IV heredó todos los defectos de su padre, pero no su morigeración, pues constantemente dio ejemplo de liviandad: no renunciaba a sus placeres y deleites ni cuando los ejércitos extranjeros invadían y desgarraban a España. Su alma inerte sólo le permitió amar a su favorito el ambicioso, cínico, vengativo e ingrato Condeduque, quizá porque le servía de vil instrumento para alimentar su lujuria insaciable; por sostener a este hombre desamparaba a la Reina y desoía los clamores de su pueblo. Toleró indolentemente que sus súbditos continuaran acuchillándose día a día en calles y plazas sin más causa ni motivo que ridículas ideas de punto de

En efecto, el rey Felipe IV no fue precisamente lo más saludable que pudo suceder al Estado peninsular durante esa centuria. Palafox lo sabía y no dudó en hacer algunos apuntes que tendían a señalar las condiciones de un buen gobierno y las dificultades que acarrearía una mal conducida monarquía.⁸⁸ Eso es, justamente, su *Juicio político de los daños y reparos de cualquier monarquía*: un estudio dedicado al quehacer de los gobernantes, una descripción del Estado monárquico y una enumeración de los puntos que un rey debe cubrir para llevar por buen camino a su pueblo. Bien conocía Palafox la situación de España; y bien, aunque no reparó a veces en solapar la ineptitud de Felipe IV en aras de una tradición de alabanzas vacuas, los puntos en que la corrupción se había hecho patente desde el ascenso de *validos* como el duque de Lerma y, contemporáneamente, el conde duque de Olivares. “No se ha resuelto punto alguno en... tiempos [de Felipe III y IV] —decía en su *Juicio político*, exaltando el mérito de estos dos monarcas en asuntos internos y dejando de lado el desplazamiento de que fueron objeto por parte de Lerma y Olivares— en el cual se hayan gobernado por pasión propia, no se han visto desnudas sus espadas por la ira o por la ambición, ni obrado ni determinado negocio alguno que no haya sido con motivo santo y útil a la causa pública y con el parecer de sus Consejos o Juntas, celando y refrenando los públicos excesos con repetidas pragmáticas y exhortando a lo mejor con muchos y frecuentes decretos”.⁸⁹ Y en seguida —reconociendo el infortunio peninsular en lo que a poderío se refiere, y sin dejar de mostrar una actitud complaciente con respecto a sus incipientes posibilidades de recuperación imperial— decía que España “se halla en estado que sólo Dios con su gracia y el rey con su santo celo y valor y tan buenos ministros y vasallos como los que tiene en su servicio pueden volverla a su antiguo crédito y esplendor”.⁹⁰

Sin embargo, mencionemos que Palafox formaba parte de un círculo cortesano; por ello, sus escritos procuraban —como uno de sus fines— reivindicar a sus superiores y justificar muchas de sus actitudes anómalas. Si, pues, por un lado, reconocía que la monarquía hispana “apenas tuvo treinta años de vida desde su formación a su conocida declinación”, por el otro, atribuiría a “las guerras de Flandes”⁹¹ la ruina de su poderío sobre otros estados, y no a la mala conducción de los negocios públicos. Palafox amaba a su patria, es cierto; pero la amaba, cabe decir, no como quien la sufre, sino como quien contribuye a su gobierno. “No nos importa la hacienda —decía, refiriéndose al rey con profundo servilismo—, si nos falta

honor; contribuyó con su depravación para que el vicio contaminara a todas las clases sociales; entregó los puestos públicos a privados ineptos, postergando a los hombres de indiscutible mérito; dejó que la justicia se ensañase con los desvalidos y se doblegara ante los poderosos; permitió que el peso de inicuos tributos aumentados de continuo oprimiera de modo exclusivo a las clases trabajadoras martirizadas ya por el hambre; cuidó al contrario de que los nobles conservasen sus extensiones y privilegios indebidos y autorizó a la Casa Real para que derrochase sumas enormes en lujos insolentes, locas mojigangas y disipaciones desenfrenadas; no impidió que el glorioso ingenio español quedara reducido al campo de la literatura por la tiranía eclesiástica, y, falto del abono de la filosofía y de las ciencias, degenerara con inaudita rapidez hasta convertirse en simple artificio de formas huecas, atormentadas, difusas e inteligibles” (pp. 32-33).

⁸⁸ Sobre este asunto y, más concretamente, sobre la política española de la primera mitad del siglo XVII, véase el estudio de Francesco Benigno, *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*. Versión española de Esther Benítez; Alianza Editorial, Madrid, 1994 (Alianza Universidad, 769); 248 pp.

⁸⁹ *Ideas políticas*, pp. 14-15.

⁹⁰ *Loc. cit.*

⁹¹ *Id.*, p. 16.

su favor; no nos importa la vida, si duda Su Majestad que con vivir le servimos; no tenemos más honra de la que nos acredita en su Real concepto. Hacienda, vida y honra se han de posponer por asegurar su gracia, por evitar su indignación".⁹²

Tales fueron, pues, algunas de sus experiencias acompañando a doña María de Austria y tales sus reflexiones durante el viaje. Cosas grandes le esperaban. Lo primero, licenciatura y doctorado por parte del Colegio-Universidad de San Antonio de Portaceli (Sigüenza, 1633); la segunda, nuevas confianzas del rey: "a 1º. de junio de 1637 vemos que dispone Su Majestad se reúnan «a horas extraordinarias» don Juande Solórzano, don Juan de Palafox y don Juan de Sanfelices para la recopilación de leyes de Indias".⁹³ Además, por ese tiempo se le encomienda "la visita extraordinaria del monasterio de las Descalzas Reales y obras pías que fundaron la emperatriz doña María y su hija la infanta archiduesa sor Margarita de la Cruz".⁹⁴ Palafox inició sus labores en el Consejo de Indias con éxito; y pronto el rey le favorecería con un cargo que habría de cambiar su existencia de manera radical.

Otro golpe: el 19 de febrero de 1638 —habiendo ya casado "el marquesico"—, Ana de Casanate y Espés, "para el descanso y premio", llegaba a su "dichosa muerte". Ese mismo febrero de 1638, pero de este lado del Mar Océano, fallecía también otro religioso. Su nombre: Gutierre Bernardo de Quirós. Su ocupación: Obispo de la Puebla de los Ángeles. Por esas fechas —dice Palafox en el capítulo XX de sus *Confesiones*—, le surgieron unos "desseos de penitencia" que lo llevaron a hacer "algunos ejercicios", gracias a los cuales despertaron en él grandes "sentimientos de amor". Lejos estaba el Consejero de Indias de imaginar que pronto tomaría decisiones ya no desde la Península, sino en la propia América sobre los negocios concernientes al virreinato. Por lo pronto, pasaba sus días educando a su hermano el marqués de Ariza —tercero de este nombre— y llorando sus culpas e ingratitudes con "buenos desseos" de volver el rostro hacia Dios. "Llorava y pecava —dice—; y pecava y llorava; y todo era levantar y caer; y llorar y pecar; y caer y levantar; y vencer y ser vencido; y por vna parte penava, llorando porque pecó; y por otra deshazía, pecando lo que lloró; y de esta suerte vivía penando, y llorando, y padeciendo".⁹⁵ De modo que —como a un "fierfssimo Toro ensogado" que se suelta de sus cordeles para hacer de las suyas en prados ajenos a su dueño— tiraba de él el Señor y "lo bolví a atar con los cordeles de su gracia graciosísima" con el fin de apartar de sí las emociones *non sanctas*. A estos desenfrenos del alma (¿de la carne?) atribuiría, justamente, una "enfermedad gravíssima y mortal" que envolvió su cuerpo en aquel entonces. En esta enfermedad —declara—

se privó de los sentidos exteriores y le dio Dios grandes luzes de sus miserias y culpas. Y en algunos tiempos que estuvo sin ellos, le enseñó muchas verdades de su vida desventurada, y le pareció que avía en su aposento muchos espíritus malditos, y tratavan de acusarle y molestarle, y finalmente las especies de su imaginación estaban derramadas entre mil confusiones y temores.⁹⁶

⁹² *Apud García, Op. cit.*, p. 30.

⁹³ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 79.

⁹⁴ *Id.*, p. 83.

⁹⁵ *Confesiones*, XX, 1.

⁹⁶ *Id.*, XX, 6.

Grave, en verdad, debió ser su enfermedad, pues no sólo imaginaba —deliraba— don Juan que “vna Religiosa Descalça Carmelita” entraba en su cuarto y se empeñaba en barrerlo con una escoba, echando de allí “a todos los enemigos” que acosaban al pobre moribundo —o que su “Ángel de guarda” (con una sola de sus manos) “cogía las especies de su turbada imaginación, y después de aver dado con ellas diversas bueltas (como quien deshazía lo rebuelto y mal concertado para componerlo bien) vltimamente las ponía en su lugar, y el órgano descompuesto de los sentidos lo componía y bolví a buena orden”⁹⁷—, sino que —entre sus turbaciones oníricas— creyó ver que el Apóstol San Pedro le reprehendía a causas de sus “imperfecciones” espirituales, prometiéndole, empero, que llegaría a ser prelado de una iglesia cuya ubicación se guarda de mencionar. Vale la pena trasladar el párrafo:

... en esta ocasión vio a San Pedro Apóstol (no sabe si fue con los ojos corporales o los del Alma o los de la imaginación) en forma de vn Viejo muy venerable; y con severidad (aunque harlo dulce y piadosa para lo que él merecía) le dio vna recia reprehensión que en substancia era llamarle perdido, vano, ingrato y flaco; y en lo que más cargó la mano fue en la sobervia, diciendo que estava lleno de vanidad. Y casi todo quanto vio en aquel tiempo que estuvo sin sentido, se enderezava a reprehender la vanidad y sobervia, y la flaqueza y sensualidad, dando a entender que ésta dependía de aquélla. Pero después de averle dado San Pedro Vicario del Redemptor esta reprehensión, lo animó y dixo que le avía de llevar a ser Prelado de vna Iglesia que le nombró, y que allí quería que le sirviesse; y assí, desapareció.⁹⁸

Poco después, y pasados ya los peligros del padecimiento, las palabras del Apóstol se harían realidad. En efecto, “puso [Dios] en el corazón de su Rey que le diese vna Iglesia grande de Provincias muy remotas”, enviando con él, asimismo, grandes comisiones de su servicio. Ya se podrá imaginar que Juan de Palafox acababa de ser nombrado obispo de la ciudad de Puebla de los Ángeles, en sustitución del recién fallecido Gutierre Bernardo de Quirós, y que esas “comisiones” tenían que ver directamente con el gobierno de la Nueva España, dada su experiencia en asuntos políticos como Fiscal y Consejero de Indias. “Después de aver ido a aquella Iglesia —cuenta, recordando con alegría la promesa del Santo—, halló que a vn lugar de ella, de las más conocidas de la Diócesis [de Puebla], se llamava del mismo nombre que la Iglesia que le dixo el Santo que avía de gouernar. Con que se verificó la visión a la letra, en esto y en las demás circunstancias que entonces le insinuó”.⁹⁹

El 27 de diciembre de 1639, una vez llegadas las bulas de su santidad¹⁰⁰, era celebrada su consagración episcopal —por cuenta del cardenal arzobispo de Santiago, don Agustín Espínola—, “en la Iglesia de vn Convento de San Bernardo” (Madrid).¹⁰¹ Ese mismo día, el “Santo Cardenal” consagrante recomendó al nuevo obispo de la Puebla “que pugnasse por las reglas Eclesiásticas, y no por las cosas pequeñas”.¹⁰² Tampoco imaginaba nuestro Palafox que el acato de esas palabras habría de acarrearle graves conflictos... Porque no sólo cumpliría las reglas de la Iglesia, mas también —y con igual, si no mayor celo— las que se referían a los encargos de Felipe IV: había sido nombrado, además, Visitador General y

⁹⁷ *Id.*, XX, 8.

⁹⁸ *Id.*, XX, 7.

⁹⁹ *Id.*, XX, 11.

¹⁰⁰ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 95; García, *Op. cit.*, p. 58.

¹⁰¹ *Confesiones*, XX, 13.

¹⁰² *Id.*, XX, 14.

Juez de Residencia de los virreyes Cerralbo y Cadereyta, y comisionado para reestablecer las relaciones comerciales entre México, las Filipinas y el Perú. “Tan elevados cargos — dice García¹⁰³ — nunca se reunieron en una sola persona”.

Despedíase don Juan de su vida juvenil y de sus hermanos; de la Corte y de su patria. Dejaba atrás una vida de sufrimientos, pero también de satisfacciones. Dispuesto a cumplir con su deberes de pastor — (“la dignidad episcopal no tiene parientes, sino acreedores, y éstos son los pobres cuyas son las rentas, no de los parientes, de quien solamente tengo la sangre...; y así con licencia de V. S. no le tengo de obedecer, pues no me manda lo que debo cumplir”, diría a un palaciego que pretendía sembrarle cierta avaricia¹⁰⁴)—, emprendía un viaje que inauguraba una nueva etapa en su vida.

Con él —con distinto nombramiento, pero en la misma flota— viajaba también don Diego López Cabrera y Bobadilla, VII marqués de Villena, VI de Moya, VII duque de Escalona, VIII conde de Santisteban del Gormez y Jiquena, caballero de la Orden del Toisón de Oro...; hombre de notable altivez, “alegre..., elegante, desinteresado, de rostro blanco, mejillas rosadas, mirada apacible y bigote cedido”.¹⁰⁵ Don Diego iba como nuevo virrey de la Nueva España.

* * * *
* * *

Inicialmente, don Juan de Palafox se mostró renuente al aceptar el cargo de se le encomendaba; con todo —dice Bermúdez de Castro¹⁰⁶—, “conociendo el rey nuestro señor que los más aptos para los empleos, son los que fugitivos se retiran de sus cargos”, convencióle de que aceptara el dignísimo nombramiento con ayuda de algunos particulares.¹⁰⁷ Así, se llevó a cabo la feliz consagración palafoxiana —“cuyo acto fue de los más tiernos, devotos y aplaudidos que se han experimentado en la corte”—, a la que asistieron, por cierto, los señores don Juan de Ocón y fray Mauro de Tovar, obispos de Yucatán y Venezuela respectivamente. Aquel que había desempeñado sus funciones como Consejero de Indias “con grande limpieza de manos”, no resultó —ni con mucho— un “improvisado” para las tareas que le esperaban en la Nueva España; porque, en efecto —como anota Sánchez-Castañer—

Desde tiempo, la decisión real le había puesto en contacto con la complicada máquina del gobierno de las Indias..., hasta su nombramiento como obispo mejicano, quedó vinculado a tan alto organismo regulador de la política americana de España; del que decía fray Domingo de Betanzos: «Este Consejo, en la verdad, no se habla de llamar simplemente Consejo, sino el más grande y soberano Consejo de los Consejos, en el cual todos los Consejos hablan de entender, porque en él se tratan las mayores causas del mundo, que son el acrecentamiento de muchos reinos, el remedio de muchas vidas, el atajo de muchas muertes, el reparo

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁴ *Apud* García, *Loc. cit.*; y Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. xxiv.

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁷ Dice, por su parte, el P. Argáiz: “le persuadieron el Conde de Olivares, el de Castrillo, los Padres Maestros Fr. Pedro de Tapia, que murió Arzobispo de Sevilla, y Fr. Joan de Santo Thomás, confesor que fue de Su Majestad, que partiese a servir estas ocupaciones, asegurándole cuán gran servicio haría con ello a Dios. Con que hubo de resignarse en las manos de Su Majestad”. *Apud* Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. xxvi.

de muchas gentes, el acrecentamiento de grandes rentas, la consolación de muchas tristes, la seguridad y firmeza de un nuevo mundo»¹⁰⁸(60).

No sería corta, pues, la firmeza que debía mostrar don Juan en sus nuevos cargos: por un lado, como Visitador General, debía estar al tanto de las actividades del nuevo virrey novohispano y de las de la Real Audiencia de México; por otro, su dignidad episcopal le otorgaba la obligación (y la oportunidad) de meter en cintura a las órdenes religiosas que no habían cumplido con los acuerdos del "Santo Concilio de Trento", solapados por los obispos antecesores a Gutierre Bernardo de Quirós (1627-1638) —anomalía de la que, seguramente, él había estado al tanto gracias a su condición de Consejero de Indias—. "Materias —sin duda— importantísimas de la vna y la otra jurisdicción"¹⁰⁹ habían menester a un hombre como Palafox: justo, en la medida en que un ser humano puede serlo, experto en cuestiones político-administrativas —"avía algunos diez o doze años que era Ministro y Sacerdote", aunque (según evaluación propia) "muy mal Sacerdote y Ministro... que executava, con bonísimos desseos, erradísimas y desbaratadas obras"¹¹⁰—, conocedor de los temples humanos y versado en materias gubernamentales. Dispuesto con sus capacidades y convencido por sus superiores de que con ello serviría a la "eterna Misericordia", alistóse, en suma, el joven navarro —tenía, para entonces, 39 años cumplidos, la edad del siglo— para hacerse a la mar en la nao Almiranta de una flota cuya Capitana sería tripulada por don Diego López y gobernada por un tal Roque Centeno y Ordóñez (General) y Juan Campor (Almirante), un día 21 de abril de 1640, después de un breve percance acontecido el día 8 del mismo mes.¹¹¹ Llevaba el señor duque de Escalona abundantes provisiones; muestra de que su natural se inclinaba más por el derroche que por el cuidado de la hacienda propia (y la ajena), "había cuidado de encerrar a su costa dos mil gallinas" para el viaje, junto con doce terneras, doscientos carneros, seis baúles "de vara y media" repletos de dulces, "bizcochos cubiertos y tostados", almíbares, jamones, arroz, fideos, lentejas, castañas, garbanzos, vinos, pasas, y otras especies en los demás bajeles, que bien "se habría podido hacer un segundo viaje" con lo que sobró al fin de la jornada. Muy otras serían, en cambio, las condiciones en que viajaría el futuro obispo de la Puebla; ya que, en dos meses que duró el recorrido de las "mil y quinientas leguas" del Mar Océano, ocupóse más de los problemas ajenos (tarea acorde a la ocupación) que de los propios. En esos meses, Palafox asistió y curó a muchos enfermos en su navío¹¹² y, en el caso de los que fallecieron, echó los cuerpos al mar para su eterno descanso; a tal grado llegaron estas enfermedades "a causa del exceso de calor y de la bebida y del cambio de alimentos y de frutas", que no fueron seis las personas que se libraron de ellas, de suerte que "en desembarcando precieron más de ciento de los

¹⁰⁸ Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. xxiv. La nota "(60)" dice: "Prólogo a *Ordenanzas Reales del Consejo de Indias*, en la edición facsímil publicada por el *Anuario de Estudios Americanos*, tirada especial del tomo XIV. Sevilla, 1957; página 3... En dichas «Ordenanzas» figuran señaladas las funciones del Fiscal, desempeñadas por Palafox a su ingreso en el Consejo de Indias, *Op. cit.*, págs. 26-29".

¹⁰⁹ *Confesiones*, XXII, 2.

¹¹⁰ *Id.*, XXII, 3.

¹¹¹ "La flota izó sus velas —dice García, *Op. cit.*, p. 61— el 8 de abril, pero un viento huracanado la obligó a volver luego a la playa y la detuvo allí hasta el día 21 del propio mes, en que zarpó definitivamente."

¹¹² Un galeón llamado "San Pedro y San Pablo".

enfermos, dándoles él de comer por su mano, quanto cabía en el tiempo, y asistiendo quanto pudo a los vnos y a los otros". Debemos al propio navarro la narración de esta y otras vicisitudes personales¹¹³, y a nuestro amigo Teófilo Portillo Capilla —actual Canónigo-Archivero del Obispado de Osma-Soria— una lúcida observación sobre los preceptos que Palafox llevaría en su voluntad mientras el oleaje del mar anunciaba el próximo arribo a tierras americanas. "Navegando por alta mar —decía el Canónigo Portillo Capilla—, [don Juan] encontró ocasión y prójimo para el apostolado y la caridad, tiempo para la oración y puntos para meditar en otras singlaturas del espíritu. Como hijo de obediencia de la Iglesia iba a un país lejano con un mensaje, una dignidad y un testimonio. El mensaje era evangélico y de reforma eclesiástica, la dignidad era episcopal, y el testimonio una vida consagrada al servicio de la Iglesia de Jesucristo".¹¹⁴ ¿Y de qué otro modo podía ser? Palafox nació en una época marcada "con el sello inconfundible del Concilio de Trento" y en la que "estaban en su apogeo los grandes Reformadores espirituales del siglo XVI"¹¹⁵; además, ya antes el arzobispo que lo había consagrado en el monasterio de San Bernardo le había recomendado hacer cumplir las reglas de la Iglesia; si aunamos todo ello a que Palafox conocía perfectamente la situación del virreinato novohispano, podemos suponer que, detrás de la caridad mostrada hacia los enfermos compañeros de viaje y de la sincera humildad con que realizó la travesía, llevaba ideas bastante claras con respecto a las medidas que debía tomar en llegando a la Nueva España. Palafox estaba dispuesto a "pugnar" por las reglas eclesiásticas y a levantar el espíritu de su grey. Para lo primero —pues "pugnar significa batallar, pelear y contender, instar con ahínco y porfiar con tesón"¹¹⁶—, contaba con toda una vida de experiencias en el manejo de los asuntos políticos; había sido educado, recordemos, por los jesuitas y conocía diversas formas de gobierno. Para lo segundo, no sólo tenía el respaldo de bachillerías y doctorados, de escritos y lecturas; llevaba consigo dos armas muy poderosas: el talento y la buena voluntad. Con Palafox iba también el pintor Pedro García Ferrer y los libros que florecerían pronto en la Biblioteca Palafoxiana.

Arribó la flota a las costas de la Veracruz en 24 de junio de 1640 después de 78 días de navegación, mismo año en que don Juan cumplía 40 de haber visto por vez primera las aguas medicinales del río Alhama. El duque de Escalona permaneció ocho días en las costas del golfo, al cabo de los cuales partió rumbo a la Ciudad de México pasando por Huamantla, Tlaxcala, Tenexaque y Puebla, ciudades en donde españoles, criollos, mestizos e

¹¹³ "Aviendo un Moro en el Navío que se llamava Hamete, que él desseava summamente convertirlo y le persuadía muchas vezes en esto, quedándose firmemente el infiel en su error, fue Dios servido que en llegando al Puerto, estando este Pecador en su Iglesia a sesenta leguas le dieron vnas calenturas a este infiel, y abrasándole vna de ellas, vio entrar en su aposento (conforme él lo refirió muchas vezes) vna Señora vestida de blanco, y le dixo que se baptizasse y estaría bueno; y él dixo que assí lo haría: cessaron las calenturas; y diziéndole que se baptizasse en el Puerto, respondió que avía de ser de mano de este Prelado; y fue a donde estava; y después de catequizado, se baptizó. Y por el milagro de la Virgen y llamarse este Pecador Juan, y averse baptizado en día de San Miguel en público, con grande solemnidad y concurso de la Ciudad, se llamó Juan Miguel de Santa María. A este Christiano compró luego el Obispo y dio libertad; y sirviéndole ya libre y harto virtuoso, le dieron casualmente vna puñalada, y murió asistido del Obispo, con admirable fervor, abrazado a vna Imagen de nuestra Señora, clamando que le ayudasse; y assí entregó su alma a Dios." *Confesiones*, XXII, 7.

¹¹⁴ Teófilo Portillo Capilla, "El reformador Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles y de Osma", en *VI semana de estudios históricos y de espiritualidad*. Burgo de Osma, 25-26 de julio de 1991; Obispado de Osma-INGRABEL, Soria, 1991, p. 12.

¹¹⁵ *Id.*, p. 9.

¹¹⁶ *Id.*, p. 11.

indígenas recibieron a Su Excelencia “con agasajo proporcionado a la importancia de cada población”. Festines, loas, juegos de cañas y la pompa ceremonial característica de tales recibimientos fueron testigos de la llegada del joven marqués de Villena:

—«Su cara dice que es hijo de un serafín» —gritaban algunas mujeres, “olvidadas de su natural encogimiento” (dice don Genaro). O si no, más desenvueltamente: —«Linda cara tienes, buenos hechos harás».

Palafox —que se había adelantado al virrey, y después de haber tomado posesión de su iglesia el 22 de julio, día de Santa María Magdalena— recibió al nuevo gobernante y partió con él rumbo a la capital novohispana. Luego de permanecer dieciséis días en el hospedaje real de los virreyes (Chapultepec), el duque de Escalona fue celebrado con mascaradas y carros alegóricos, comedias, cañas, torneos y festines a los que el obispo poblano dejó de asistir debido a que “las reglas eclesiásticas prohíben a los sacerdotes la asistencia a los espectáculos públicos, aunque sean éstos tan benignos e inocentes como las cañas y corridas de toros”.¹¹⁷

Pronto volvió don Juan a su diócesis. Preocupado, primeramente, por el estado de su jurisdicción, dedicóse el Prelado a reconocer sus carencias y a evaluar las posibilidades de mejoramiento. Llamada en sus inicios “de Tlaxcala” o “Coronense”, era la diócesis angelopolitana una de las más extensas y ricas de la Nueva España. Había sido erigida en 1518 por un breve de León X y ocupaba poco menos de la mitad del territorio comprendido por el virreinato mexicano (“la Provincia de Tlaxcalteche inclusive, y San Juan de Uloa, que confina con aguas vertientes hasta llegar a Matlata inclusive, y la Villa Rica de la Vera-Cruz, y la Villa de Medellín, con todo lo de Tabasco, y desde el Río de Grijalva hasta llegar a Chiapa”¹¹⁸). En 1550, pocos años después de iniciado el proyecto socio-económico de fray Toribio de Benavente “Motolinía” (1482?-1569)¹¹⁹, la cabecera del episcopado se trasladó a la ciudad de los Ángeles y se dio inicio a la fábrica de su catedral, que se interrumpió por completo en 1631. Los habitantes de la Puebla —dice Genaro García¹²⁰—

se caracterizaban... por una constitución recia, un ánimo resuelto y perseverante, una inteligencia aguda y una fuerte inclinación a correr tierras, navegar mares y sobre todo a manejar armas. Continuamente había en la ciudad tantos duelos y riñas «que solían amanecer en una casa dos o tres Individuos muertos:» en aquella época, pelear era allí acción muy honrosa que pocos desdeñaban; forasteros de «diversos Lugares de la Nueva España y, lo que causa más admiración, de la Europa,» venían a Puebla en solicitud de sus animosos hijos para probar con las armas su valor y esfuerzo, existían «escuelas públicas» de armas en diversas calles de la ciudad. Resulta casi innecesario añadir que los poblanos, como la mayor parte de los

¹¹⁷ *Apud* Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 109. Una descripción minuciosa sobre los festejos en la entrada del marqués de Villena a la Ciudad de México (28 de agosto de 1640) puede verse en Genaro García, *Op. cit.*, pp. 72 y ss.

¹¹⁸ García, *Op. cit.*, p. 82.

¹¹⁹ La ciudad de Puebla se pensó y edificó, en realidad, para los españoles; lo que el P. Motolinía deseaba era un lugar en donde hubiera gente peninsular “que se diesen a labrar los campos y a cultivar la tierra al modo y manera de España, porque la tierra había muy grande disposición y aparejo, y que no todos estuviesen esperando repartimiento de indios; y que se comenzaran pueblos en los cuales se recogerían muchos cristianos que en el presente andaban ociosos y vagabundos”. Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Relaciones de la Nueva España*. Introducción y selección L. Nicolau D’Oliver; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, BEU, 72); especialmente las pp. 107-113.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 84.

habitantes de la Nueva España, eran católicos extremados, jugadores impenitentes y tan amantes de malgastar, que muchos hijos de antiguas familias opulentas se convertían en miserables mendigos.

Es de suponer que Juan de Palafox tendría mucho qué hacer en su iglesia. A su salida de España, Felipe IV le había encargado especialmente que atendiera la fábrica de esta catedral, misma que, desde 1631, no había recibido una sola modificación: los pilares se hallaban contruidos a la mitad y los muros no legaban siquiera a las cornisas. Para colmo, algunos deudores “de mala fe”, al momento en que se les exigían fondos, contestaban: “Yo pagaré cuando se acabe la obra de la Catedral”. Se necesitaba poner manos a la obra, e inmediatamente el Obispo ordenó que se limpiase lo poco avanzado y se continuara con quince mil pesos que él mismo aportó como limosna. Instó a su grey y —“a su exemplo”, “con el calor que dava a otros devotos”— recibió la ayuda suficiente como para, al término de los nueve años que permaneció en la Puebla, tenerla totalmente concluida. Siempre tan a la vista de la obra catedralicia estuvo el celoso pastor que —según comenta el P. Lorenzana— “no se puede explicar el afán con que estuvo hasta darla perfectamente concluida, interviniendo en esto el primor de haberse, por su orden, trabajado muchas veces de noche a beneficio de hachas encendidas, y de haber hecho desenladrillar su palacio en la víspera de la consagración de este magnífico templo, para poner los ladrillos en el pavimento, y que por la falta de ellos, no se dilatase siquiera un día el consagrarle”.¹²¹

No demoró un segundo, pues, nuestro personaje en ponerse a trabajar. No conforme con apurar la edificación del suntuoso templo, y cumpliendo —más bien— con su obligación de pastor, mandó derribar cualquier ídolo prehispánico que se conservase y que pudiera dificultar su labor como prelado y guía, y edificó, “con sus limosnas y otros socorros de diversos bienhechores, otros dos Templos a San Miguel y a San Juan Baptista; y con su orden y calor (aunque no a su costa) se erigie[ro]n otros hasta el número de treinta y seis...”¹²² Pronto mostró su temple y, como decía D. Genaro, “sabía hacerse obedecer cuando tenía derecho a mandar”... Palafox comenzó a mandar, y a mandar de veras; a cumplir y hacer cumplir. Conocía las reglas y a quienes no cumplían con ellas. Había estudiado, tal vez, la situación de la diócesis poblana incluso antes de salir de España; tendría conciencia de sus problemas y —más— de los riesgos que debía enfrentar cualquiera que quisiera solucionarlos. Andando el tiempo, don Juan trataría muchos de ellos y les daría una resolución generalmente satisfactoria. Así, una de sus preocupaciones al permanecer en la ciudad era la de constituir un seminario en el cual los jóvenes poblanos pudieran prepararse, desde pequeños, para el oficio divino. Para ello, el obispo se apoyó en el ya existente Colegio de San Juan, fundado en 1596 por don Juan de Larios (cura de Acatlán) con el nombre de San Juan Bautista, mismo que, poco tiempo después, cambió su nombre por el de San Juan Evangelista. Palafox le dio una constitución diferente: el Real y Pontificio Seminario Tridentino de Puebla —como le llamó— estaría formado ahora por el Colegio de Santo Dominguito (para

¹²¹ Francisco Antonio Lorenzana, *Biografía del Ilmo. Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza*, en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Publicados por..., tomo VII: “Don Juan de Palafox y Mendoza, su virreinato en la Nueva España, sus contiendas con los PP. Jesuitas, sus partidarios en Puebla, sus apariciones, sus escritos escogidos, etc.,” México, Librería de la vda. de Ch. Bouret, 1906, p. 3.

¹²² *Confesiones*, XXII, 13.

los monaguillos), el Colegio de San Pedro (para jóvenes mayores de 17 años) y el de San Juan (para los de 24 en adelante). Palafox buscó la total consolidación de su Seminario y donó, en 1646, los libros que había traído de España y todos sus instrumentos científicos; entre estos últimos, se hallaban dos globos —celestre y terrestre— de vara y media de altura, una piedra imán “armada”, un espejo de quemar acero, una caja aforrada de terciopelo negro de Castilla llena de instrumentos matemáticos y compases, dos astrolabios “de pesar el sol”, una ampolleta guarnecida de ébano de tres horas, dos bufetes de jaspe, mapas y cartas de marear.¹²³ Entre los primeros, una cantidad de textos (6, 000) que, gracias a subsiguientes donaciones como la de Manuel Fernández de Santa Cruz —quien, sobre ello, se ocupó de que no faltasen los títulos recientes aparecidos tanto en la Nueva como en la Vieja Españas, y de mandar que los libros muy usados fueran sustituidos por ejemplares nuevos—, se convirtió, andando el tiempo, en una de las bibliotecas más grandes y hermosas del País. De ese modo, no sólo impulsó Palafox el estudio de las letras con la creación de un Seminario como el Tridentino, sino también dotó a la juventud poblana de instrumentos suficientes, como los libros, para cultivar ese ingenio y viveza de que nos hablaba Genaro García. “Siguiendo al pie de la letra —dice el mismo don Juan en su *Carta primera a Inocencio X* sobre este Seminario—

el decreto del Sacrosanto Concilio de Trento, he erigido un colegio de niños y un seminario perpetuo de ministros de Dios omnipotente... y para mayor perfección de esta obra, según dispuso el Concilio, he dividida en clases el número de los colegiales con arreglo a su edad y adelantamiento en la enseñanza eclesiástica; de modo que los jóvenes de doce años aprendan la Gramática, el canto y la retórica, los de diecisiete, hasta que hayan cumplido los veinticuatro, se instruyan en la Filosofía y después, hasta que alcancen beneficios, aprendan la Sagrada Escritura, los libros eclesiásticos, las homilias de los Santos y los ritos y ceremonias para administrar los Sacramentos, principalmente los convenientes para oír confesiones; continuamente se ejercitan en la controversia de cuestiones morales y en la meditación espiritual; instruidos en todas estas cosas que se refieren al estado perfectísimo del sacerdote y del ministro, habrán de servir siempre en los ministerios eclesiásticos, de los que redunde el debido ornato y decoro de la Iglesia, la educación piadosa de la juventud y un número abundantísimo de ministros para la cura de almas.¹²⁴

Tamaño proyecto, como es de suponerse, no solamente tendría como fin el servir a la institución eclesiástica con religiosos que contaran con una preparación acorde con la alta cultura (altísima en muchos casos, debo decir) predominante en el periodo barroco, sino también el de educar a la juventud poblana y llevar a su diócesis a su máximo esplendor. La fundación de los Colegios del Seminario y la donación de todos sus libros —“donación”, digo, pensando más que nada en el amor que supone un acto de esa naturaleza, sobre todo si quien lo realiza ha dedicado sus días al ejercicio de las letras humanas o sagradas— revelan que Palafox estaba dispuesto a dar el todo por el todo, con el fin de llevar por buen camino su labor episcopal; ello, habida cuenta, claro está, su empeño por la conclusión de la fábrica catedralicia y los treinta y tantos templos en diversas provincias novohispanas. Don Juan, como orgullosamente decía sor Cristina de la Cruz, estaba hecho para obispo.

¹²³ Ignacio Osorio Romero, *Historia de las bibliotecas en Puebla*. Dirección General de Bibliotecas, México, 1988 (Historia de las Bibliotecas de los Estados de la República Mexicana, Puebla), p. 34.

¹²⁴ Palafox y Mendoza, *Carta primera a Inocencio X, pontífice máximo*, en *Tratados mejicanos*, I, 10 *passim*.

1640 es, sin duda, un año que dejó marcas en la ciudad de Puebla. Allí da inicio —tengo para mí— una de las historias más apasionantes del periodo virreinal; una historia “barriobajera” que, al mismo tiempo, fue —para decirlo con Gregorio Bartolomé Martínez¹²⁵— “la trastienda esperpéntica de una «guerra religiosa» en la que se dieron cita también intereses civiles. Los lodos viscosos de unos cegadores polvos...” Una historia larga y complicada. La de mayor interés, si por un momento nos olvidamos de Sor Juana Inés de la Cruz.

Pero antes de iniciarla, dejemos que el propio Palafox nos de algunos antecedentes. Glo-sémoslo.¹²⁶

Corrían los tiempos del papa Alejandro VI y el reinado en España de los reyes católicos cuando, mirando la tierra ibera su liberación de manos infieles y “triunfando por todas partes el estandarte de la Cruz”, fueron conquistadas las provincias que comprenderían hasta 1821 el territorio de la Nueva España. En amaneciendo el virreinato mexicano, “fueron enviados obispos y clérigos seculares y regulares para que redujesen a aquellas ovejas perdidas [los indios] a los apriscos de la Iglesia”, siguiendo la máxima —no podía ser de otro modo si se trata de un país como lo fue España en los tiempos del Renacimiento— de Quien había ordenado esparcir el Evangelio hasta en los últimos rincones del orbe. Aquí —“de los sacerdotes seculares pocos” pero “de los regulares de diversas órdenes muchísimos”—, el brazo religioso del imperio español penetró “por doquier” y sometió, con las armas de la palabra, “estas regiones desconocidas”. Acto seguido, Clemente VII dispuso —“por la eseacés de clérigos”— que las diversas parroquias quedaran repartidas sobre todo entre aquellos que se habían encargado de la conversión indígena inmediatamente después de la conquista, y aun durante ella. “Con el transcurso del tiempo —informa Palafox a Inocencio X— se extendieron estas Provincias, se erigieron centros de enseñanza, fueron promovidos a las sagradas órdenes clérigos seculares y hoy en el arzobispado de México hay mil quinientas y mil en el obispado de Puebla de los Ángeles o Tlaxcala, siendo así que las parroquias en estas dos diócesis no pasan de trescientas”. Pocos dominios quedaron al clero secular, en suma, en tanto que los religiosos de Santo Domingo, de San Francisco, de San Agustín y “algunos de la Compañía de Jesús” —conquistadores que habían sido del espíritu americano— tuvieron a su cargo la mayor parte de las parroquias. Dicho más claramente: los regulares llegaron primero y ellos se quedaron con casi todo. Ya entrados los años del XVI, la jurisdicción episcopal, “los sagrados decretos del Concilio de Trento”, una bula de Gregorio XV y algunas declaraciones pontificias de Urbano VIII respaldadas por la Sagrada Congregación de Cardenales, ordenaron que los regulares cedieran sus dominios al brazo secular. Sin embargo, aquellos intentaron quedar exentos de la jurisdicción episcopal y romper las leyes del ministerio —es decir, “aquella subordinación por la que los obispos están confiados a la Cabeza Suprema y Vicario del Salvador, los párrocos a los obispos de las diócesis particulares y los fieles a los párrocos”— establecidas incluso desde los tiempos de Cristo. Además —no conformes estos “inferiores pastores de almas... [los frailes]

¹²⁵ *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1991, p. 9.

¹²⁶ Los informes contenidos en seguida fueron tomados de la *Carta primera a Inocencio X, pontífice máximo*, escrita por Palafox el 15 de octubre de 1645; 16 y ss.

confiadas por los superiores" (los obispos) con dejar de ceder sus posesiones al ordinario— intentaron no dar cuenta a los obispos de sus actividades como guardianes de la fe, contraviniendo incluso "aquel precepto justísimo del Señor: «Da cuenta de tu mayordomía»". Más aún: no quisieron "ni someterse a un previo examen y aprobación", pervirtiendo, con tamaña "ofensa", las ordenanzas eclesiásticas, desconociendo "la potestad y jurisdicción recaída por derecho divino y por la Santa Sede en los sucesores de los apóstoles" y, finalmente, burlando "el método y el orden conveniente para regir las almas".

¿De qué manera, beatísimo Padre —preguntaba nuestro don Juan al sumo sacerdote, manifestando los excesos de tal desacato—, las dirigirá el Obispo y cuidará de ellas si no se entera de los excesos de aquel que inmediatamente cuida de ellas y las dirige? «¿Quién cuidará del mismo guardián?» Si el mismo que dirige *mis ovejas* se exime de *mi dirección*¹²⁷, ¿cómo he [de] dar cuenta yo al eterno y exactísimo juez [sic] y a vuestra beatitud que me las conlía? ¿Con qué obediencia se someterá a los decretos episcopales el que se declara exento de esta debida obediencia? ¿Qué orden eclesiástica sostiene que se deforme la graciosa belleza de la Iglesia militante?

El espíritu barroco creía en la armonía universal; en el orden y en las jerarquías. Para los hombres de esta edad —del mismo modo en que los planetas giran alrededor del sol con suma exactitud, sometidos a las leyes de la gravedad—, la organización de las sociedades (repetiré, una vez más, lo tantas veces dicho) era la cifra del orden cósmico. La corte y la Iglesia pretendían emular este conjunto de leyes jerarquizantes: el rey, valga la comparación, era en lo político el sol en cuyo entorno giraban los asuntos que tenían que ver con el buen desarrollo del gobierno, y el papa, trasladado el símil a la Iglesia romana, era el vicario (es decir, el intermediario entre Dios y los hombres) a quien había que rendir cuentas de la buena o mala conducción de los dominios católicos. He aquí el problema: los frailes que hasta la llegada de Palafox habían intervenido en la conversión, educación y administración de los sacramentos en el Nuevo Mundo no querían someterse a este orden de cosas, ser consecuentes con las jerarquías y rendir cuentas a los obispos; es decir, al papa; es decir, a Cristo. El asunto, pues, no solamente era de carácter jurídico, humano: también era teológico. Palafox buscaba el cumplimiento de esas leyes, de los decretos y bulas papales; pero también el reestablecimiento de la armonía universal retratada en la organización eclesiástica de la Nueva España. Para él —dicho en sus propias palabras—, "el ornato más vistoso es la subordinación de los prelados al Sumo Pontífice y Vicario del Señor, de los párrocos a los obispos, de los laicos a los párrocos", y así, sucesivamente. El orden y la dependencia buscada por esta leyes pretendía empalmar las instituciones terrenales con el preciso funcionamiento de las cosas inmatrimales: era —dicho sentenciosamente (y otra vez con Palafox)— un "orden y dependencia celestial". ¿Cómo se vería, en una época como la renacentista, que los propios miembros del cuerpo cristiano se revelaran ante las disposiciones papales o, lo que es igual, ante un orden establecido desde tiempos inveterados? "¿Qué otra cosa es —preguntaba don Juan— sino divorciar los caminos de la jurisdicción y los canales del espíritu? ¿Desgarrar el cuerpo místico de la Iglesia? ¿Separar a los hijos de los padres? ¿Apartar de los maestros a los discípulos? ¿Rodear en fin todo de confusiones?"

¹²⁷ Los subrayados son míos.

Pues bien, en América —o por lo menos en la Nueva España— tales disposiciones nunca se habían acatado cabalmente, con todo y que la “Majestad Católica” había ordenado a sus virreyes y consejeros —“deseando hacer frente a estos males que habían surgido” y “a instancia de los obispos”— que protegiesen los derechos pontificios y conciliares, “clamando que se dé lo regular a los regulares y los secular a los seculares”. Los frailes trabajaron siempre —aclara el Prelado— “contra la expresa voluntad del derecho y no preocupándose lo más mínimo del respeto debido a una conciencia cuidadosa”. Célebres habrían de ser pronto los conflictos entre seculares y regulares, del mismo modo en que ya lo eran —tal vez— algunos entre los propios frailes evangelizadores del siglo XVI.¹²⁸

Situación grave era aquélla; hasta 1640, todo el orden aclesiástico estaba “perturbado”; los clérigos seculares no contaban con recursos siquiera para cubrir sus necesidades primordiales, en tanto que los regulares vivían ricos y poderosos, originándose, con ello, que éstos últimos dieran lugar a relajaciones “dignas de llorarse” y no siguieran el principio de mendicidad. Para colmo, los párrocos que pertenecían a determinadas órdenes no contaban con el nombramiento y colocación canónica, y administraban los sacramentos “temerariamente sin el examen y aprobación del ordinario”. Anomalía, en suma, tras anomalía.

Pero, ¡ah! —ya se puede imaginar—, en eso, que llega Palafox. Y que se arma la de Dios es Cristo... Nada menos que Palafox, ¡don Juan de Palafox y Mendoza!: Ministro de Su Majestad, Consejero de Guerra y después de Indias, celocísimo gobernante del marquesado de Ariza, amante de la rectitud y el orden, Visitador y Juez de Residencia de dos virreyes, obispo recién nombrado, en fin, de la Puebla de los Ángeles.

Antes que nada —ya lo dijimos—, ordenó que se continuase la fábrica de la catedral; preparó la fundación de su Seminario; instaló la imprenta; escribió y publicó algunos libros, uno de ellos, *Varón de deseos*; envió cartas, iniciando —continuando— su labor pastoral: *A la venerable Congregación de San Pedro de la ciudad de los Ángeles, y en ella a los reverendos sacerdotes de todo el obispado, Exhortatoria a los curas y beneficiados de la Puebla de los Ángeles*, por mencionar dos de ellas. Y así como cuando fue reconocido por su verdadero padre, empezó a sentir un intenso amor por su nueva familia: “¿Quién bastante puede explicar el gozo del alma al administrar los sacramentos, al repartirlos a los fieles, al socorrer a los pobres, consolar los afligidos, servir a los enfermos, corregir, remediar, prevenir, enmendar, encaminar y dirigir las almas al camino de la vida eterna?”, es-

¹²⁸ Descuella, sobre todo, el intercambio de “topetazos” que se procuraron el dominico fray Bartolomé de las Casas y el franciscano —uno de “los doce”— fray Toribio de Benavente “Motolinía”. En una ocasión —recuerda L. Nicolau D’Oliver (“Introducción a las *Relaciones de la Nueva España* de fray Toribio, selección hecha por él en 1956; p. XXXIII)—, estando presentes los dos religiosos en un convento de Tlaxcala, llegó un indio adulto para hacerse bautizar: “Entonces yo con otros tres frailes —dice Motolinía— rogamos mucho al de las Casas que bautizase nquel indio, porque venía de lejos; y después de muchos ruegos, demandó muchas condiciones de aparejo para el bautismo, como si él sólo supiese más que todos, y ciertamente aquel indio estaba bien aparejado. Y ya que dijo que lo bautizarla, vistióse una sobrepelliz con su estola, y fuimos con él tres o cuatro religiosos a la puerta de la iglesia do el indio estaba de rodillas. Y no sé qué achaque se tomó, que no quiso bautizar al indio, y dejónos y fuese”. ante esta repulsa, indignado, reaccionó Motolinía: “¿Cómo, padre, todos vuestros celos y amor que decís que tenéis a los indios, se acaban en traerlos cargados y andar escribiendo vidas de españoles y fatigando a los indios, que sólo vuestra caridad traéis cargados más indios que treinta frailes? Y pues un indio no bautizáis ni dotrináis, bien sería que pagásedes a cuantos traéis cargados y fatigados. (Entoces, como está dicho, traía 27 ó 37 cargados, que no me acuerdo bien el número, y todo lo más que traía en aquellos indios eran procesos y escrituras contra españoles y bujerías de nada.)”

cribía desde la Ciudad de México a los sacerdotes poblanos (12 de noviembre de 1640).¹²⁹ Y en esa misma carta a la Congregación de San Pedro, hacía una exaltación de la “divina pobreza” y exhortaba a los sacerdotes a practicar la penitencia, siendo él, cómo no —«el buen juez por su casa empieza»—, penitente y aficionado a la caridad y a la pobreza. Así, pues, ¿cómo no iba a reparar en las relajaciones regulares y en los despilfarros de franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas? “Al obispo de Puebla de los Ángeles —dice Portillo Capilla¹³⁰— correspondían 110.000 pesos anuales..., y como cálculo aproximado en concepto de otras partidas podemos aumentar esta cantidad hasta los 80 ó 200.000 pesos de plata de a 8 reales de 34 maravedís con un saldo hipotético, teniendo en cuenta el valor adquisitivo de la moneda de entonces, de varios millones de pesetas anuales...” Palafox ganaba bien, es cierto; pero lo que ganaba no lo ganaba para él. Todo ese dineral era invertido en obras pías y en el repartimiento de limosnas; así se explica, por ejemplo, el que haya logrado terminar la construcción del templo catedralicio, el palacio episcopal y otras iglesias en el resto de su obispado en tan breve tiempo: “El Obispo Palafox y Mendoza consiguió ser uno de esos magnates viviendo en pobreza y muriendo en la indigencia. Llegó a ser pobre, pero un pobre de pedir limosna”.¹³¹ Y tanto así que, algunos años después, cuando el rey le ordenó volver de Indias, “fue necesario pedir dineros para venirse a España”.

Inmediatamente, como queda dicho, don Juan empezó a plantear una reforma eclesiástica siguiendo los acuerdos tomados en el Concilio de Trento, y procurando hacer valer la voluntad del rey Felipe IV, quien había ya insistido en el punto (1618, 1622, 1634 y 1637¹³²). “Primero —dice Palafox a Inocencio X, narrando su modo de proceder con respecto al problema de los regulares— rogué demasiadas veces hasta la saciedad y con eficaz persuasión que se sometieran a los decretos apostólicos, al Sacrosanto Concilio Ecuménico y a los auxiliares de la Majestad Católica”. En seguida —procurando aún resolver el inconveniente de forma diplomática, según su costumbre— propuso a los párrocos que, o bien dejaran las parroquias que eran “ajenas a su instituto” —del mismo modo en que lo habían hecho antes con aquellas que estaban ubicadas en lugares de “mal clima”, reteniendo sólo “las más extensas y productivas”—, o bien se sometieran a la jurisdicción, visita y corrección del Obispo. Sin embargo, algunos frailes de la orden franciscana eligieron no someterse a ninguna de estas disposiciones y don Juan no tuvo más remedio que quitarles las parroquias, otorgándolas luego a párrocos seculares “doctores, maestros graduados, experimentados, formados en las virtudes y en el conocimiento del idioma, idóneos, examinados y aprobados mediante el nombramiento canónico y la precedente presentación al Patrono”. Para su fortuna, otros tantos sí acataron sus órdenes, conservando así su parroquia de manera pacífica y con la aprobación del obispo. “Solamente lo sentían los religiosos cuya naturaleza gemía y se rebelaba, despojada de estas cosas caducas y temporales”, explica.

¹²⁹ A la venerable Congregación de San Pedro de la ciudad de los Ángeles, en *Tratados mejicanos*, I, 5.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 14.

¹³¹ *Ibid.*, p. 33.

¹³² “Rogamos y encargamos a los arzobispos y obispos de nuestras Indias —decía Su Majestad—, que a ningún religioso permitan entrar a ejercer oficio de cura, ni doctrinero, sin ser primero examinado y aprobado por los preladados diocesanos o las personas que para este efecto nombraron, así en cuanto a la suficiencia, como en la lengua de los indios”. *Recopilación de Leyes de Indias*, *Apud* sor Cristina, *Op. cit.*, p. 116.

Pero la cosa no quedó allí: los frailes que habían sido despojados por su contumacia, con ánimo airado y movidos por la pasión —como “estaban acostumbrados a mandar”—, comenzaron a predicar en los púlpitos lanzando “afirmaciones temerarias” contra el Obispo, a escribir “libelos escandalosos” y a llamarlo, en todas partes, escandaloso, ambicioso y “enemigo de las religiones”. “Me ultrajaban —dice— con estos y otros insultos peores y con injurias que manchaban el sacrosanto decoro del episcopado”. A esos —no podemos decir si con el deseo de mostrar su poderío o más bien de cumplir con una obligación atrasada— enviélos don Juan a sus claustros para que —encerrados— vivieran por fin al servicio de Dios “sin falta de nada, antes con un mantenimiento honesto o más bien abundante”, ya que los monasterios tenían “grandes utilidades, rentas, posesiones y censos asquiritos en los tiempos en que administraban los sacramentos”. Bien conocida era en la Nueva España la forma de proceder de los franciscanos; orgullosos de haber sido los primeros en arribar a estas tierras y en lograr la conversión de los indígenas, estos frailes habían logrado gran influencia y el poderío suficiente como para resistir los embates del clero secular y las disposiciones de reyes y concilios. Contaban con posesiones y seguidores; tenían, ciertamente, la devoción que exige la entrega total a Jesucristo, pero también —algunos de ellos— una tremenda altanería. “Hace poco días” —cuenta Palafox—

el obispo de Yucatán, D. Juan Alonso Ocoán, hombre ilustre por su rectitud, por sus méritos y su prudencia, ordenó por medio de edictos públicos que los párrocos no exigieran por su grado ministerio immoderados estipendios, telas de algodón u otras cosas con las que solían hacer mercadería y negocios prohibidos. Uno de los párrocos regulares de la Orden de San Francisco quebrantó la prohibición del Obispo, y, al intimarle el notario eclesiástico la excomunión en que había incurrido, respondió que él estaba inmune de excomunión, pero que el que había incurrido en ella era el Obispo por haberla fulminado. Y a pesar de haber sido excomulgado públicamente, empezó a revestirse con los ornamentos sagrados para celebrar el sacrificio de la misa. El notario, lleno de asombro por el temerario atrevimiento le aconsejaba que se abstuviera de celebrar, pero el regular dijo: «Hay otro sacerdote que puede celebrar ante el pueblo; pero hoy quiero yo celebrar y administrar los sacramentos; los seculares saben que se ha publicado una excomunión contra mí y no quiero que crean los indígenas que el Obispo puede más que los religiosos».

¡Gran altanería, en verdad!, muestra clara de que el inconveniente no sólo era de tipo doctrinal, sino político, es decir, de poder. El problema se hallaba presente a lo largo de todo el virreinato. En Puebla —como es de suponerse— los franciscanos no habían quedado conformes con las disposiciones de su nuevo prelado y no perdían la oportunidad de mostrar el temple, aunque fuera con argumentos que nada tenían que ver con el derecho: “los indios nada deb[e]n a San Pedro —argüía uno de ellos frente a una multitud de indios angelopolitanos, haciendo referencia directa a la cabeza de la Iglesia romana (San Pedro, es decir, el papa) en contraposición a la orden de “los doce”— y muchísimo al seráfico San Francisco”.

La revuelta llegó a su colmo: los frailes asistían a las misas de los sacerdotes seculares con el único fin de interrumpir el acto y de reiterar la supremacía de la orden con respecto a los obispos; oficiaban incluso cuando aquéllos habían lanzado excomuniones contra su persona, sin el menor pudor; predicaban —sobre todo en ausencia de Palafox— “de una manera tan desmedida y tan insultante” que los miembros del clero y los fieles interrumpían las misas retirándolos “con gran escándalo”; otras veces, olvidando la modestia propia de un re-

ligioso y “sin tener en cuenta su propia salvación”, hacían pedazos los edictos públicos de don Juan, “sin temblor” y olvidando la pena de excomunión; etc., etc.

Con todo, la posesión de las parroquias y las licencias para predicar o “dotrinar” no fueron el único punto en esta disputa clerical novohispana —la más escandalosa, que yo sepa—. Todavía quedaba el asunto de los dinceros, directamente relacionado, por cierto, con el mandamiento supremo de la pobreza y la mendicidad de los frailes. Éstos —se querella don Juan ante el papa—,

no contentos con no pagar diezmos por lo adquirido sino usurpando los que legítimamente poseemos con nuevas y excesivas adquisiciones, se van enriqueciendo... con las limosnas, fundaciones, rentas, comercio y opulentísimos negocios... Y hasta tal punto han aumentado el menoscabo de las iglesias, que se suprimen prebendas de catedrales, quedando reducidos los prebendados a una situación tan miserable que, o tienen que ponerse a mendigar con desdoro de su ordenación y de su estado, o tienen que abandonar las iglesias catedrales buscando la cura de almas para poder así dar a Dios el culto debido y los divinos oficios.

Para cuando el obispo de la Puebla arribó a las costas de Veracruz, los regulares contaban ya con buenas posesiones: tenían en su haber talleres y maquinarias para elaborar azúcar, fincas “que producen de todo”, ovejas, bueyes, machos cabríos y todo tipo de ganados (hasta cincuenta mil en una sola comunidad), comercios de lana y semillas, todo ello “sustraído al pago de los diezmos”. Esta situación no podía durar mucho tiempo, sobre todo si pensamos en la personalidad de quien había sido tan celoso en el cumplimiento de sus deberes como Consejero de Indias y tan estricto en su reforma personal interior; alabador de la pobreza y el desapego casi total a las cosas del mundo: “San Pedro, nuestro padre —recordaba emocionado—, fue pobrísimo, y por no tener plata que dar al pobre, le dio salud; puede ser que tuviera menos gracia para dar la salud, si tuviera la plata”.¹³³ Llegando y quitando, Palafox se convirtió de la noche a la mañana en el centro de todas las atenciones; el despojo de las capillas, la cobra de diezmos y la exigencia de los permisos para predicar dieron lugar también a que los ingenios traviesos de la Nueva España comenzaran a ejercitarse en la versificación satírica y lanzaran todo tipo de “injurias” contra su persona, tachando de “cobardes” y “tímidos” a los frailes que se había dejado intimidar. Ya Gregorio Bartolomé (*Jaque mate al obispo virrey*, 1991) ha dedicado un extenso estudio a todas esas sátiras y libelos que, durante siglo y medio, dieron materia más que suficiente para entretener a todos aquellos que presenciaron la contienda entre regulares y seculares. Decían, por ejemplo, una “Décimas madrugadoras” —citadas y bautizadas así por Bartolomé—, que hacían referencia al conflicto palafoxiano, y que éste seguramente conoció:

Fingiendo a veces la voz
de santo, obliga a creer
cosas que no pueden ser.
Unas veces es del Papa;
otras del rey, cuya capa
pienso que encubre traiciones.

¹³³ *A la venerable Congregación de San Pedro*, 19.

[...]

Ya es obispo, ya es soldado;
sus sacerdotes jinetes,
todo alfanjes y mosquetes
conque se ha enseñoreado.

[...]

Para cuatro encerrados
o treinta desbaratados
frailes tímidos, cobardes,
no son menester alardes
ni alteración de soldados.

[...]

los míseros se escondieron
viendo, sin causa, el poder
armado y establecer ciertos clérigos
por cabezas al dios Baco
en la Iglesia, y al tabaco
por incienso al vil cigarro
y el arcipreste navarro
dando a toda pipa saco.¹³⁴

Es correcto suponer que quienes iniciaron esta turbulencia verbal serían personas involucradas en el conflicto: los “religiosos de nuevo cuño”, en efecto, desencadenaban una oleada de ataques contra el obispo que impedirían, a la postre, el que éste pudiera lograr —con tantas obras y tan elevadas desde el punto de vista espiritual, y aun literario— su colocación en los altares. Hablo, evidentemente, de la Compañía de Jesús. No tenía mucho tiempo don Juan para atender tales atrevimientos, pues otra ocupaciones —la visita y las residencias a Cerralbo y Cadereyta— exigían su presencia y atención. “Lo imposible de remedio —solía decir—, dexarlo y llorarlo; mas lo posible, vencerlo y remediarlo”¹³⁵; y, en efecto, pondría por lo pronto más atención en el servicio del rey y de su iglesia que en contestar los libelos y contribuir con ello a un escándalo mayor: otros se encargarían de hacerlo. Así, Palafox se ocuparía de cosas más elevadas: escribiría, predicaría —“el Prelado ha de ayudar a las Almas de su cargo co[n] la voz, con la pluma y el exemplo”¹³⁶—, juzgaría a dos virreyes y, lo más importante, destituiría de su cargo a quien lo había acompañado en su viaje a la Nueva España: al duque de Escalona. Si, por una parte, el arrebato de las parroquias y la cobra de los diezmos le habían ya echado encima a franciscanos y jesuitas (entre los más inconformes) y a un buen número de almas encariñadas con los frailes; por otra, su modo de proceder frente al virrey marqués de Villena lo sumergiría, en definitiva, en un pozo lleno de miradas y juicios. No sería, ahora, una cuestión de concilios y santos mandamientos, de bulas y derechos episcopales —“yo no ataco los privilegios de los regulares (escribía), de fiendo los míos”¹³⁷—, sino de estrategia política, “barriobajera” —como decía Bartolomé.

¹³⁴ Gregorio Bartolomé, *Op. cit.*, pp 52-53.

¹³⁵ *Confesiones*, XXIII, 3.

¹³⁶ *Id.*, XXIV, 6 (“Motivos que tenía en su corazón muy fixos”).

¹³⁷ *Carta primera a Inocencio X*, 51.

He aquí otra pequeña historia que, si bien menos larga y complicada, no por ello menos interesante. Contémosla. Es indispensable.

En 1640 Portugal y Cataluña se rebelaron contra la monarquía española “como protesta contra las exacciones fiscales propuestas por Olivares”¹³⁸ e impulsados por el “natural deseo de libertad”¹³⁹ que alimentaba a sus habitantes. Esas medidas, dice Brading¹⁴⁰, estaban “destinadas a recabar recursos para mantener la campaña cada vez más costosa de España contra Francia en un conflicto ocasionado por la participación creciente de ambos países en la Guerra de Treinta Años en Alemania”. Con la pérdida de Portugal —que implicó, además, el desasimio de Brasil y las Islas Terceras— llegaban una nueva inestabilidad a los asuntos gubernamentales de España y el peligro de que muchas otras posesiones trataran de obtener su independencia. No obstante que, el 20 de enero de 1641, los portugueses alzaron al duque de Braganza al grito de “Libertad. ¡Viva don Juan IV, rey de Portugal!”, el Conde-duque de Olivares, con “impericia, corrupción y arbitrariedad”, presentóse a una corrida de toros en la que se hallaba Felipe IV para informarle lo sucedido:

—Señor, traigo una buena noticia que dar a V. Majestad. —le dijo, con inocencia —En un momento ha ganado V. M. un ducado con muchas y buenas tierras.

—¿Cómo es eso? —contestó el rey.

—Porque el duque de Braganza ha perdido el juicio. —repuso Olivares —Acaba de hacerse proclamar rey de Portugal y esta locura da a V. M. sus haciendas, doce millones.

—Pues es menester poner remedio.¹⁴¹

Sin embargo, el perezoso Felipe IV siguió entregado a sus liviandades y dejó en manos del de Olivares toda la responsabilidad, con la consecuente pérdida de los dominios antedichos. La noticia corrió como chisme de mercado y pronto llegó a la Nueva España, junto con una orden que prohibía el ingreso de cualquier portugués a estas tierras.¹⁴² Palafox es-

¹³⁸ David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. Traducción de Juan José Utrilla; FCE, México, 1993, p. 256.

¹³⁹ García, *Op. cit.*, p. 97.

¹⁴⁰ *Loc. cit.*

¹⁴¹ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 124; García, *Op. cit.*, p. 98.

¹⁴² En España la situación no era del todo distinta. Véase tan sólo una de las cartas antologadas por José María de Cossío en la que un jesuita informaba sobre la proclamación de la independencia portuguesa en una pequeña aldea española:

PROCLAMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE PORTUGAL EN UNA ALDEA

Zafra y diciembre 4 de 1640.

Hoy llegó a esta villa un hombre que viene de Portugal, y dice que llegando a Monjaraz, lugar de aquel reino, ya de noche, oyó gran repique de campanas, y entrando en el lugar vio muchas luminarias y cuadrillas de hombres, unos con tamborcillos y otros con otros instrumentos diciendo todos: «¡Viva nuestro Rey D. Juan!», y saliendo por la mañana, dice este hombre que había el mismo alboroto y en medio de todos la Justicia y los más graves, y que llegaron algunos a él y le dijeron: «Di, castellano, ¡viva el Rey D. Juan!», forzándolo con amenazas, y llegando aquel día, que fue antes de ayer, a otro lugar, que es Morón y el último de Portugal, habla lo mismo con muchos regocijos, y dice que le dijeron: «Ya no hay pechos en Portugal y podréis venir libres, que este nuestro Rey nos los quita todos», y que iban correos a todos los lugares para la misma prevención. Dios me saque en paz de esta raya. Agora juzgue Vmd. nuestras desdichas, y ruéguele nos libre de esta enfermedad lusitana, que nos coge muy cerca y por lo que a mí toca un

tuvo al tanto de la historia y muy pronto a cumplir las órdenes de sus superiores: era Visitador General y Juez de Residencia; el marqués de Villena, duque de Escalona y virrey de la Nueva España, era, a su vez, nada menos que primo del “traidor” y levantisco rey de Portugal... La noticia causó gran revuelo y preocupación en los pobladores —pues todas estas cosas “eran públicas y no secretas”— al saber que el marqués de Villena era cercano familiar del duque de Braganza y que, en su corte, “hasta su secretario era portugués”. Palafox debía tomar —y pronto— cartas en el asunto; así, envió un aviso a Su Majestad en flota que salió a 23 de julio (1641), aconsejado por el jesuita Andrés de Valencia y temiendo que a él mismo se le acusara de encubrir los “regocijos públicos, meriendas al pueblo y otras ligerezas” organizadas por Villena. “Y porque todas las cartas —apunta sor Cristina¹⁴³— incluso las del visitador, iban a palacio y era grande el peligro que corrían los pliegos, decidí... enviar a España a su fidelísimo don Íñigo de Fuentes, racionero de la S. I. Catedral de la Puebla, «sujeto de muy buenas partes», para que informara de palabra”. Palafox conocía los peligros de conservar en su puesto de virrey al de Escalona y procuró actuar en seguida: conviene, escribió al rey en un despacho secreto (julio de 1641), que se llame al duque “a otro puesto de grande honra y servicio”. Una tormenta nueva amenazaba.

Todo comenzó cuando ambos personajes zarparon rumbo a la Nueva España. Ya antes, dice Palafox, mientras del duque de Escalona comía en un lugar de Madrid, habiendo recibido el nombramiento de virrey novohispano, le encontró “cierto gran señor” y le dijo:

—Vos, ¿a qué váis a las Indias? ¿Váis a ser gran ladrón o a alzaros con ellas?

—Sí, me alzaré; —respondió el de Escalona— si no fuese más lo que dejó en España. —Para luego añadir, con sarcasmo —Más vale gallina en paz, que pollos en agraz.¹⁴⁴

Palafox recordaría las raras circunstancias del viaje y el carácter que el duque había mostrado durante la travesía; el innumerable despilfarro en alimentos y su comportamiento al llegar al puerto veracruzano. En su *Memorial al rey Felipe IV. Respuesta de los que habían dado a Su Majestad el duque de Escalona y su hijo, el conde de Santisteban* (13 de septiembre de 1643), traería a colación las noticias del levantamiento portugués y explicaría, punto por punto, las anomalías observadas en la corte novohispana, con el fin de quedar bien parado luego de la destitución a su cargo, el año anterior (1642).

Levantóse Portugal —explica el Obispo¹⁴⁵—, y en él se coronó infamemente el duque de Braganza, primo hermano del de Escalona, que este es requisito que influye en el caso, aunque sin culpa del duque. Llegaron aquí los avisos y cédulas de Vuestra Majestad, para que se retirasen los portugueses de la Vera-Cruz. Parece que lo natural era obedecer a Vuestra Majestad el duque en caso y cosa tan importante y necesaria, pues así lo juzgaba vuestra Majestad, y más cuando en la misma obediencia había de ir dando la satisfacción de lo que le habla dolido tan terrible maldad de su primo; con todo eso, teniendo secretas las

poco más apretadamente, que estoy casi dentro, y Dios me guarde a Vmd. felices años. Oliva, 4 de diciembre de 1640.

José María de Cosío, *Varios relatos diversos de cartas de jesuitas (1634-1648)*. Selección de...; Espasa-Calpe Argentina, s. a., Buenos Aires, 1953 (Colección Austral, 1166), pp. 100-101.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 126.

¹⁴⁴ *Memorial al rey Felipe IV*, en *Tratados mejicanos*, II, 39.

¹⁴⁵ *Id.*, 19.

cédulas, se dejó los portugueses en aquel puerto. No es muy fácil de atinar la conveniencia que esto tuviese al servicio de Vuestra Majestad. El sentimiento y dolor en estas provincias de tan gran pérdida como las de aquella Corona y Cataluña; bien se deja entender cuál sería, siendo tan reales los ministros y los vasallos; y todavía el Duque, teniendo obligación de manifestar más que otros esta pena y cuidado, por su puesto, sangre y persona, vestía galas, hacía regocijos públicos, meriendas al pueblo, y otras ligerezas, que siendo tan públicas y en tal ocurrencia de tiempo, no es necesario ponderar si despertarían algunos discursos.

“Se acata, pero no se cumple”, decía un dicho novohispano. Y, en efecto, gran verdad había detrás suyo. El marqués de Villena recibió en su momento las órdenes de Felipe IV, pero las ocultó dejándolas de cumplir en consecuencia. Palafox andaba en la Ciudad de México, por aquel entonces, recabando informes para sus juicios de residencia y no dejó de recibir una sorpresa cuando observó semejante atrevimiento. Presenciando “estas y otras demostraciones suyas”, algunas personas tomaron ocasión para persuadir a nuestro Juan con el fin de que avisara a Su Majestad “el estrecho parentesco” que unía a Villena “con tan gran traidor”, recordándole asimismo “el levantamiento de los portugueses en diversas partes”, además del elevado número “que había [de ellos] en estas provincias”. No se conformaba don Diego con desobedecer las órdenes del rey: además, se hacía acompañar por pajes cuando paseaba por las calles, “como van los de la casa real, forma de tratamiento nunca visto en estos reinos”, y había dado en llamar de “señorías” a los que comúnmente merecían el título de “mercedes”, “agasajándolos con extraordinarias caricias, y muy desusadas de otros virreyes”; juntaba día con día inmensas cantidades de dinero y, no conforme, había tenido el descaro de sacar de las cajas reales setenta mil pesos por cuenta de salarios adelantados; por otra parte, había pedido hasta trescientos mil en plata, a los que se añadían los que cobraba por la venta de oficios de justicia. Mal se iba portando el de Escalona ante los ojos del Visitador, y más cuando no se veía muy claro el fin de tanta fortuna. Tomó pronto la decisión de informar —pensando que “no hay descuido que sea ligero, ni omisión que deje de acercarse a la traición, y más viendo los levantamientos de Portugal y Cataluña”— sobre las actividades del duque, calificando su lealtad “como él mismo, o su hijo pudieran de sí”. Hecha esta diligencia y sin remitir aún el despacho, volvió Palafox a su diócesis a resolver los asuntos de su incunvenia episcopal. Allí recibió una sorpresa: estando un día a punto de ir a los oficios divinos, le llegó una carta “de cierto padre provincial de una de las religiones más graves y perfectas que hay en la Iglesia de Dios”, en la que se le informaba —“para prevenir y disponer lo que se ofrece”— sobre el estado de las cosas. Decía esta carta, que transcribo casi íntegramente sólo para dar una mejor idea de las conmoción causada por el comportamiento de Escalona en relación con el levantamiento portugués:

... Yo, Señor, tuve los días pasados aviso del padre prior de N., que tenía un necocio que tratarme muy grave y del servicio de su Majestad, que tocaba al bien universal de este reino, apuntándome la materia; con que me vi obligado luego a llamarle y examinado, depono: que habiendo ido a visitar un día al padre guardián de N., después de haber tratado de las revueltas de España y alzamiento de Portugal, añadió el dicho padre guardián, que estaba a canto de suceder en este reino otro tanto; y admirándose los padres de semejante cosa, dijo más: que sabía de cierto, que dentro de poco tiempo se había de coronar por rey, en México, una persona muy grave. Y replicando los padres, que no podía entender sino que hablaba su re-

verencia de burlas, respondió con toda resolución: que no era él hombre que hubiese de hablar de gracia, y que se tomaba a afirmar en lo mismo, añadiendo: que el electo había de hacer muy buen pasaje a los eclesiásticos y religiosos, y que estaba tan adelante el negocio, que estaba ya dado el nombre. Y que esto lo sabía también otro religioso suyo, que está en el mismo convento de N., que se llama N. Esto es, y no más, lo que deponen el padre prior, y su compañero, que se halló presente. Según esto, V. S. I. según la luz que tiene de nuestro Señor, verá lo que más convenga, según la margen que decubren estos indicios, que aunque leves, como tocan en materia tan grave y tan delicada, habiendo tenido esta noticia, me he visto obligado a dársela a V. S. I., porque en ningún tiempo, ni la religión, ni yo, seamos tenidos por remisos en ella, y V. S. I. con el celo y prudencia de que su Majestad le ha dotado, discorra en el caso; y si necesario fuere, disponga lo que pareciere más a propósito para servicio de Dios y bien de estos reinos. Para eso despacho ese propio con toda diligencia y secreto; y con el mismo suplico a V. S. I. venga la respuesta que hasta ahora todo está en silencio; y tienen todos los padres precepto de no hablar *directe* ni *indirecte*, en la materia. Guarde nuestro Señor a V. S. I. con la salud y aumento de gracia, que puede, para mayor bien de su Iglesia y de estos reinos. No escribo esta porque me haya persuadido a que este negocio tiene sólido fundamento, sino solamente para que V. S. I. esté advertido de ello; ni los padres de acá saben cosa alguna más de lo que digo, porque aunque hicieron sus preguntas, no pudieron sacar más de la parte. Humilde Capellán de V. S. I. Fray...¹⁴⁶

Rumores, murmullos, silencios, ¿chismes?, ¿verdades? Lo cierto es que en esos días flotaba un aire de tenciones. ¿Quiénes eran esos sujetos murmuradores? Uno de ellos trataba íntimamente al duque de Escalona y otro dormía muchas veces junto a su cama; era llamado “compañero” por el virrey y le permitía vivir en Palacio. Desde ese momento, el tal N. y sus compañeros de religión estarían junto al Obispo, ayudándole en sus negocios eclesiásticos y políticos, y no vacilarían en defenderlo incluso decenios después de su muerte: se trataba de religiosos carmelitas descalzos.

Turbado —ya lo imaginamos— Palafox empezó a atar cabos. Vamos a ver: el duque de Braganza se había alzado con el trono de Portugal; el marqués de Villena era primo hermano del traidor levantisco (lo que inicialmente no levantaba ningún cargo en su contra); éste, a su vez, no muestra ningún pesar debido a la pérdida de Felipe IV y, antes bien, se muestra altanero, rechaza sus ordenanzas y trata a los miembros de su corte como si fueran los miembros de un gobierno independiente; por último, algunos carmelitas —temerosos de que alguno pueda acusarlos de encubrimiento y externando una fidelidad sorpresiva al Obispo— revelan algunos secretos dando su parecer y poniéndose a las órdenes de Palafox. La cosa estaba demasiado clara: el virrey se entretenía fraguando una rebelión que emularía la de su primo en Portugal. Sin esperar más, don Juan de Palafox envió su aviso al rey de España informándole sobre todo lo acontecido y convocó a los religiosos que habían escuchado al prelado que afirmaba la infalibilidad del suceso, para ver si “podía entenderse más sobre tan grave materia, asegurando también si era cierta la carta del provincial”. Llegaron luego los carmelitas y —sin morderse la lengua— dijeron “con juramento” ser cierto todo aquello que don Juan había leído en la misiva. Indignado y decepcionado a la vez, decía para sus adentros meses más tarde: “¿qué sería si lo que yo tenía por incierto, no lo fuese sino constante, y tuviese fundamento todo aquello mismo en que yo no lo hallaba, y de todas las disposiciones y rumores referidos resultase alguna pública e irreparable desdicha? ¿Qué habíamos de hacer después de sucedida? ¿Ponemos a llorar las traiciones? ¿Cuánto es me-

¹⁴⁶ Esta cita y las anteriores fueron tomadas del *Memorial al rey Felipe IV*, 19 y ss.

jor prevenir las, que llorarlas? ¿Tratar de cobrar estas provincias? ¿Cuánto es mejor conservarlas, que recuperarlas?"¹⁴⁷ Muy caras le saldrían al virrey sus liviandades: si tan sólo hubiera sido un poco más recatado y medido en sus palabras, ¡otro gallo le cantara! Pero no, se dejó llevar por su aparente influencia y soltó la lengua con demasía: "habiéndole ofrecido dos caballos —dice don Juan—, que el uno se llamaba Castilla, y el otro Portugal, escogiendo a ése había dicho: *Dejo a Castilla por Portugal*".¹⁴⁸

No podía nuestro Obispo permanecer inactivo ante tanta habladuría y, preocupado —tratando aún de hacer recapacitar al virrey—, partió rumbo a la Ciudad de México "a mediados de agosto de cuarenta y uno" para entrevistarse con él. Éste se hallaba en San Ángel: llegó Palafox, el virrey tomó sus manos, salió a relucir el escándalo, y —mostrando cierta preocupación por las "novedades de aquel lugar"— le dijo estas "formales palabras": "*Por ahí dicen que nos levantamos con esto*".¹⁴⁹ ¿Nos levantamos? ¡Ya parece! Contestóle don Juan con energía que más conveniente era no dar oídos a los rumores y que, dada la delicadeza del negocio, mejor era guardar silencio "pues veía cuánto daño le podían causar". "No formé concepto contra el Duque en lo que me dijo —apuntaría don Juan en su *Memorial*—, pena sí..."

Sin embargo, no quedó allí la presunción. Otra vez, habiendo ido a verle un capellán de Palafox, "sacerdote de mucha verdad y virtud", a quien conocía particularmente el obispo de Segovia, Fr. Pedro de Tapia, y el M. Fr. Juan de Santo Tomás, dijo el duque entre otras "razones": "*Por ahí dicen que me alzo con esto: si eso fuese así, yo sería Rey, y mi obispo Papa*".¹⁵⁰

Se hallaba por aquel entonces nuestro Obispo en la Ciudad de México cuando, hecha un huracán, llegó la noticia del levantamiento que habían hecho los portugueses en Brasil. Un regidor de la Ciudad hizo la proposición de que se desarmara a hombres tan sospechosos en la Nueva España "y que iban procediendo en todas partes con insolencia". Este regidor se llamaba Rafael de Trejo y fue después tratado "muy mal" por el duque de Escalona. En algunos portales, los portugueses que habitaban la Nueva España se atrevieron a poner: "Vitor al Rey Don Juan de Portugal". El duque, por su parte, comenzó a dar claras muestras de autonomía: nombró maese de campo del reino a un portugués llamado N. Fiallo y proveyó a otro en plaza de alcalde de la hermandad de la provincia de Michoacán, "disposición fácil para que llevase consigo alguaciles y ministros, y discurrir libremente por aquella tierra". Asimismo, ordenó que se trasladasen cuatro piezas de artillería "que se habían hecho en la Puebla para la Vera-Cruz" a palacio, poniendo "mucho cuidado" en los habitantes de la Ciudad. Para colmo —y esto seguramente causaría un enorme disgusto a Palafox—, el virrey ordenó a un tal Juan de Córdoba, enviado suyo, "que no pasasen cartas a España". Para entonces, el duque ya había hecho circular un papel "en el que se hablaba de las grandezas de su casa". La revuelta —como podrá notarse— iba en serio.

Con todo, allí estaba Palafox. Y Palafox empezó a formar diligencias; a pregonar los inconvenientes de tener armados a los portugueses; a jalar las orejas a don virrey...

¹⁴⁷ *Memorial al rey Felipe IV*, 30.

¹⁴⁸ *Id.*, 37.

¹⁴⁹ *Id.*, 41. El subrayado es de Palafox.

¹⁵⁰ *Loc. cit.* Subrayado de Palafox.

Finalmente salió bando, por el cual se ordenó entregasen las armas de fuego los portugueses. Con esto se sosegó la desconfianza de los castellanos; si bien, quedando el duque desabridísimo conmigo, sin que pueda atinarse por qué sintió tanto una cosa tan conveniente, y que con ella igualmente daba satisfacción a la seguridad pública; y a la de su misma persona. Continué con mis ocupaciones, y el duque con demostraciones de disgusto conmigo; y habiendo acabado la residencia del marqués de Cadereyta, me pareció volver a la de mi iglesia, adonde llegué, y la estuve sirviendo, desde febrero hasta el mes de mayo [de 1642], en que recibí los despachos de Vuestra Majestad.¹⁵¹

Don Juan había parado en seco al virrey, informado a Felipe IV sobre todas sus disposiciones y enviado a la corte peninsular todas las cartas de Villena; con energía al parecer nunca antes vista en ministro alguno, había desarmado a los portugueses y evitado, con ello, una revuelta que hubiera tenido dimensiones incluso mayores que las que tendría el alboroto incendiario acontecido en 1692. Ya podía Su Majestad sentirse bien servido, salvado de una pérdida costosa. ¡Cómo no iba a quedar resentido el buen Villena sabiendo que todos sus planes acababan de ser echados por tierra, que sus sueños de grandeza se diluían así, de pronto, ante el soplo del obispo angelopolitano! Un exconsejero de Indias que se retiraba — sacudiéndose las manos como si terminara de remover un montón de tierra estorbosa e inútil— para seguir procurando almas a Dios con humildad y perseverancia. Él poniendo todo su empeño en “alzarse con esto” y Palafox dándose tiempo aun para escribir tratados espirituales y hacer penitencias. “Porque la voz del Prelado sólo se oye donde está —decía él—, pero la pluma y la Imprenta es oída en toda la Diócesis, y suple este género de presencia los daños grandísimos de la ausencia... el predicar y persuadir en el Púlpito dura poco: porque no puede la humanidad del hombre durar mucho trabajando, ni los oyentes oyendo, ni los Prelados predicando. Pero lo escrito dura mucho y enseña, y en todas partes y siempre; y quando quiere el Señor, obra con grande eficacia; y a su tiempo llama y alumbrá, y aprovecha ausente el Predicador lo que no puede la voz”.¹⁵²

Palafox había estado ausente de su iglesia en varias ocasiones y tenía que reparar el daño a la grey por medio de escritos que suplieran los sermones. Habiéndole dado Dios “desseo y ansia de no apartar las obras de las palabras”, salió a las parroquias de su diócesis con el fin de predicar y confesar, desafiando ríos y despeñaderos y buscando lugares “que no avía visto en setenta años Prelado alguno, y propio nunca”. Luego de caminar “más de cuatrocientas leguas de malísimos caminos” y de haber aprovechado a innumerables almas, “estableció que se rezase el Rosario de la Virgen nuestra Señora, siendo él el primero a rezarlo con sus feligreses; y procurando que esto mismo hiziessen en sus casas los vezinos que no podían ir a las Iglesias”.¹⁵³

Grandes hechos llevaba en poco tiempo. Grandes “borrascas” le esperaban. En ese 1642 (firmado a 8 de febrero¹⁵⁴ y recibidas a mediados de mayo¹⁵⁵) llegaron a manos de Palafox los famosos despachos secretos de Su Majestad.

¹⁵¹ *Id.*, 47.

¹⁵² *Confesiones*, XXIV, 8 y 9.

¹⁵³ *Id.*, 17 y 18.

¹⁵⁴ García, *Op. cit.*, p. 101, da 18 de febrero.

¹⁵⁵ *Memorial al rey Felipe IV*, 54.

Se sentía limpio, con la satisfacción de haber cumplido con un deber preciso tanto en lo religioso —“Yo no he tenido pleito con las religiones, sino con los curas”¹⁵⁶— como en lo político —“si hoy hubiera de suceder lo pasado, obrara, y ejecutara lo mismo aunque supiera que habían de cargar sobre mí las quejas e injurias del Duque”¹⁵⁷—. Había regresado a la Puebla con el gusto de reunirse con la feligresía que necesitaba de sus servicios pastorales: “Nunca voy a México con gusto —decía—, siempre estoy con alegría en la Puebla. Y hoy, pudiendo visitar el arzobispado con gruesas obvenciones, voy buscando por estos montes las ovejas más olvidadas”.¹⁵⁸

Con todo, el rey le ordenaba salir nuevamente. En ese despacho Palafox era nombrado Virrey interino y propuesto para el arzobispado de México:

Por algunas consideraciones de mi servicio, he mandado al Duque de Escalona que venga a estos reinos de Castilla y que luego cese en el ejercicio de los cargos de Virrey, Gobernador y Capitán General y Presidente de esa mi Audiencia Real que tenía, por haber nombrado para que los sirva a Don Juan de Palafox y Mendoza. Obispo de la Iglesia Catedral de la Puebla de los Angeles.¹⁵⁹

Arzobispo y Virrey: cargos que antes únicamente don Pedro Moya de Contreras y el lúdico fray García Guerra habían ostentado. Y no sólo eso; en el paquete de cartas había una dirigida al duque de Escalona en la que se le ordenaban cosas para él inesperadas: “He resuelto —decía el rey al codicioso Villena— que D. Juan de Palafox, a quien he nombrado por Virrey y Capitán General de esa Nueva España, os prenda y haga poner en la plaza y con los guardas que fuere menester y así, en entregándoos ésta, os daréis a prisión”.¹⁶⁰ Asimismo, Su Majestad ordenaba a la Real Audiencia de México que —para reforzar el acto y ayudar al nuevo gobernante—, “habiendo sospechas fundadas, si fuere menester, y no hubiere otro camino seguro que quitarle la vida, lo hagan, cómo y en la manera que fuere menester para conseguirlo”.¹⁶¹

Cosa grande era quella; Palafox —que acababa de enjuiciar a dos virreyes enviando sendos informes a Felipe IV, que había apenas salvado la integridad de los reinos hispánicos y hecho cumplir los acuerdos tridentinos— tenía ahora en sus manos la vida del duque de Escalona —don Diego López Cabrera y Bobadilla— y la oportunidad de reformar ya no sólo el espacio de su episcopado, sino las instituciones bases para el sostenimiento novohispano. Sólo faltaba ver si el cambio de poderes podía llevarse a cabo de manera pacífica. Palafox sabía de las disconformidades del duque y de la mala fe que éste le había cobrado. De hecho, en una de tantas, el virrey había externado altaneramente que “si acaso le promovían en Nápoles, aunque se lo mandase su Majestad, no había de soltar esto, porque no entrase el obispo en el interin, y que en este punto, antes había de incurrir en crimen de inobediencia, (mas no de deslealtad) porque no sucediese cosa semejante; y que había de revolver la pro-

¹⁵⁶ *Id.*, 86. Y antes decía: “ellos eligieron el no obedecer. ¿Qué culpa tengo yo en cumplir?”, 85.

¹⁵⁷ *Id.*, 89.

¹⁵⁸ *Id.*, 81.

¹⁵⁹ *Apud* sor Cristina, *Op. cit.*, pp. 101-102.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 139.

¹⁶¹ *Loc. cit.*

vincia, y todo el mundo".¹⁶² Insensato: no se imaginaba que don Juan —siguiendo el precepto de que esos despachos "viniendo secretos preciso es que secretamente se ejecutasen"¹⁶³— habría de darle una desagradable sorpresa.

En efecto —dado que la responsabilidad de un virrey incluye, entre otras cosas, el "excusar dentro de estos reinos discordias públicas o tumultos y... encaminar todas las manerías al mayor servicio de Dios y de S. M."¹⁶⁴—, una noche (a eso de las once), don Juan reunió a los miembros de la corte y les leyó las cartas y despachos de Felipe IV. Quedaron todos conformes y juraron secreto y fidelidad, y dirigiéronse luego —en amaneciendo— al palacio virreinal. Gran pesar causaría al de Escalona el que Palafox interrumpiera sus sueños para arrebatarle el poder, y más cuando llevaba órdenes incluso para quitarle la vida en caso de resistencia. Diose preso el duque y —a eso de las ocho de la mañana— Palafox "estaba ya... despachando y recibiendo al numeroso y maravillado público en las casas reales".¹⁶⁵

"Es mucho mejor y de mayor quietud —decía el Obispo de la Puebla con profundo espiritualismo y mayor lucidez— ser aborrecido que aborrecer".¹⁶⁶ Porque el ser aborrecido sólo causa daños externos, dificultades las más de las veces pasajeras; pero el aborrecer, cuando no daña las relaciones de quien aborrece, amarga, enciende y consume por dentro, mata la razón y el alma... Eso fue, justamente, lo que sucedió al duque de Escalona: comenzó a aborrecer a don Juan de Palafox y a dar de sí muestras de amargura "en tanta variedad de acciones, palabras, indicios, demostraciones, razones mal sonantes, que si las redujese escritas a epílogo —decía el nuevo virrey—, causarían horror al discurso, y dejó de hacerlo en favor del Duque".¹⁶⁷

Sin embargo, Palafox decidió trabajar en el gobierno novohispano, y a trabajar —como era su costumbre— incansablemente. "No es lo mismo gobernar que juzgar" —decía él—, y gobernó. "Puede afirmarse con justicia —comentaba Jonathan I. Israel— que el periodo virreinal de Palafox señaló una breve época de predominio de las fuerzas políticas de los colonizadores y del clero secular, y de desgracia, que no por haber sido temporal tuvo poca significación, de las burocracias española, indígena y de las órdenes mendicantes".¹⁶⁸

Por lo pronto —volviendo a lo del duque—, don Juan continuó portándose tan diplomático como hasta entonces, a pesar de que la suerte de su agresor estaba pendiente de su voluntad: "habiéndose hecho él mismo su fortuna de vidrio y teniéndola yo en mis manos, con sólo dejarla caer la pude hacer mil pedazos", solía decir. Y, no obstante, pedía al rey de España que procurara salvaguardar el honor del duque, continuando los favores reales. Con la destitución de Villena dio inicio un nuevo conflicto. Éste —como queda dicho— comenzó

¹⁶² *Memorial al rey Felipe IV*, 54.

¹⁶³ *Id.*, 56.

¹⁶⁴ *Informe del ilustrísimo señor don Juan de Palafox, obispo de Puebla, al excelentísimo señor conde de Salvatierra, virrey de esta Nueva España*, en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, t. VII, p. 27.

¹⁶⁵ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 143.

¹⁶⁶ *Memorial al rey Felipe IV*, 54.

¹⁶⁷ *Id.*, 67.

¹⁶⁸ J. I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. Apud. Cristina Samper, "Juan de Palafox, virey de Nueva España", en *VI semana de estudios históricos y de espiritualidad*, p. 76.

vincia, y todo el mundo".¹⁶² Insensato: no se imaginaba que don Juan —siguiendo el precepto de que esos despachos "viniendo secretos preciso es que secretamente se ejecutasen"¹⁶³— habría de darle una desagradable sorpresa.

En efecto —dado que la responsabilidad de un virrey incluye, entre otras cosas, el "excusar dentro de estos reinos discordias públicas o tumultos y... encaminar todas las manerías al mayor servicio de Dios y de S. M."¹⁶⁴—, una noche (a eso de las once), don Juan reunió a los miembros de la corte y les leyó las cartas y despachos de Felipe IV. Quedaron todos conformes y juraron secreto y fidelidad, y dirigiéronse luego —en amaneciendo— al palacio virreinal. Gran pesar causaría al de Escalona el que Palafox interrumpiera sus sueños para arrebatárle el poder, y más cuando llevaba órdenes incluso para quitarle la vida en caso de resistencia. Diose preso el duque y —a eso de las ocho de la mañana— Palafox "estaba ya... despachando y recibiendo al numeroso y maravillado público en las casas reales".¹⁶⁵

"Es mucho mejor y de mayor quietud —decía el Obispo de la Puebla con profundo espiritualismo y mayor lucidez— ser aborrecido que aborrecer".¹⁶⁶ Porque el ser aborrecido sólo causa daños externos, dificultades las más de las veces pasajeras; pero el aborrecer, cuando no daña las relaciones de quien aborrece, amarga, enciende y consume por dentro, mata la razón y el alma... Eso fue, justamente, lo que sucedió al duque de Escalona: comenzó a aborrecer a don Juan de Palafox y a dar de sí muestras de amargura "en tanta variedad de acciones, palabras, indicios, demostraciones, razones mal sonantes, que si las redujese escritas a epílogo —decía el nuevo virrey—, causarían horror al discurso, y dejó de hacerlo en favor del Duque".¹⁶⁷

Sin embargo, Palafox decidió trabajar en el gobierno novohispano, y a trabajar —como era su costumbre— incansablemente. "No es lo mismo gobernar que juzgar" —decía él—, y gobernó. "Puede afirmarse con justicia —comentaba Jonathan I. Israel— que el periodo virreinal de Palafox señaló una breve época de predominio de las fuerzas políticas de los colonizadores y del clero secular, y de desgracia, que no por haber sido temporal tuvo poca significación, de las burocracias española, indígena y de las órdenes mendicantes".¹⁶⁸

Por lo pronto —volviendo a lo del duque—, don Juan continuó portándose tan diplomático como hasta entonces, a pesar de que la suerte de su agresor estaba pendiente de su voluntad: "habiéndose hecho él mismo su fortuna de vidrio y teniéndola yo en mis manos, con sólo dejarla caer la pude hacer mil pedazos", solía decir. Y, no obstante, pedía al rey de España que procurara salvaguardar el honor del duque, continuando los favores reales. Con la destitución de Villena dio inicio un nuevo conflicto. Éste —como queda dicho— comenzó

¹⁶² *Memorial al rey Felipe IV*, 54.

¹⁶³ *Id.*, 56.

¹⁶⁴ *Informe del ilustrísimo señor don Juan de Palafox, obispo de Puebla, al excelentísimo señor conde de Salvatierra, virrey de esta Nueva España*, en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, t. VII, p. 27.

¹⁶⁵ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 143.

¹⁶⁶ *Memorial al rey Felipe IV*, 54.

¹⁶⁷ *Id.*, 67.

¹⁶⁸ J. I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. Apud. Cristina Samper, "Juan de Palafox, virrey de Nueva España", en *VI semana de estudios históricos y de espiritualidad*, p. 76.

a lanzar injurias contra el Obispo; con "sus allegados", imprimió "algunos memoriales" que llegaron a manos de Palafox y en los que hablaba "criminalísimamente" contra él¹⁶⁹, pidiendo que el nuevo virrey fuera castigado por no haber hecho públicas sus intenciones. Don Juan, sereno aún, contestó con un *Memorial al rey Felipe IV. Respuesta de los que habían dado a Su Majestad el duque de Escalona y su hijo en conde de Santisteban* — firmado "a 13 de septiembre de 1643" y del que he tomado la historia— y, sobre todo, con multitud de acciones: "le consta al Consejo —apuntaba¹⁷⁰— que he obrado más en cuatro o cinco meses de Virrey, que otros en dos o tres años".

Y era cierto. Para cuando el conde de Salvatierra llegó a la Veracruz (4 de octubre de 1642), nombrado sustituto del duque de Escalona a petición de Palafox, éste había ya obrado, como virrey y como arzobispo, lo que otro hubiera demorado varios años. Acabó de limpiar la Ciudad de México de ídolos prehispánicos que antiguos virreyes habían querido conservar como testimonio de antiguas victorias; después de él, ningún presbítero podía ordenarse si no conocía a la perfección la lengua nativa o, en todo caso, si no mostraba certificado de estarlas cursando; "aseguró la autoridad y jurisdicción de la iglesia, restableció la inmunidad del clero, mantuvo la quietud entre los pueblos y las religiones, aumentó la devoción en los clérigos, hizo cumplir los breves pontificios y las reales cédulas tocantes a la disciplina eclesiástica y dilató y propagó la fe cristiana: en cerca de medio siglo, los esfuerzos incesantes de los Reyes y Prelados no habían bastado a lograr tales resultados".¹⁷¹

Como virrey, Palafox acabó de sacar a los portugueses de las costas novohispanas; compiló y clasificó las ordenanzas del gobierno, Real Audiencia, Oficinas Reales, Contaduría, Tributos, Alcabalas, Indios, Labranza, Crianza, Minas y Juzgado de bienes de Difuntos, "que estaban en la mayor confusión y muchas en pugna con diversas cédulas reales"¹⁷²; informó con toda oportunidad a Felipe IV de los negocios particulares de las provincias novohispanas; reformó la administración de justicia y le dio mayor velocidad, es decir, la desburocratizó; reunió en las cajas reales "increíbles sumas" que ascendieron a 700 000 pesos, sin necesidad de aumentar ni de imponer nuevos tributos; estimuló la educación escolar por medio de estímulos a alumnos sobresalientes; "la Nueva España debió a Palafox la reforma de su Universidad, y Puebla el establecimiento de sus Colegios de San Pedro y San Pablo y la reorganización del de San Juan"; obtuvo fondos para organizar nuevas compañías militares y repeler toda invasión extranjera; construyó una armería en el palacio real y la proveyó de mosquetes y municiones "a fin de que pudiese servir en cualquier emergencia"; fomentó la repartición equitativa del agua; "en beneficio de los pobres", llenó la alhóndiga que se hallaba vacía, sin un sólo grano de maíz desde el gobierno del duque de Escalona; fundó una "Magdalena" para todas las mujeres inquietas y "distráidas". Todo ello sin cobrar un solo centavo, ni como virrey ni como visitador.

Grande sería la sorpresa de don García Sarmiento de Sotomayor y Lima, conde de Salvatierra y marqués de Sobroso, al contemplar tamaña labor; y muy poco el esfuerzo realizado por don Juan al dar cuentas al nuevo virrey.

¹⁶⁹ *Memorial al rey Felipe IV*, 1.

¹⁷⁰ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 162.

¹⁷¹ García, *Vida*, pp. 113-114.

¹⁷² *Loc. cit.*

El informe rendido por Palafox al conde de Salvatierra es, además de una relación minuciosa sobre el estado de la Nueva España, un curso rápido de cómo ser un buen Virrey y ejemplar Presidente de Audiencia. Entre otros puntos, Palafox recomienda a Salvatierra obrar con suma paciencia, ya que es ésta “gran maestra de gobernar y asegurar los Estados, y lo mismo entiendo con la Audiencia en lo que se pudiere ofrecer”.¹⁷³ Asimismo, debe procurar —con diversos medios— la paz y la justicia, mirando con amor la hacienda del rey, amparando a los indios y a los desvalidos y, especialmente, defendiendo las costas del mar de invasión de enemigos. No olvidando los sucesos que hicieron tambalear la tranquilidad del territorio novohispano, don Juan aconseja “tener atención con los portugueses de estas Provincias, no dándoles puestos militares, ni jurisdicción, ni consintiéndoles armas de fuego”, además de conservar “las costas de entrambos mares limpias de este género de gentes y apartarlos de las minas; porque son tan sutiles en adelantar el caudal, como en sustentar sus correspondencias con Holanda y Lisboa, que es el centro único a donde tiran sus líneas, aborreciendo a nuestra fe la *mayor parte de ellos, como hebreos, y a nosotros, como portugueses*”.¹⁷⁴ En lo que toca a las “Materias de guerra exterior de estas provincias”, informa Palafox que las costas del Mar del Sur se encuentran del todo libres de invasiones holandesas y que “el puerto de Acapulco está bastante defendido con las fortificaciones y artillería que tiene de un castillo y sus soldados”.¹⁷⁵ Más cuidado merece, en cambio, el de Veracruz con municiones y bastimentos, por ser éste la “llave única de la Nueva España”: “Para que tenga más pronto socorro este puerto —recomienda el Obispo—, en caso de invasión de enemigos, tendría por conveniente conservar la milicia en el Obispado de la Puebla, y todas las compañías de caballos, que se reformaron en tiempo del señor marqués de Cerralbo”.¹⁷⁶

Por su parte, la Armada de Barlovento, creada para reducir “los impedimentos y daños que resultan del número grande de piratas” y cuyo gasto ascendía a quinientos mil pesos al año¹⁷⁷, había sido sustentada con navíos y gente por cuenta del duque de Escalona —recién destituido— y necesitaba aún grande cantidad de ellos, además de piezas de artillería que debían fabricarse “con la menor costa que puede ser”:

Es muy conveniente —recomienda Palafox, mostrando ya cierto cariño por la tierra nuestra— fomentar lo que yo he comenzado, que se labre cáñamo y lino en Atlixco y otras partes para la fábrica de los navíos de la armada, porque será de poca costa y de grande facilidad, respecto de que en campaña no se halla la lona, que no sea comprándola a nación extranjera y tal vez enemiga, y aquí se da el cáñamo y lino, con tanta fecundidad, que habiendo quien lo labre, como ya se ha hallado y hecho asiento de ello, no solamente sale V. Excelencia del mayor cuidado que puede darle este apresto, sino consigue otras grandes utilidades en el servicio de Su Majestad y causa pública.¹⁷⁸

¹⁷³ Informe, p. 31.

¹⁷⁴ Id., pp. 33-34. Los subrayados son de Palafox.

¹⁷⁵ Id., p. 38.

¹⁷⁶ Id., p. 40.

¹⁷⁷ Id., p. 44.

¹⁷⁸ Id., p. 49.

Palafox recomienda además —con visión de futuro— que algunos “caballeros mozos” naveguen la Armada durante el verano con el fin de que haya hombres “de obligaciones en esta milicia”, consiguiendo así “limpiar de ociosos la República”. No sin antes tratar los asuntos concernientes al “Socorro y pagas de los situados” y a los “despachos y flotas a España y Filipinas”, aborda don Juan asuntos relacionados con lo eclesiástico y materias del Real Patronato, “joya” —este último— “la... más estimable que tienen estas provincias”. Un virrey, observa el Prelado, debe procurar “la buena correspondencia con los obispos, conservación de sus derechos, dignidad y jurisdicción”, así como “favorecer la virtud y letras y descargar la conciencia a S. M.”, designando al prelado “que le pareciere” en caso de que alguno “procediere tan relajadamente” que mereciera la destitución. Conviene —recomienda— “no consentir que vengan los clérigos ni los regulares a solicitar estas materias, valiéndose para ello de intercesiones y desamparando tal vez por esto a sus feligreses, y haciendo sospechosas estas diligencias...”¹⁷⁹ Preocupado siempre por el cumplimiento de las reglas conciliares, como experto en la materia, recomienda que las religiones (las órdenes regulares) “acaben de reducirse a ellas” y, en caso de que no quisieran hacerlo, “dejen todas las doctrinas, que los obispos cuidarán de ellas, y los regulares vivirán más perfectos y ajustados de sus claustros y profesión”.¹⁸⁰ Por otra parte —“Del oficio de Gobernador, de los indios y elección de Alcaldes Mayores”—, es menester que los virreyes cuiden del provecho indígena y corrijan a sus alcaldes mayores, “porque con sus tratos y granjerías a un mismo paso acaban los indios y destruyen la Hacienda del Rey”.¹⁸¹ “Conviene mucho —dice— limpiar la ciudad y reino de pecados públicos”, fomentando el recogimiento de las “mujeres distraídas y escandalosas y algunas otras que se apartan de sus maridos”.¹⁸²

La desmesurada atención a la hacienda del rey, el cuidado de los asuntos eclesiásticos, la inversión en cosas útiles a la integridad del reino evitando lo más posible el desmesurado gasto en superfluidades —basta “para la decencia y reverencia del recibimiento de los virreyes, en ciudad y reino tan leales, un modesto gasto de doce mil pesos”¹⁸³—, el afán por consolidar la Armada de Barlovento y otros puntos no menos sustanciales, hacen pensar que Palafox estaba muy al tanto de los negocios novohispanos. Seguramente —dado que su *Informe* es más bien un enlistado de acciones a futuro, un inventario de excesos y carencias— el Obispo tenía un proyecto de gobierno perfectamente delineado, si no para él, cuando menos para los virreyes que sucedieran al conde de Salvatierra. Don Juan era, ciertamente, un hombre de religiosidad profunda, prelado y asceta como pocos, pero también un pensador consumado en asuntos de gobierno, un político sagaz.

De allí en adelante los acontecimientos se desarrollaron vertiginosamente. Todos ellos —de los que, en esta ocasión, sólo podemos ofrecer un breve resumen dada su dimensión histórico-ideológica, pero que han sido tratados espléndidamente por Gregorio Bartolomé Martínez, en la citada obra— dieron lugar a diversos comentarios por parte de historiadores

¹⁷⁹ *Id.*, p. 58.

¹⁸⁰ *Id.*, p. 62.

¹⁸¹ *Id.*, p. 71. Y sigue diciendo, con cierto matiz misioneril: “... pues hacen que estos miserables busquen géneros y trabajen día y noche, unas veces sin paga alguna, otras muy desigual, haciéndoles comprar lo que no han menester: de donde resulta empobrecerse o hurtarse, y como hombres de debilísima complexión o naturaleza, consumirse o morirse...”

¹⁸² *Id.*, p. 78.

¹⁸³ *Id.*, pp. 87-88. ¡Cuánta falta nos hace un gobernante como Palafox, hoy día!

y panegiristas, desde Diego Antonio Bermúdez de Castro hasta Francisco Sánchez-Castañer, y desde el P. Antonio González de Rosende (entre los últimos) hasta sor Cristina de la Cruz de Arteaga, pasando por el P. Francisco Antonio Lorenzana y el P. Argáiz.

Según algunas biografías, algunos documentos, algunas cartas pastorales y privadas y algunos memoriales, esto fue lo que sucedió:

De vuelta Palafox a su “querida Raquel” —como llamaba a su iglesia—, en la Puebla, ocuparon los cargos de virrey el conde de Salvatierra y de arzobispo, el señor D. Juan de Mañozca y Zamora. Para entonces, había empezado cierta fama de santidad en el Obispo a vociferar por los dominios novohispanos, así como algunos dimes y diretes con relación a su visita y a su forma de actuar con respecto a las órdenes religiosas. Si, por una parte, éstas se habían sentido agraviadas por el hecho de que Palafox exigiera a los párrocos licencias para predicar y administrar los sacramentos, por otra, interpretarían como un libelo infamatorio el memorial enviado por él a Felipe IV, en el cual trató los asuntos concernientes a *La debida paga de los diezmos y primicias*. Para mejor entender el problema, volvamos algunos años con ayuda del citado *Memorial*.

En 1643, don Juan escribió ese tratado “no porque no se pagan en este obispado, sino para que sabiendo el origen y obligación de este santo tributo, se pague de aquí adelante más devota y más puntualmente”.¹⁸⁴ En su obra, Palafox se remite al origen bíblico de la ordenanza con el fin de hacer más válido su argumento y de dar mayor efectividad a su alegato. Los diezmos —“nuestra renta episcopal”, dice— fueron establecidos por Dios en tiempos del sacerdote Aarón “por derechos de su dignidad”, y para establecer un “reconocimiento y vasallaje a Dios en sus criaturas”:

Esta subordinación de la criatura a Dios —puntualiza—, que zanja y funda el derecho de los diezmos y primicias, no sólo quiso escribirla su Divina Majestad en el alma con la pluma de la lumbre natural, llamándola con interiores luces y conocimientos a esta debida atención; sino así como crio al hombre y lo puso en el paraíso, se la promulgó como infalible y expresa, y que supiese le habla de estar sujeto.¹⁸⁵

De allí, precisamente, el que Dios otorgara a Adán el dominio de todo el paraíso con excepción del Árbol de la ciencia, so pena de muerte: Dios quería, desde entonces, separar “dentro de su mismo mundo, heredad patrimonial, árbol suyo, fruta exenta de la mano de los hombres” para hacer constar su dominio en la tierra y para que los seres humanos supieran, en el concierto de su desconcierto mundano, que estaban obligados a Él por lo menos en una parte mínima. Sin embargo, caído el primer hombre sobre la tierra y su descendencia cada vez más sierva del apetito y esclava de sus errores, “fue preciso aumentarle los tributos y que hiciese más repetidos recuerdos de su obligación, obediencia y servidumbre, y que sirviesen los diezmos no sólo al culto y veneración de Dios en sus sacrificios y ministros, sino también algún reconocimiento de las culpas cometidas, y a propiciarle y desenojarle

¹⁸⁴ De la *debida paga de los diezmos y primicias*, en *Tratados mejicanos*, I, 10. Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. 127, anota al pie: “Debe referirse al [obispado] de Osma, donde esta carta fue rehecha y publicada por segunda vez”. Sin embargo, puesto que su primera redacción data de 1643, y dado, también, que para esa fecha la Compañía de Jesús aún no acataba esas disposiciones, me atrevo a asegurar que el fragmento se refiere más bien al obispado de Puebla, en donde estaba llevando a cabo sus reformas.

¹⁸⁵ De la *debida paga de los diezmos*, II, 1.

con la ofrenda".¹⁸⁶ De la paga de los diezmos se desprende asimismo la obligación del hombre a cumplir el resto de las ordenanzas divinas, del mismo modo en que lo hace un vasallo con relación a su monarca. El diezmo es un tributo ciertamente material, pero lleva en sí la entrega espiritual de un ser humano; al pagar el tributo se entrega además la certeza de que se está pagando por amor a Dios y reconociendo los lazos de la dependencia. Intercambio en el que no se dan intereses debido a que el Señor, a cambio de diez, pide solamente uno dejando los nueve a la "libre disposición" de los hombres, el diezmo sirvió desde entonces para satisfacer las necesidades primordiales de los sacerdotes, así como para la "conservación de sus iglesias", el lucimiento y esplendor de sus altares y la "decencia del más alto e inefable sacrificio". El no pagar diezmos, además, equivale no sólo a dejar de proveer a los ministros de Dios en lo indispensable, sino a quitarle las rentas a Él mismo, a "negarle el tributo de su reconocimiento" y a "sacudir el yugo que nuestra humanidad debe a su divinidad": "los que no pagan este santo derecho de los diezmos a nuestro Señor — dice Palafox—, han de seguirles y perseguirles desdichas, si no se enmiendan; y los que los pagaren, felicidades temporales, y premios espirituales y eternos".¹⁸⁷ Palafox cita, como buenos cumplidores en la paga de este tributo, a Abel, a Noé (quien ofreció su hacienda al Señor luego del diluvio), al patriarca Abraham (el cual pagó *la décima* al sacerdote Malquisedec; "es la primera vez que este tributo santo se manifiesta con este nombre en la escritura") y a Jacob (quien dijo alguna vez: "voto hago, que si Dios fuere conmigo, y me diere de comer y de vestir, y volviere prósperamente a mi casa, el Señor será mi Dios, y esta piedra que levanté por memoria se llamará casa de Dios: y de cuanto me diere su Divina Majestad le haré ofrenda de los diezmos"¹⁸⁸). Siguiendo con su historia y no sin antes ajustar la labor de los sacerdotes que reciben este beneficio —"de los diezmos nos da Dios el uso, mas no el abuso"¹⁸⁹—, el Obispo aclara que el Creador fío este derecho a la institución eclesíástica —"que es por quien habla hoy Dios"¹⁹⁰—, como antes lo había cedido a Moisés, para que sus "ministros del altar" viviesen "dasasidos de la tierra, y sólo atentos al cielo, y a encaminar a Dios a los seglares que les tributan los diezmos".¹⁹¹ El sacerdote recibe la décima parte de todo aquello que "constituye el número del diez" (es decir, de todo), pero a cambio está obligado a dar el cien por ciento de su tiempo y atención en el servicio de sus ovejas y negocios divinos. ¿Cómo se sustentarían los templos —se preguntaba el Obispo en el capítulo VIII de su *Memorial*—,

las catedrales, los sacrificios sin diezmos? ¿Quién cuidaría de las almas? ¿Cómo podrían vivir sus preladados y ministros? ¿Quién propiciaría al pueblo con Dios? ¿Quién asistiría a los oficios divinos? Esto que parece temporal, pagar los diezmos, cobrarlos, defenderlos, recogerlos, es todo puramente espiritual. Y así se debe mirar en el trigo que sale del poder del labrador, el sustento de los sacerdotes, los ornamentos del altar, las misas, las oraciones, las lágrimas, los sermones, las direcciones, consejos, sacramentos, el go-

¹⁸⁶ *Id.*, II, 3.

¹⁸⁷ *Id.*, III, 13.

¹⁸⁸ *Id.*, VI, 1.

¹⁸⁹ *Id.*, VII, 5.

¹⁹⁰ *Id.*, VIII, 2.

¹⁹¹ *Id.*, VIII, 7.

bierno universal de la Iglesia, y el particular de las diócesis e iglesias, pues todo se conserva con esto, que parece temporal, siendo totalmente espiritual.¹⁹²

Y es por eso, dice, que quienes tratan de destruir a la Iglesia se apoderan de sus diezmos — (“como vemos en Alemania, Inglaterra, y otras partes”¹⁹³)—, pretendiendo sitiar a Dios en el mundo que él mismo creó, “y por lo menos lo sitian en sus ministros”. Con cualidades exegéticas que lo colocan en la cima del pensamiento religioso español, don Juan de Palafox recorre la *Escritura* dando ejemplos de buenos y malos dezmatarios con el fin de mostrar a la grey las inconveniencias de no cumplir con el tributo, y mostrando sus mejores intenciones como encargado de hacer efectiva la orden suprema.¹⁹⁴ No pagar diezmos, dice, es como crucificar al Señor por medio de la inobediencia y el desconocimiento¹⁹⁵, inhabilitándole de pies y manos “para que no pueda usar ni ejercitar tan grandes misericordias”. Quien sí los paga, en cambio, da muestra evidente —como Tobías¹⁹⁶— “de altísima santidad”. Para un buen cristiano, “pagar los diezmos a Dios no es tributo” —ya que por medio de él puede manifestar su amor a Quien le dio existencia— “sino el mayor privilegio, el mayor bien, la más alta preeminencia a que puede aspirar... en esta vida”.¹⁹⁷ Además, la paga de esta décima parte de lo obtenido, tendrá que hacerse con toda humildad, pues ensoberbecerse ante los demás del cumplimiento propio mengua el crédito y el beneficio posterior; el que pague diezmos, debe añadir la sencillez de su corazón y el agradecimiento por el favor de la existencia.

Defendido a los principios por los pontífices Alejandro III, Gregorio VII, Clemente III, Inocencio III —quien observó que en la paga del tributo debe mirarse “no a quien se pagan, sino a quien se deben”—, Celestino III y Clemente V —que encargó a los predicadores de las religiones “que si les fuera pedido esto por los párrocos y obispos, manifiesten esta verdad a las almas predicando y confesando”¹⁹⁸—, el pago de los diezmos preocupó también a los Concilios y a los Padres de la Iglesia: el lateranense, por ejemplo, llamó sacrílegos e incursores en condenación eterna a los que no pagaban diezmos y primicias, y dio “toda la autoridad a los obispos para defenderlas y repartirlas conforme a derecho y con debida igualdad”; en tanto que el tridentino ponderó “cuán fielmente deben pagarse a la Iglesia, y con graves palabras encarga y manda a los Prelados que compelan con censuras a los que rehusaren pagarlos; y que así mismo fulminen contra aquellos que embarazan su cobranza”.¹⁹⁹ Porque, como el mismo Juan de Palafox observa: “los diezmos por deuda se pagan y no por don; quien no lo quiere pagar, es ladrón de hacienda ajena”.

¹⁹² *Id.*, VIII, 11.

¹⁹³ *Id.*, VIII, 12. El subrayado es mío.

¹⁹⁴ “Si yo pudiera darle mi sangre al mal dezmatario —dice—, para que la tributase por sus semillas, cuando no quiere pagar los diezmos debidos al Criador, se la diera y ofreciera, para que la tributase, por excusarle estas culpas y las penas, castigos y maldiciones que van envueltas con ella”, *Id.*, X, 5.

¹⁹⁵ “Y es la razón, porque de la manera que los judfos crucificaron a Cristo bien nuestro, por no quererlo conocer por su Dios...; así [los que niegan] a su Padre los diezmos, [lo hacen] por no quererlo reconocer por Dios”. *Id.*, XI, 2.

¹⁹⁶ *Id.*, XIII, *passim*.

¹⁹⁷ *Id.*, XIV, 7.

¹⁹⁸ *Id.*, XVIII, *passim*.

¹⁹⁹ *Id.*, XX, 1 y ss. Continuando su enumeración, Palafox cita otros Concilios y reúne lo en ellos estipulado; así, el rotomagense “manda que sean malditos y apartados de los fieles y la Iglesia los que no pagan los diezmos”; el maguntino de-

En tiempos de don Juan, la tercera parte del dinero reunido por concepto de diezmos era destinado a la persona del prelado con obligación de socorrer a los pobres, además de “regir y gobernar su iglesia en lo espiritual” y “reducir y apartar a sus ovejas de los pastos venenosos de los vicios”; otra parte correspondía al cabildo eclesiástico y catedral, encargado — el primero— de realizar “obras pías y socorros” para “toda suerte de gente”; una más, era confiada a las “tercias reales” —debido al grande número de príncipes y reyes en pugna— y servía para “echar a los moros de la tierras” y para libertar a la institución eclesiástica de cualquier tiranía, “asegurando la paz de los pueblos en tan sangrientas guerras, como las que resultaban de tan mala vecindad”; finalmente, una partida contribuía al “lucimiento y ornato de las iglesias parroquiales”, así como al sustento de los curas, “padres comunes de las almas”, beneficiados, capellanes y seminarios mandados construir por el Concilio de Trento, “en que se cría honestamente la juventud, aprende virtud y letras y se forman ministros patrimoniales, que luego son pastores en lo espiritual de las almas, y limosneros públicos del obispado”.²⁰⁰ Es de subrayar la importancia que tendría para el imperio español el que los fieles y las órdenes religiosas pagaran este tributo al clero secular, no tanto para su ayuda en la guerra contra la heregía, cuanto para el propio sostenimiento de su Iglesia en los dominios a su cargo. Ya desde la época medieval, el rey Alfonso, preocupado por esta demanda institucional —y, como hemos visto, bíblica—, había hecho incapié en la necesidad de que se cumpliera el mandato divino²⁰¹; y, ya en tiempos del rey Felipe IV, se acordó, por parte de la Iglesia y el poder civil, que nadie pudiera evadir el tributo. El pago de los diezmos —cuyo carácter obligatorio preocupó al Concilio de Trento— se estableció de forma generalizada tanto en el Viejo Continente como en la América virreinal.

Empero —y he aquí la mano del hombre—, no obstante que el tridentino había impuesto pena de excomunión a los usurpadores, la Santa Sede tomó la libertad de conceder privilegios —por un lapso no mayor de cuarenta años—, y suspendió la obligación dezmataria a la Compañía de Jesús, por cuenta de Paulo IV, Pío IV y Gregorio XIII. “Como privilegios de este género” —observa sor Cristina de la Cruz²⁰²—

disminufan la hacienda de las iglesias, a las que revertfan los diezmos, no tardaron en aunarse los prelados para lograr de Roma su supresión. Por lo que se refiere a España, surgieron numerosos pleitos en Murcia, Jaén, Valladolid, Cuenca y Valencia, que se elevaron hasta las cortes de Aragón y de Castilla y se estudia-

fiende el origen bíblico de este tributo y recuerda que “todos los santos doctores lo encomiendan”; el tiburicense pondera la deuda de los hombres para con su Creador y la necesidad de que devuelvan ese uno a cambio de los diez que éste puso en sus manos (“y añade este Concilio: Si alguno dijere, ¿por qué se pagan los diezmos? Sepan que es, porque Dios aplacado nos dé más largamente lo que habemos menester”); el provincial mexicano recalca la dependencia que los sacerdotes tienen de esta paga y, por último, el provincial limense “encarga lo mismo, afirmando ser clara la deuda de este derecho, y que es de Dios el tributo y de la Iglesia la aplicación, y que esta es la doctrina llana y pura de los santos”.

²⁰⁰ *Id.*, XX, 4-8.

²⁰¹ “Tenudos son todos los homes del mundo de dar diezmo a Dios; y mayormente los cristianos, porque ellos viven la ley verdaderm, e son más allegados a Dios que todas las otras gentes; e por ende no se pueden excusar los emperadores ni los reyes, ni ningún otro home poderoso, de cualquier manera que sea, que lo non den. Ca quando más poderosos e más honrados fueren, tanto más tenudos son de lo dar, conociendo, que la honra y el poder que han, todo les viene de Dios. Eso mismo es de los elérigos, ca también lo deben ellos dar como los legos, de todo lo que ovieren, fueras ende de aquellas heredades que han de las iglesias do sirven, e non se pueden excusar por razón de clerecla, que lo non den”. *Id.*, XXII, 2.

²⁰² *Op. cit.*, p. 182.

ron en el consejo real. Después de muchos memoriales y discusiones, se consiguió un breve, firmado por León XI (1605)..., que ordenaba a los padres de la Compañía pagar el vigésimo de los bienes ya adquiridos y el diezmo de los adquirieran en lo sucesivo en los reinos de Castilla y León.

Gracias al consecuente reclamo de los padres jesuitas, Gregorio XV suspendió la ordenada últimamente por el papa León XI; pero Urbano VIII (20 de noviembre de 1623), revocó en definitiva los privilegios otorgados por Gregorio XV. Por otra parte —la civil—, cédulas expedidas en 1535, 1576 y 1631, prohibían a quienes repartiesen tierras en la Nueva España venderlas a iglesias, monasterios y personas eclesiásticas, “so pena que lo ayan perdido y pierdan y se puedan repartir a otras”, ordenando asimismo que ningún religioso o comunidad pudiera adquirir “más bienes, renta, haciendas, ni granjerías” que las que ya tuvieran.²⁰³ Con todo, ello no impidió que la Compañía aumentara su caudal y siguiera, hasta la llegada de Palafox, evadiendo el pago establecido por Dios desde tiempos inveterados y exigido hacía poco por los reyes de España.

Pues bien, sucedió —en Puebla de los Ángeles (1639)— que el racionero de la hasta entonces media catedral, Dr. Fernando de la Serna Valdés, tuvo la osadía de obsequiar unas haciendas “de ganado menor” a la Compañía, sujetas a la jurisdicción de la diócesis, sin reparar en la paga de diezmos. El provisor de dicha iglesia, Dr. Alonso de Herrera, reparó en el acto y, preocupado, instó a De la Serna para que no entregara las haciendas sin la salvedad de los diezmos, advirtiéndole también que, de hacerlo, incurriría en pena de excomunión. No quiso seguir el consejo el señor racionero y, en 1642 —siguiendo aún las resonancias del pleito y estando ya de obispo el señor Palafox—, entrególas a los religiosos jesuitas. No fue sino hasta la intervención del Dr. Juan de Merlo cuando el asunto llegó a sus extremos. En efecto, ese mismo año, 1642, Palafox nombró como provisor a este hombre y le sugirió proseguir la causa de las haciendas.

No dejó pasar mucho tiempo el Dr. Merlo —“indígena que honraba a su raza por su profundo saber, su entereza inquebrantable y su virtud eximia, electo después Obispo de Nueva Segovia y luego promovido a la diócesis de Honduras, quien luchó y padeció extraordinariamente, aquí y allá, en defensa de la inmunidad eclesiástica, y que mereció el título de mártir de ella”²⁰⁴ — antes de tomar decisiones efectivas, ya que —atascado en su contumacia el Dr. Fernando de la Serna— declaró, el 29 de diciembre de 1642, excomunión mayor *latae sententiae* sobre su humanidad y mandó rotular su decisión en la tablilla catedralicia, condenándolo asimismo a pagar los diezmos de las haciendas y despojándolo de todos sus bienes. Indignados, los padres de la Compañía se quejaron ante la corte en ese mismo año y Palafox no tuvo más remedio que enviar, en febrero de 1643, una carta a don Íñigo de Fuentes, “su agente en Madrid” —mismo que había informado de palabra a Felipe IV sobre las travesuras de Escalona—, dando cuenta del suceso. “Los padres de la Compañía se nos quieren llevar en peso a todas las catedrales y cada día van creciendo en hacienda de suerte que si esto no se remedia y ataja es mejor entregarles estas iglesias...”, apuntaba con sarcasmo. Luego del embargo, y entrando en calor los ánimos, el documento que acabó de romper el hilo que unía a los regulares con el ordinario fue el memorial que hemos visto

²⁰³ García, *Vida*, pp. 146-147.

²⁰⁴ *Id.*, p. 148.

sucintamente y que los jesuitas interpretaron como un libelo contra sus costumbres financieras. Palafox mostró en él que el derecho episcopal sobre los diezmos era un derecho establecido por el Creador y calificaba de pecadores y malagradecidos a quienes no cumplían con el pago; si a esto añadimos la reciente excomunión del generoso doctor Fernando de la Serna Valdés por conducto del provisor Juan de Merlo, el disgusto de la Compañía no podía ser menor.

Y en seguida vendrían las quejas y los libelos sentenciosos. Durante 1643 y 1644, la Compañía se quejó con dos “memoriales destemplados” escritos por el P. Luis de Bonifaz, su provincial, y el P. Francisco Calderón, que luego ocuparía el lugar del primero, en los cuales tratarían de desmentir las palabras de Palafox y de corregir las cifras, disminuyendo el número de posesiones y argumentando que no tenían ingenios en la diócesis de México, tratando, al mismo tiempo, de disminuir la figura del Obispo poblano. “A mí eso me da cortísimo cuidado —escribía Palafox²⁰⁵—, porque juzgo que un sacerdote y ministro de mi obligación, cuando hace lo que debe el cristiano buen vasallo y hombre de bien... todo lo demás es menos”. Pronto tendría don Juan que mostrar mayor interés: en ese año, el conde duque de Olivares, su protector y amigo, a quien debía prácticamente todo como político, perdía su influencia en la corte española. Y ante las continuas arremetidas de la Compañía envió su primera carta a Inocencio X, en la cual, como ya hemos visto, explicó y argumentó su postura con relación al cobro de los diezmos y a la exigencia de los permisos para predicar y confesar. Quejas continuas hubo, por aquel entonces, de parte del Obispo poblano ante el general de la Compañía, Vicencio Carrafa. De allí en adelante todo sería conflicto: el nuevo cirrey novohispano, sin reparar en su jurisdicción, empezó también a agraviar al señor Palafox y a permitir que los jesuitas tuvieran a su cargo y se sirvieran de indios sin paga alguna. “¿No sabremos qué he hecho a este señor?” —se preguntaba don Juan, recordando el desembarazo con que Salvatierra había recibido el virreinato, sus continuos trabajos para la buena realización de su visita y, en la Puebla, sus días “predicando, confesando y tratando sólo de lo espiritual”.

Si, de un lado, no faltaban en la Compañía quienes —un tanto apartados de las cosas del mundo— mantenían contacto con Palafox y se olvidaban de las diferencias (Agustín de Leyva, Lorenzo López, ¡Matías de Bocanegra!), también hubo otros que no querían saber nada del Obispo, mientras éste hacía todo lo posible por tratar y componer “esta diferencia pacíficamente”.²⁰⁶ El general de los jesuitas, Vicencio Carrafa, sin duda habría deseado una mejor solución que la acontecida tres años después, pero —llegando el problema a su extremo— sus hijos en la Nueva España le retiraron los operarios evangélicos pidiéndole que moderara al padre Calderón, ya mencionado. Por fortuna —y para descanso de los rivales— en 1645, arribó a la Veracruz el P. Juan de Bueras, quien, sobre ser un “varón verdaderamente docto, espiritual y prudente”, escuchó —como nuevo provincial jesuítico— las quejas de ambas partes “y vio que no iban por camino de espíritu y verdad estos padres, y los redujo a él con grande alegría de estas provincias y de todos los prudentes y considerados de la Compañía”.

²⁰⁵ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 190.

²⁰⁶ *Id.*, p. 231.

El problema iniciado por Juan de Merlo se había convertido en una tormenta cada vez más abrazadora. Poco a poco, la Compañía fue reconociendo sus posesiones y mostrando su poderío en la política de la Nueva España. Poseedores de la mayor parte de la educación colonial, los jesuitas habían logrado moldear los ánimos de los pobladores mexicanos y poseían, aquí y allá, buenas posesiones materiales. El pago de los diezmos, aunado al aspecto de la riqueza excesiva, era en realidad un problema antiquísimo que otros obispos no habían podido resolver. Los jesuitas eran en verdad muy ricos, pero ricos a costa de las necesidades diocesanas. Cuando Palafox tomó posesión de su iglesia y exigió a los frailes el pago del tributo y las licencias que los autorizaban para predicar, seguramente no le dieron mucha importancia, confiando en los privilegios obtenidos por antecesores de Inocencio X. La Compañía —como bien observaba G. García—, por lo menos inicialmente, vio en Palafox “a un adversario sin importancia”.²⁰⁷ Y así, cuando éste, a través de Merlo, excomulgó a uno de sus benefactores y, tiempo después, envió un memorial sobre *La debida paga de los diezmos y primicias* —ley que ellos no cumplían— se sentirían profundamente agraviados. La consecuencia lógica —si tomamos en cuenta su espíritu combativo— era que en los años posteriores a 1642 ambas partes intercambiaran —con malos modales los unos; con ostentación de diplomacia, el otro— cartas y memoriales en los que trataron de hacer valer sus derechos ante el rey, el papa y el P. General de la Compañía, Vicencio Carrafa. El desconocimiento de este último por parte de los mismos jesuitas es una prueba más del nivel que alcanzó el conflicto. Por otra parte, la intervención del conde de Salvatierra en asuntos que no correspondían a su dignidad puede ser un síntoma del poderío jesuita en los asuntos del gobierno episcopal y seglar, pero también de su deseo por mostrar que el Obispo no era tan poderoso como él. Salvatierra era un hombre débil, y la mejor máscara de la debilidad es la soberbia. Para cuando el nuevo provincial llegó a la Nueva España —me refiero al P. Juan de Bueras (1645)— el problema entre Palafox y la Compañía había tomado colores tenebrosos; por ello es que su disposición y buena voluntad significaron para el Obispo, en ese momento, “un sedante espiritual y un rayo de esperanza...”²⁰⁸ A diferencia de los PP. Bonifaz y Calderón, que no mostraban buena disposición de ánimo, y del P. prepósito de la casa profesa, Pedro de Velasco, quien contestó de plano que el asunto dependía del P. Carrafa a un billete escrito por Palafox —“habiendo yo enviado un billete al padre Prepósito con un sacerdote, me respondió con un hermano cocinero...”²⁰⁹—, el provincial Bueras metió un poco de orden en los hijos de San Ignacio y tranquilizó los ánimos, por lo menos hasta el ascenso del P. Pedro de Velasco, que “se había declarado ya enemigo apasionado e incorrecto de Palafox”.²¹⁰

Afortunadamente, a principios de enero de 1646 llegaron buenas noticias de la corte. Cédulas reales que acompañaban a cartas particulares, favorecían especialmente a Palafox y ponían un hasta aquí a las intromisiones del conde de Salvatierra: se le ordenaba que en modo alguno estorbara la visita general del Obispo y que impidiese a los frailes dejar que los indios trabajasen sin paga; “le penaba una cédula en mil ducados, por contravenir las

²⁰⁷ *Op. cit.*, p. 149.

²⁰⁸ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 232.

²⁰⁹ *Id.*, p. 231.

²¹⁰ García, *Op. cit.*, p. 154.

disposiciones que prohibían a los hijos y parientes de oidores ocupar cargos de alcaldes mayores...; se le quitaba, además..., todo derecho sobre la visita del puerto de Veracruz, comisionando especialísimamente al obispo visitador”.²¹¹ Con estas informaciones venían también noticias de los frailes Juan de Nápoles —que había sido electo General de la orden franciscana— y Juan de Palma —vicario general de España—, quienes, por fin, se mostraron dispuestos a consecuentar a don Juan en sus reformas. En un decreto remitido por el P. Palma al Obispo de la Puebla, la orden reconocía que sería “muy útil y conveniente dejar las doctrinas, para excusar gravísimos daños que comúnmente padece la disciplina regular de estar los religiosos mucho tiempo libres del retiro y disciplina conventual... faltando a la atención que pide la pureza de su estado”.²¹² Asimismo, la orden renunciaba voluntariamente a cualquier derecho sobre las doctrinas y se ofrecía a proseguir, “con más fervoroso aliento”, las nuevas conversiones indígenas, “porque reconoce que estas son empresas más heroicas”. Así pues —aunque también llegaron nuevas de las muertes de doña Isabel de Borbón, del Conde-duque, del marqués de Villena y duque de Escala, del confesor del rey, fray Juan de Santo Tomás, arduo comentarista de la *Suma*— Palafox recibía en ese año noticias que le dieron un poco de tranquilidad. Los franciscanos reconocían y quedaban en paz con sus disposiciones; sólo quedaban los jesuitas.

Durante seis meses —“seis meses de paz”, diría al P. Carocci— el provincial Bueras trajo la tranquilidad a los conflictuados. En ese tiempo, el Obispo emprendió su tercera visita pastoral acompañado por el P. jesuita Lorenzo López, “que sabía mexicano y era insigne operario de los indios”, y logró actuar espiritualmente en la diócesis poblana.²¹³ Sin embargo, el P. Bueras murió cuando Palafox volvió a su iglesia y en su lugar quedó quien pronto daría fin a las treguas con mayor ahínco: el P. Pedro de Velasco. Este hombre, dispuesto a ganar el pleito, retiró de Palafox al operario fray Lorenzo López —quien, por cierto, “estimaba y veneraba sumamente” a don Juan, lo había acompañado confesando y predicando, “arriesgando mi salud”, en su visita pastoral—, preguntándose (Velasco) “¿por qué, estando el señor obispo pliteándonos los diezmos, le ha de dar la Compañía misioneros?” Y a pesar de que el P. Lorenzo López tenía tan buen concepto del señor Palafox y ánimos para seguir al servicio de este “santo obispo”, fue obligado por el P. Velasco a volver pronto a la Ciudad. Otro escollo se presentó cuando, por cédula real, Palafox recibió la orden de hacer una visita a Veracruz —que el virrey Salvatierra consideraba de su particular incunvencia— y de investigar las anomalías de la venta de oficios, que tantos frutos habían rendido al marqués de Villena. Vaciló don Juan al tomar una decisión que pudiera acarrearle más problemas —“suplica[mos] a V. E... se sirva de suspender la ejecución de lo que se dice contienen las cédulas”, le escribían don Francisco de Sotomayor y don Simón de Haro, consejeros suyos— y, ante la insistencia del carmelita fray Juan de los Reyes, prefirió postergarlos “hasta verlas nuevamente confirmadas”.

²¹¹ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 239.

²¹² *Id.*, p. 237.

²¹³ “El autor Bartoli, que estudió y se nutrió del proceso angelopolitano para la beatificación de Palafox, fija en tres, dichas visitas pastorales: del 22 de agosto de 1643, hasta diciembre del mismo año; desde junio de 1644 al 10 de agosto; y de 5 de febrero a 27 de junio de 1646”. Sánchez-Castañer, *Op. cit.*, p. xxxvii.

Ya tenía una experiencia el Obispo —y muy amarga— con el duque de Escalona. ¿Cómo debía actuar ahora que recibía la disposición de proseguir contra los intereses de Salvatierra? “El virrey —dice sor Cristina— acudía incluso al tribunal de la Inquisición, pidiéndole parecer y diciendo que había tolerado al obispo de la Puebla muchas intromisiones, pero que no podía aguantar la visita contra corregidores y alcaldes mayores”.²¹⁴

Por un lado los jesuitas y por otro Salvatierra: los unos, hablando en los púlpitos contra Palafox —“con gran libertad, haciendo veneno de la misma triaca”²¹⁵—; el otro, reclamando a la Inquisición los privilegios obtenidos por aquél sin tomar en cuenta que su candidatura al virreinato había sido promovida por el mismo Palafox. Ambos enemigos confabulados en un problema que ya tenía matices claramente políticos, es decir, mezquinos. “Los humildes —aclara don Genaro— nunca dejaron de amar a Palafox”.²¹⁶

Las querellas de Salvatierra seguramente surtieron efecto en los miembros de la Inquisición, ya que, el 13 de octubre de 1646, apareció publicado en México un “furibundo libelo” contra Palafox, atribuido al inquisidor don Juan Sáenz de Mañozca y Murillo, con anotaciones de su tío, don Juan Sáenz de Mañozca y Zamora, el arzobispo de la arquidiócesis mexicana. Esta fue, sin duda, la gota que faltaba para que el caudal de ironías y refunfuños se derramara por sobre todo el territorio novohispano. Con este documento ya todas las partes estaban involucradas: la Compañía de Jesús, con su codicia y su orgulloso espíritu militar, el virrey conde de Salvatierra, quejoso y avariento gobernador que aspiraba al respeto a costa de las jurisdicciones, la Inquisición, respaldo del ansioso virrey, que no reparó en dar su apoyo a los enemigos de Palafox y, por último, el Obispo de la Puebla que, según sus memoriales y cartas particulares al General Carrafa y a los altos dignatarios de la Compañía, sólo aspiraba al mejor servicio del rey y al cumplimiento de las leyes y acuerdos promulgados por el Concilio de Trento. Según palabras de quien ha estudiado calurosamente el desarrollo de la problemática, Gregorio Bartolomé Martínez²¹⁷, “en este largo y reiterativo alegato no falta acusación posible contra Palafox, que «cual víbora maldita, escupe ponzoña cada vez que pica»”. “Alegato”, sí, y muy fuerte. Palabras yendo y viniendo en memoriales a través del Atlántico revelan que el problema de las parroquias y los diezmos, de las licencias y las haciendas se fue convirtiendo en una cuestión personal. En el libelo del inquisidor Mañozca se tachaba a don Juan de “ladino y cobarde”, “ambicioso, mientras disimula sus intenciones con el tema de las doctrinas de los religiosos a los que defendía el virrey”²¹⁸, “falso y envidioso”, “avaro”, “redomado hipócrita”, “fiero jabalí...”, “serpiente temida de todos”, “moralista laxo”. Y no era menor el ardimiento del señor arzobispo, que anotó el libelo. A este hombre —decían los chismes que fueron surgiendo del enfrentamiento— “se le acusaba de haber dicho en público que no había de parar contra [Palafox] hasta beberle la sangre...”²¹⁹ Poco a poco fueron entrando en el escenario más personajes. Por ejemplo, el obispo de Oaxaca —Bartolomé de Benavente y Benavides—, partidario pala-

²¹⁴ *Op. cit.*, p. 258.

²¹⁵ Carta al P. Carocci. *Apud*. García, *Vida*, p. 157.

²¹⁶ *Id.*, p. 158.

²¹⁷ *Jaque mate al obispo virrey*, p. 62.

²¹⁸ *Loc. cit.*

²¹⁹ *Id.*, p. 66.

foxiano de quien se decía haber entrado a la capital novohispana gritando a boca llena: “¡vengo a quemar a los Mañozcas...!” Entre murmullos y apuntamientos, se hacían diálogos, como el del inquisidor Francisco de Estrada y otro ministro de la Inquisición:

Estrada: Hay que quemar[lo].
El ministro: Es palo verde.

Falsos testimonios, habladurías... ¡Hasta el grado de hacer una encuesta con 500 doncellas para ver si don Juan había incurrido en alguna “liviandad”! Una de ellas dijo: “Mucho me quiere el obispo, porque yéndome a confesar me dijo que no quería confesarme y me pasó la mano por la cara”.²²⁰ Estamos en plena revuelta.

Luego de fallecido el P. Bueras —¡mal haya sea!—, el procurador general de la Compañía, Alonso de Roxas, mandó a S. M. un “informe irreverente” contra Palafox en el que lo llamaba “ladino, doble, libelista, tiznador de honras, calumniador”.²²¹ Pero, ¿qué más?, si de toda la Compañía solamente uno había recabado licencia para ejercer los ministerios.²²² Como se ha dicho, la polémica trepó a los púlpitos: el P. Pedro de Valencia, rector del colegio de San Jerónimo, y el P. Juan de San Miguel eran los encargados de vociferar contra el Obispo. Se le inventaban cosas; chistosas unas, irreverentes otras, y hasta ridículas, como decir que Palafox sostenía correspondencia con Martín Lutero: “Usted... —le escribía éste, desde el infierno— siembra la cizaña tan cautelosamente que no ha menester lecciones. ¡Usted hará más daño que yo hice!”.²²³ Muchos murmuraban en los conventos — convertidos ya en “focos de animación satírica” — contra don Juan, al que llamaban de diversos modos: “ese Palafox”, “ese hombre”, “ese de Puebla...” Los mismos que cesuraban a Palafox, criticaban, al mismo tiempo, las debilidades de Salvatierra, haciendo referencia directa a su incapacidad para exiliar a don Juan: “ese virrey es un cobarde gallego, que no se atreve a embarcar a Palafox”, decían.²²⁴ Todo se volvió remolinos de la noche a la mañana, es decir, de 1640 a 1647. En ese lapso, la exigencia palafoxiana por hacer valer sus derechos episcopales adquirió dimensiones insospechadas; ruidos en las calles, vociferaciones, “se trata de la popularización del conflicto y su radicalización más grosera”, observa G. Bartolomé.²²⁵

Tiempo después, desde Chiapa —12 de septiembre de 1647—, el obispo de Puebla escribiría a S. M. un documento en el que recordaba el hilo de los acontecimientos. En él, *Razón que da a Vuestra Majestad don Juan de Palafox de los acontecimientos del año de 1647*, decía, con singular elocuencia:

El concurso de causas poderosas, extraordinarias y violentas no pueden producir efectos moderados y remisos. De aquí nace que cuando se combaten en las entrañas de la tierra los elementos, tiembla ella y se forman los terremotos; estremécense las más encumbradas torres y edificios con grande pavor y espando

²²⁰ *Id.*, p. 67.

²²¹ García, *Vida*, p. 155 y ss.

²²² *Id.*, p. 161.

²²³ Bartolomé, *Op. cit.*, p. 69.

²²⁴ *Id.*, p. 71.

²²⁵ *Id.*, p. 74.

de los mortales. En estos acaccimientos desdichados y formidables, Señor, de que hay grande cosecha en las Indias, ea lo político y natural, aunque no vemos las causas, pero no ignoramos que debe de proceder a tan admirables efectos alguna secreta y desapoderada violencia, que obliga y necesita a la tierra, madre común de los vivientes, a que discrepe de aquella inmovilidad, fecundia y firmeza con que a sus pechos los sustenta, vivifica y cría.²²⁶

Palafox no desconocía las causas de esos terremotos y estremecimientos. Muy al contrario. Al igual que hoy en las guerras armadas, en esa época también había delatores; uno de ellos, el P. Canal, religioso jesuita, mantenía informado al Obispo de la Puebla, relatándole las actividades de la Compañía y resumiendo para él los sermones que se predicaban en la ciudad. "Todo esto se lo cuento —le escribía, 'justificando su oficio de delator'²²⁷ — porque está en peligro mi salvación, si callo". Las relaciones entre don Juan y los jesuitas siempre fueron muy estrechas; se sabe, por él mismo, que sostuvo íntima amistad con los PP. Francisco Pimentel, Juan Antonio Velázquez, Juan Eusebio Nieremberg —el gran Nieremberg—, Paulo Serloqui, Horacio Carocci "y otros muchos".²²⁸ Y en la Nueva España hubo quienes, si bien no salieron en su defensa con apasionamiento, al menos se mantuvieron al margen de manera respetuosa; tal es el caso, por ejemplo, del P. Matías de Bocanegra, de quien hablamos brevemente en el capítulo anterior. Sin embargo, la inmensa mayoría no reparó en volcarse a las calles con escándalo cada vez que se organizaba una mascarada o procesión en contra de nuestro pastor.

De esa división entre partidarios y adversarios nació, justamente, su propia designación. Así, los primeros fueron llamados —por el nombre de su defendido y por "incordiantes e incómodos"— *juanetes*, y los segundos —cuya raíz, "palancapatli", designa a la "medicina de podridos"— *palancas*. "Serán Juanetes fundamentalmente los padres carmelitas —dice Bartolomé²²⁹—, los seminaristas, la gente más sencilla: indios, negros y mulatos. Palancas, casi el resto de las órdenes religiosas y la clase media alta, cuyos hijos se han educado en los colegios dirigidos por frailes". A todos ellos correspondió el protagonismo de la pelea. No sin razón, el P. Lorenzana —haciendo referencia al grado de ridiculización y grosería a que llegaron las cosas— decía que la revuelta había llegado a lo que no se puede decir "en público y en secreto". ¿A qué se refería? Pongamos algunos ejemplos.

Primero:

Un albañil «juanete» está a punto de caerse de un andamio y, al fallarle el pie, invoca a Palafox: «Ánima del Venerable, ayúdame». A lo que el peón «palanca», le retruca: «Sí, a bueno te encomiendas; al hijo de una putn».²³⁰

²²⁶ Razón que da a vuestra majestad don Juan de Palafox de los acontecimientos del año de 1647, en *Tratado mejicano*, II, 1.

²²⁷ Bartolomé, *Op. cit.*, p. 72.

²²⁸ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 273.

²²⁹ *Op. cit.*, p. 75.

²³⁰ *Loc. cit.*

Segundo: En una manifestación pública, los *juanetes*, “mientras rompían los tejadillos de la tienda de Pedro Aguilar, gritaban sin cesar: «Mueran, mueran los Palancas», y estas otras voces:

Cabrón, cornudo, judío,
palancapatli, enemigos de la fe.
Cornudos los que no digan
San Juan de Palafox.²³¹

Tercero: Una noche como cualquiera otra, pero de 1647, un *juanete* recorre la ciudad, gritando:

Los jesuitas son carceleros, soplones de la Inquisición y palancapatis... Viva Palafox y muera este cornudo de gallego [Salvatierra] y váyanse a su tierra a comer nabos...

Cuarto: Una señora casada, *juanete* —Inés Sedefío—, como desquiciada, grita a cualquiera que pasa frente a su balcón:

Hijos, decid todos, Víctor Palafox, el santo obispo de mi vida... Mueran San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y la Compañía y viva Palafox, a pesar de gallegos.²³²

Quinto: en una mascarada —31 de julio de 1647—, muchos *palancas*

salieron por toda la ciudad al mediodía cantando el Padrenuestro y el Ave María, mezclándolos con palabras soeces y otras cantinelas vergonzosas. Otros, mezclando cantures infames con la oración dominical en lugar de “*mas hermanos de mal*” —que se dice al final— declan “*mas hermanos de Palafox*”...²³³

etc., etc., etc. Esa fue la parte popular. ¿Cuál fue la medular? Volvamos al provisor de la catedral poblana:

El 6 de marzo de 1647 —miércoles de ceniza— el Dr. Juan de Merlo, siguiendo en todo momento al obispo Palafox, externó una súplica a los padres de la Compañía para que exhibiesen sus licencias para predicar y confesar o, en caso de no tenerlas, se abstuvieran de seguir ejerciendo esos ministerios. A esto, los jesuitas repusieron que tenían privilegios para predicar y confesar sin licencias. Acto seguido, se les pidió que mostrasen tales privilegios; a lo que contestaron que tenían privilegios para no mostrarlos; y, pidiéndoseles enseñar los privilegios para no exhibir sus privilegios, dijeron que no tenían obligación de exhibirlos, “todo esto estrajudicialmente”.²³⁴ Indignado el señor provisor, y “viendo el daño que podía resultar a las almas de que confesasen sin jurisdicción”²³⁵, notificó a los jesuitas, de nueva cuenta, que dejasen de ejercer “so pena de excomuniación mayor”. No obstante, los

²³¹ *Id.*, p. 77.

²³² *Id.*, p. 79.

²³³ *Id.*, p. 80.

²³⁴ *Cartas que mediaron entre el Ilmo. Sr. Obispo D. Juan de Palafox y Mendoza y el P. Andrés de Rada, Provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España. 1649*, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, p. 96.

²³⁵ *Loc. cit.*

religiosos siguieron predicando y confesando “«con tal escándalo del pueblo» que huía de ellos, «como de apestados»”.²³⁶ Harto ya de tanta soberbia en los miembros de doña Compañía, el Dr. Merlo los excomulgó, el viernes 8 del mismo mes, en un edicto que dirigió a los fieles de la diócesis, dando cuenta de los motivos y fundamentos jurídicos que lo respaldaban.

Así las cosas, los jesuitas, redoblando sus bríos quijotescos —y “reconociendo que la Real Audiencia de México les había de ir a la mano”—, acusaron a Palafox ante el virrey Salvatierra —“que sobre materias de jurisdicción tenía algunas diferencias con el Sr. Obispo”²³⁷— y formularon tres distintas querellas contra él. A continuación —con el favor de las altas autoridades novohispanas—, nombraron a dos jueces conservadores de la orden de Santo Domingo —fray Juan de Paredes, prior del convento de Santo Domingo de México, y fray Agustín Godínez, definidor de dicho convento—, los cuales, sin siquiera exhibir su comisión, mandaron a don Juan de Palafox y a su provisor que —a su vez, so pena de excomuniación mayor— revocaran sus edictos “y dejaran predicar y confesar sin licencia del ordinario [del obispo] a los padres de la Compañía, en virtud de los privilegios”.²³⁸

Quejosos tanto el uno como el otro bandos ante la Audiencia y el virrey —y sólo favorecidos los señores jueces—, los días siguientes todo fue exigir restituciones y disculpas. Por un lado, Palafox desconoció a los padres dominicos llamándolos “intrusos, presuntuosos y vanos”²³⁹; y, por otro, los religiosos de la Compañía reclamaron la anulación de los edictos y la restitución de sus posesiones, usos y costumbres. Para colmo, surgía “un nuevo enemigo y no pequeño” en aquellos turbios horizontes para el señor Obispo-visitador: la Inquisición. Ésta —que ya desde el libelo de Mañozca se mostraba adversa— había organizado una “función para que prediquen y celebren los conservadores, estando excomulgados”, y amenazado a D. Antonio de Gabiola, fiscal inquisitorial, por no haber asistido al acto. “No espere V. E. justicia ni remedio en este tribunal —escribía este fiscal a Palafox²⁴⁰—, pues, por una parte, la gobierna el señor Arzobispo, que obra tan apasionadamente contra V. E. y tan sin temor de Dios en otras materias de este tribunal y, por otra, está el inquisidor D. Juan de Mañozca (su primo), acérrimo enemigo de V. E. y de sus loables costumbres”. Tanta fue la indignación o, por mejor decir, la soberbia de los jueces conservadores y sus defendidos que, ya el 6 de mayo siguiente, aparecían —“por todas las esquinas y en partes indignas por todas aquellas ciudades y reinos”, con gran escándalo de los fieles que, en definitiva, se habían inclinado hacia el bando episcopal— unos cedulaones que decían:

²³⁶ García, *Vida*, p. 161.

²³⁷ García, *Documentos*, p. 97.

²³⁸ *Loc. cit.* Sobre estos “jueces conservadores” el mismo Genaro García anota: “los religiosos en general tenían derecho a elegir Jueces Conservadores en los casos de «injurias notorias» contra sus personas y sus bienes..., a fin de conservar sus privilegios, o conforme había dicho Felipe IV, en «casos muy graves, y con las circunstancias que permite el derecho, y no en causas ordinarias»... pero únicamente podían ser tales Jueces los Obispos, Abades y Dignatarios eclesiásticos... Ahora bien: las injurias que los PP. Jesuitas afirmaban haber recibido, resultaban manifiestamente falsas; además, no se trataba de una causa extraordinaria y gravísima, ni los PP. Paredes y Godínez eran Obispos, o Abades Dignatarios, sino que antes bien estaban impedidos para aceptar cualesquiera judicaturas, máxime cuando, como en el caso presente, debían mostrarse parciales, porque el pleito pendiente les interesaba tanto como a los PP. Jesuitas”; *Vida*, pp. 162-163.

²³⁹ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 183.

²⁴⁰ *Id.*, p. 293.

TODOS TENGAN POR PÚBLICO EXCOMULGADO AL SEÑOR D. JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA, OBISPO DE LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES, por rebelde e inobediente a los mandatos y Bulas Apostólicas, e incurso en excomuni6n mayor de la Bula de la Cena del Se~or.

Y ninguna persona sea osada a quitar, romper, tildar, ni borrar este despacho, de donde fuere fijado, pena de Excomuni6n mayor *late sententia*, y de quinientos ducados aplicados a la Santa Cruzada. Dada en nuestro Convento Real de la Ciudad de M6xico, a 4 d~as del mes de mayo de 1647.

Y dice el se~or Obispo, a varios a~os de distancia, recordando el suceso tan estoicamente como quien observa las heridas ya sanadas y sin ning~n dolor, perdonando, como tantas veces, los yerros ajenos:

Permiti6 el Se~or que (aunque nula e inv6lidamente) p~blicamente lo descomulgassen y publicassen en la misma Di6cesis dos Religiosos con nombre de Conservadores, ya descomulgados antes por su Provisor [el Dr. Juan de Merlo]. Y aunque el Derecho (como despu6s declar6 el Pontifice Romano Inocencio X) y la raz6n estava de parte de la Dignidad y persona de este Pecador; pero como la asistencia de las potestades temporales y el poder de las cabezas estava de parte de los que lo descomulgavan, padecfa con la nulidad quanto debfan sus contrarios padecer con el Derecho; porque los Superiores defendfan a las nulas censuras y despreciavan las justas. Aunque serfa con bonfssima intenci6n.²⁴¹

En lo personal, dudo mucho de esta ~ltima afirmaci6n; pues, a pesar de que el obispo "obrava quanto convenfa a la defensa necesaria de su Iglesia"²⁴², la Inquisici6n mand6 recoger los alegatos y edictos surgidos de la di6cesis poblana, permitiendo, empero, que los libelos infamatorios de los se~ores jesuitas continuaran circulando. Con la misma zafia, encarcel6 a varias personas allegadas a Palafox y mand6 dar 400 azotes a un indigena que tachone6 y borr6 una de las censuras expedidas por los jueces conservadores. Adem6s, el virrey Salvatierra, "convertido... en d6cil instrumento de la Compa~a"²⁴³, concedi6, el 29 de mayo, a nombre de S. M., el real auxilio a los dominicos que mediaban entre Palafox y sus enemigos. Los jesuitas, pues, se convirtieron en "due~os y 6rbitros" de todos los oficios. "O, lleve el Diablo la Compa~a! —decfa uno de ellos, Diego de Monroy, rector del Colegio del Espiritu Santo de Puebla— ¿para qu6 son sesenta mil pesos, sino para vencer estos pleitos?" Pensando en lo mismo, don Juan envi6, a 25 de mayo, su segunda carta al pontifice Inocencio X y, el 5 de junio —dato que, por cierto, no cuenta con la aprobaci6n de sor Cristina de la Cruz, acaso porque su devoci6n en ning~n momento duda de la santidad de su antecesor²⁴⁴— se visti6 de pontifical en la iglesia catedral poblana, "ante un grandisimo concurso de la gente"²⁴⁵, para presidir una ceremonia grave. En ella anatemiz6 solemnemente a los jueces conservadores y, con grande vocerio de campanas, los PP. prebendados salieron con velas encendidas en las manos. Al momento en que el Obispo di6 las maldiciones, 6stos arrojaron las velas al suelo priv6ndolas de todas luz, en se~al de que

²⁴¹ *Confesiones*, XXV, 15.

²⁴² *Id.*, XXV, 16.

²⁴³ Garcfa, *Vida*, p. 167.

²⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 299 y ss.

²⁴⁵ Garcfa, *Op. cit.*, p. 169.

“así como aquellas luces se apagaban, las almas de los excomulgados se obscurcerían en el infierno”²⁴⁶ y quedarían, en definitiva, fuera de la comunidad eclesiástica.

Las cosas llegaron más lejos: temeroso el virrey de que la simpatía del pueblo estallara en tumulto irrefrenable, organizó en la Ciudad de México algunas compañías armadas, que darían valor a los dominicos mediadores para ir a la sede palafoxiana con el fin de darle muerte o, por lo menos, de aprehenderlo y desterrarlo junto con su provisor. “El día del Corpus Christi —dice don Genaro, narrando sabrosamente²⁴⁷—, cuando el Señor Obispo fuera en la procesión con el Santísimo Sacramento en las manos, porque siempre lo ha llevado, se habían de llegar a Su Excelencia los religiosos —jesuitas— diciéndole que ¿cómo llevaba un descomulgado al Santísimo Sacramento? y al alboroto que esto causaría, se habían de llegar los que estaban apercebidos para esto, y darle una puñalada al Señor Obispo, y los demás quedarían en retaguardia para guardarles las espaldas”. Diose cuenta Palafox de la trama y, decepcionado más que temeroso, días después estuvo a punto de “exponerse arrodillado a que le matasen a la puerta de su Iglesia, porque con su muerte cessasen estas contiendas”²⁴⁸. No lo hizo pensando en que esto mismo podía causar “otras mayores desdichas y repetidas muertes”, y por no dejar desamparada su iglesia. Mejor optó por una solución, “de no menor pena para él”, que terminaría o, al menos, retardaría las continuas hostilidades jesuitas.

Aviéndose declarado los Pueblos en su defensa y los Poderosos en su ofensa, por escusar muertos y desdichas, le dio Dios luz para tomar expediente de retirarse hasta que viniese el remedio de mano más superior, que las que avía eran donde le perseguían. Y así (avisando de ello a los Superiores Seculares y Eclesiásticos, y dexando en su Iglesia las órdenes necesarias, cargando sobre sí todas las penas que trae consigo vna sangrienta persecución, porque le escussasen culpas y no padeciessen los mismos que le ofendían a mano de los Pueblos indignados), se retiró y escondió por quatro meses, con grande descomodidad y peligros.²⁴⁹

Despojado de su iglesia —en suma—, “perseguido, buscado, ultrajado y afrentado” —la suerte del Dr. Merlo no era mejor: había sido aprisionado por el virrey—, “buscando Cavernas y Cuevas donde esconderse”, el 17 de junio, se dirigió secretamente con varias personas al pueblo de Tepeaca. Partió luego hacia las minas de Alchichica donde, sin ser notado por sus criados, anduvo herrando muy hermitañamente por entre sierras durante veinte días, hasta que, al fin, se estableció en una hacienda llamada Chiapa. “Permitió [Dios] —dice— que llegasse a andar (por huir de las desdichas que amenazaban a las almas a su cargo) veinte leguas en vn día, y que para comer entre su Secretario y Confessor y otro hombre noble, en el día de San Pedro Apóstol (por cuya jurisdicción padecía) no tuviessen más que vn pedazo de pan y vn huevo”.²⁵⁰

Mientras tanto, los jueces dominicos obligaron al Cabildo eclesiástico a declarar *sede vacante* en la diócesis angelopolitana, en vista de que su obispo había emprendido la huida, y

²⁴⁶ *Loc. cit.*

²⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 170-171.

²⁴⁸ *Confesiones*, XXV, 17.

²⁴⁹ *Id.*, XXV, 18.

²⁵⁰ *Id.*, XXV, 20.

apresaron a los que todavía apoyaban a Palafox cuando no se inclinaban ante ellos. Aconsejados por el señor Deán Juan de la Vega, muchos partidarios del Pelado derogaron los edictos que éste había expedido sobre la reforma de los regulares. En seguida, dejando la toma de decisiones en manos de la Compañía, los PP. dominicos se dedicaron a celebrar: paseaban por las calles “con grande pompa y ostentación de carrozas”; asistían a representaciones dramáticas y banquetes públicos; olvidando su condición de religiosos, iban a “casas de juego, bailes, fiestas de mujeres impúdicas y otras recreaciones livianas y deshonestas”²⁵¹; y, al menos fray Juan de Paredes, “se emborrachaba sin recato alguno”. Por su parte, los jesuitas actuaron de manera burlesca y hasta ridícula: llenos de “la humanidad, obediencia y reconocimiento que por su sagrado instituto profesaban a la autoridad eclesiástica ordinaria y diocesana”, mostraron sin ningún inconveniente, en día jueves 18 de julio —es decir, un mes después de la salida de Palafox—, sus licencias y privilegios al *Cabildo sede vacante* poblano que, dicho sea y valga, no tenía ninguna validez canónica. Como era de suponerse, tales privilegios “resultaron concedidos para tierra de infieles y sujetos a un plazo ya fenecido”.²⁵² Sin embargo, reconociólos el Cabildo y declaró al día siguiente que la Compañía no necesitaba licencias —(de las que tenían lícitas sólo cuatro habían sido expedidas por Palafox)— para predicar y administrar los sacramentos. Consecuentemente, en los siguientes días todo fue algarabía y celebración: los jesuitas organizaron fiestas y una grande comida luego de que volvieron a los sagrados ministerios; asistían a bodas y comedias, “cosa que en otros tiempos lo vedaban a los estudiantes que cursaban en sus escuelas”; viendo que el pueblo y, en general, la gente de no malas intenciones seguía apoyando al prelado ausente, organizaron, víspera del día de San Ignacio de Loyola (31 de julio), una mascarada que hemos ya mencionado y que Genaro García nos narra de la siguiente manera:

A mediodía, todos los estudiantes de los Colegios de la Compañía salieron de ellos en comparsa y recorrieron la Ciudad escarneando a Palafox, a su Procurador en Roma el Dr. Silverio Pineda, a la dignidad episcopal y aun a la religión católica, «con horribles disfraces, con abominables posturas y con otros indecentísimos modos.» Uno de los estudiantes aparecía vestido de obispo y ostentaba un lobanillo en la cabeza, semejante al que tenía Palafox; otro estudiante daba de naranjazos sobre el lobanillo; otro rezaba el Ave María llevando en la mano al Niño Jesús, tan venerado de Palafox, y en la otra «un instrumento sucio y desvergonzado,» «*impudicissimum,*» que levantaba cínicamente al llegar a la frase «entre todas las mujeres,» a la vez que profería palabras obscenas; otro estudiante se persignaba con unas astas de toro y gritaba: «Estas son las armas del perfecto y verdadero cristiano;» otro arrastraba el Báculo Pastoral atado a la cola del caballo» [*sic*] que montaba, y lucía «la Mitra Episcopal pintada en los estrivos.» Los demás estudiantes cantaban a coro las oraciones dominical y angélica, «interpoladas con palabras profanas,» o seguidas de cantinelas como ésta: «Libranos, Señor, se Palafox,» y cuidaban de repartir entre el pueblo «insolentísimos versos, sumamente sacrílegos y satíricos» contra el Prelado, de los cuales ninguno lo lastimó tanto como el siguiente:

«Hoy con gallardo denuedo
Se opone la Compañía
A la formal Heregla.»²⁵³

²⁵¹ García, *Op. cit.*, p. 178.

²⁵² *Id.*, p. 179.

²⁵³ García, *Vida*, pp. 180-181.

Y no sólo eso, en la capital novohispana el P. Juan de San Miguel —perito ya en ataques— pedía en el púlpito el rezo de un Padrenuestro y un Ave María a los fieles “por la victoria que Dios había dado de su enemigo”. Por si fuera poco, el señor arzobispo mandó celebrar “cuatro o cinco comedias” en su casa, “con pretexto de que cumplía años el día de San Juan, y convidando a ellas a muchos religiosos y seglares”. Alegre el señor Mañozca por haber conseguido él y sus secuaces —momentáneamente— retirar al Obispo de su cede, permitía que “las comediantas” se vistiesen y desnudasen en el oratorio mismo donde consagraba los santos óleos, “y en las comidas bridaban a la salud del *niño perdido*”.²⁵⁴

¿Qué hacía Palafox, entre tanto? Escribía y oraba; recordaba historias de santos perseguidos; se inventaba prodigios y milagros; se reconocía en la heroicidad del sufrimiento; se sentía elegido: “aviendo passado de noche, quando se retiró, por vn golpe grande de agua, sin saber el vado de él, cayó la mula, o porque [ésta] no cayesse se huvo [él] de apeaar (que no se acuerda bien si fue vno u otro) y caminó más de quinientos passos de noche, llegándole el agua muy cerca de la cintura. Y quando salió y llegó a la casa a donde iban a esconderse, se halló que no se avía mojado, y sólo avía vn poco de humedad en lo alto de la media, hazia la ridilla, quando todos los demás venían llenos de agua”.²⁵⁵ Y añade González de Rosende: “i admirado de verse assí, les dijo a los compañeros...: *Aora soy, i parezco Obispo, no quando estoy en mi messa regalado, o en mi casa recojido*”.²⁵⁶ No neguemos que — a pesar de tantas dificultades en la huida— hay algo de vanidad autohagiográfica en sus palabras. Creámosle, sí, “que le dio Dios valor y gracia para passar y padecer estas cosas sin descomponerse el alma con el odio de sus enemigos”; pero tomemos también en cuenta que don Juan —y no es libelo— era uno de los ingenios más vanidosos de la Nueva España (sí, claro está, leemos sus obras o, al menos, sus *Confesiones* con algún cuidado y sin excesiva devoción). Corrijo: era uno de esos vanidosos que —por mucho— merecen serlo. Recordaba señaladamente las persecuciones a San Atanasio y a San Juan Crisóstomo; con este último, hacía la comparación de sí mismo “por la semejança de la persecución” y, entre otras cosas, porque “a los que al Santo seguían los tenían por Sectarios y los llamavan Juannetas [léase *juanetes*], y a los que seguían a este Pecador los llamavan sus émulos del nombre mismo de este Pecador, por ignominia”.²⁵⁷

Por ese entonces, Palafox escribió “vn tratado de la vtilidad de las tribulaciones y amar a sus enemigos” y trasladó al papel algunos *Suspiros de un pastor ausente, atribulado y contrito*, que ofreció “a Dios por sus ovejas, para que sirvan a Dios”. Este último escrito — verdadero coloquio de misericordia “que de todo tiene”²⁵⁸ — comienza así:

Dios mío, Dios mío: volvéos a mí, pues son tan fuertes los trabajos que me cercan. Muchos, Señor, pelean contra mí; pero mi alma a Vos se vuelve, a Vos huye, a Vos adora, a Vos ora. Vos, Señor, sois mi refugio, y Vos mi amparo, el que me defiende de mis tribulaciones que sobradamente me afligen... ¡O gloria y consuelo mío, qué trabajado me traen estos deseos, y qué fatigado estos trabajos! ¡O alegría del corazón

²⁵⁴ Sor Cristina, *Op. cit.*, p. 333.

²⁵⁵ *Confesiones*, XXV, 21.

²⁵⁶ *Vida i virtudes*, p. 418.

²⁵⁷ *Confesiones*, XXV, 28.

²⁵⁸ González de Rosende, *Op. cit.*, p. 435.

que os adora, qué de penas combaten el corazón, de quien sois Vos alegría! Hecho estoy, Señor, el espectáculo del mundo, la burla de las gentes, el oprobio de los hombres, la censura de los pueblos, el sujeto de las conversaciones, el objeto de las indignaciones; el buscado, el seguido, el perseguido; ausente de mi ganado, pobre y solo, anhelando por hallaros. Por varias partes os busco, ausente de mi ganado, el que de-
 259
 seé ver ganado, y ya le tengo perdido...

Y no era menos su ardor en otro memorial —*A mi dulcísimo Jesús, de su esclavo el obispo de la Puebla de los Ángeles*— que escribió ya cuando el trace había posado²⁶⁰ y parecía amainar la tormenta de las licencias, privilegios y privilegios de privilegios. “Yo señor —decía allí—, os encomiendo mi alma y este obispado, y a todos mis amigos y a todos mis enemigos”.²⁶¹ Pero, en realidad, no fue para tanto. Es cierto que algunos se dieron a la tarea de buscarlo —esa búsqueda, dice sor Cristina, “parecía diabólica”— y, al no dar con él, aventuraron la suposición de que se había embarcado rumbo a España; pero también lo es que, en el ínterin, estuvo bien custodiado por sus acompañantes y enterado de todo lo que acontecía en la capital del virreinato y en su diócesis. Cuando se requería, don Juan era —además de asceta— una mente fría y calculadora; sabía atacar y burlar a sus enemigos diplomáticamente y con el sigilo que dan la elocuencia ciceroniana —mejor: catoniana— y los buenos modales (como podrá notar cualquiera que recorra su *Defensa canónica* o logre desentrañar su *Epistola tertia ad Innocentium X. P. M.*). Así, sin la intención de “justificar las acciones del pleito entre mi jurisdicción y los religiosos de la Compañía de Jesús”, ni de referir, “por ser muy notorio y claro”, sus desventuras con los dignatarios de la Nueva España, acusaba —como quien coloca una *nota de paso* en el pentagrama— al señor virrey por haber “obrado en esta parte como particular, incurso en conocidas descomuniones de derecho, señaladamente en las de la Bula de la Cena del Señor”,²⁶² y exponía el *Real auxilio* proporcionado por éste a los dominicos como una “acción tan fea y ajena de la materia, como digna de que Vuestra Majestad la mande reformar”.²⁶³

A salvo de la “voraz carnicería de los lobos”,²⁶⁴ no olvidaba Palafox el hecho de que salvatierra hubiese “pregonado... y firmado con el sello real muy terribles injurias y calumnias contra un visitador y consejero de [su] Majestad”²⁶⁵; Por ello —y porque “las injurias... que se han hecho a mi dignidad y persona en este caso son sin términos algunos de derecho, ni color, ni fundamento de justicia”—, el obispo avisaría a S. M. (firmado en “Chiapa y septiembre 12 de 1647 años”) una *Razón* —que hemos últimamente citado— en la cual daría cuenta de los acontecimientos de ese año, procurando —ya no de manera velada sino expresa y cruda— que toda la responsabilidad recayera sobre él y su cecuares. “Aunque me hallo, Señor —escribía a Felipe IV en ese memorial—, pobre, solo con un capellán y otro criado en unos desventurados jacales, fujitivo, temiendo más la ira y aun la perdición del Conde y los que le asisten, que los escorpiones y víboras con que vivo, no es, Señor, el más

²⁵⁹ Véase nuestro Apéndice III, donde lo trasladamos íntegro.

²⁶⁰ “A siete de noviembre de 1647”.

²⁶¹ *Memorial a mi dulcísimo Jesús*, en *Tratados mejicanos*, I, 1.

²⁶² *Razón que da a vuestra Majestad don Juan de Palafox, de los acontecimientos del año de 1647*, 3 y 12.

²⁶³ *Id.*, 18.

²⁶⁴ González de Rosende, *Op. cit.*, p. 416.

²⁶⁵ *Razón que da a vuestra Mjestad*, 20.

necesitado de remedio en esta causa este ministro, obispo, capellán y vasallo de Vuestra Majestad que sólo padece por su servicio; el necesitado de remedio, Señor, es lo público, el servicio de Vuestra Majestad y de su corona, la conservación de estas provincias, la conciencia real y el bien universal de las almas”.²⁶⁶

Palafox pedía justicia, satisfacción desde su autoexilio, castigo para sus agresores o, mejor dicho, para los infractores de la ley. Si, como decía González de Rosende, “todo era querer Dios mortificar a este Prelado, o regalarle, que así lo llaman los que entienden su lenguaje mejor”²⁶⁷, no sería menor el buen concepto que obtendría ante sus fieles gracias a la intervención de Felipe IV en octubre de ese mismo año. Después de tantas agresiones en esta causa político-religiosa —“cuales no se han visto en otra en la América”, según el P. Lorenzana²⁶⁸—, reales cédulas ordenaron a Salvatierra partir rumbo al Perú, donde tomaría posesión de un nuevo gobierno, y traían el nombramiento como obispo de Honduras en favor del Dr. Juan de Merlo. Con ridiculez pueril, atajando un poco su despotismo y con medios “completamente desusados”, aquél hizo pública la noticia de su traslado al Perú con atabales, trompetas y libreas en toda la ciudad de Puebla, cuyos habitantes —favoreciendo la causa palafoxiana y felices por el pronto regreso de su prelado— celebraron, sí, pero no porque Salvatierra obtuviera un premio a sus merecimientos, sino “por el gusto que tenían de que... se fuera”. En cambio, grande fue el regocijo manifestado en toda la ciudad por el retorno de don Juan. Éste, después de cuatro meses de ausencia, entró a la ciudad de Puebla el 10 de noviembre acompañado por el Dr. Juan Ruiz Colmenero —recién llegado a la Nueva España—, muy de madrugada. Los siguientes días todo fue regocijo y celebración; más de seis mil personas, entre hombres, mujeres y niños, fueron a visitarle; hubo repique de campanas y luminarias en todas las casas, con excepción de las ocupadas por jesuitas, para quienes “cada golpe de campana era una lanzada que les atravesaba el corazón, y el general regocijo tormento que les deshacía las entrañas”. Con singulares “alborozos i... aplausos” la feligresía recibió a su pastor, celebrando los más advertidos y despasionados con tanto júbilo, “que hasta el odio i la emulación tuvieron necesidad de mudar semblantes i tomar, aunque postizas, máscaras de alegría, para concurrir al Teatro donde se regocijaban todos, por no verse atropellar de tan fervorosas aclamaciones”.²⁶⁹

Empero, como las quejas de la compañía habían hecho su efecto en la corte peninsular, el rey ordenaba a Palafox que cesara en su visita y se ocupara sólo de los asuntos diocesanos. Asimismo, le informaba que “quedaba con el cuidado de emplear su persona cuanto antes en una de las Iglesias de España, proporcionada a sus prendas”. Era todo: el problema con Salvatierra al fin terminaba, pero también su estancia en América. Palafox, de serlo todo en un momento —visitador, juez de residencia, arzobispo, virrey, gobernador, presidente de audiencia y capitán general de la Nueva España—, se convertía en un don nadie. En diez años, uno de los hombres más lúcidos que vio nuestro país durante el siglo XVII alcanzó la gloria y la estimación del pueblo como pocos han logrado, pero también un desplome abismal. De nada le sirvió que, al año siguiente, el rey reprendiera al Cabildo por haber reco-

²⁶⁶ *Id.*, 101.

²⁶⁷ *Op. cit.*, p. 445.

²⁶⁸ *Op. cit.*, p. 11.

²⁶⁹ González de Rosende, *Op. cit.*, p. 436.

nocido a los jueces conservadores de Santo Domingo y que el papa Inocencio X, en un breve recogido por Sánchez-Castañer²⁷⁰ y recibido por él el mismo día en que “se estaba poniendo la Cúpula de la Cathedral” con la imagen de San Pedro²⁷¹, le diera la absolución y le devolviera “su santa jurisdicción”, o que el P. Vicencio Carrafa —en carta firmada a 30 de enero de 1648, en Roma— reprendiera violentamente al provincial jesuita Pedro de Velasco²⁷²; era todo para don Juan. Ciertamente, en el juicio a que se sometió no sólo no le hallaron cargo alguno ni culpa, “ni en sus Ministros y allegados”, sino que salió con tantos aplausos, “como si estuviera favorecido y honrado de todo el mundo”²⁷³; pero, en 1649, después de consagrar el templo angelopolitano²⁷⁴, tuvo que regresar a España dejando vacía la tumba que se había mandado construir con el fin de permanecer, para siempre, en la iglesia amada. Decía su epitafio:

Hæc est via quæ decit

Hic jacet pulvis et cinis Joannes a Palafox et Mendoza indignus Episcopus Angelorum Populi. Rogate pro Patre Filij. Expecto donec veniat immaculatio mea, et in carne mea Deum meum. Job. 14. 19. Natus est cum Saeculo, Obijt anno... die...

Lleno de deudas, con la ingenua tranquilidad proporcionada por el besamanos de los jesuitas en noviembre de 1647 y el haber dado licencias —negando otras por encontrar a algunos muy “mozos” para el oficio—, don Juan de Palafox salió de su palacio el jueves 6 de mayo de 1649, acompañado de altas autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad. Con tristeza de hombres, mujeres y niños que acudían para decir adiós a su Prelado —(se dice que algunos viajaron de tierras muy remotas con el único fin de conocerlo antes de su partida)—, el obispo zarpó de Veracruz el 10 de junio de 1649.

Ahora bien, la derrota o “caída” de Palafox entraña en sí problemas de balance y organización monárquica. Para David A. Brading²⁷⁵, “el hecho de que la corte española no sostuviera al obispo de Puebla puede interpretarse como... testimonio del creciente debilitamiento de la monarquía católica”. Ya antes hemos comentado dicho debilitamiento y la concepción que don Juan formó del gobierno hispánico a raíz de su viaje por toda Europa. El desplome de las reglas eclesiásticas, el desasimiento autoritario de virreyes como el duque de Escalona y el conde de Salvatierra y, no menos grave, la autonomía adquirida por las órdenes religiosas son, en efecto, una repercusión de la mentalidad corrupta y despreocupada reinante en la corte de Felipe IV. Palafox tuvo conciencia de esos vicios y durante su etapa americana, si bien intentó —y logró, en parte— corregirlos, también fue víctima de ellos. Lo más grave, si recordamos todos los servicios hechos por él a su monarca, es que éste tomara el camino más sencillo para resolver los problemas de jurisdicción en la Nueva España y sacrificara a uno de sus más fieles servidores, incluso en demérito de su propia

²⁷⁰ *Op. cit.*, pp. XLVIII-XLIX.

²⁷¹ *Confesiones*, XXV, 32.

²⁷² *Carta de reprensión que el R. P. Vicencio Carrafa, Prepósito General de la Compañía de Jesús, dirigió al P. Pedro Velasco, Provincial de la misma en la Nueva España*, en Girrela, *Documentos*, pp. 90-93.

²⁷³ *Confesiones*, XXVII, 12.

²⁷⁴ Una magnífica descripción de las fiestas y actos religiosos de la consagración puede verse en el *Theatro angelopolitano* de Bermúdez de Castro, pp. 60 y ss.

²⁷⁵ *Orbe indiano*, p. 269.

autoridad. «se acata pero no se cumple»: es claro que en la Nueva España no se le profesaba el respeto debido a la máxima autoridad imperial, y ésta, si es que tenía conciencia de ello, prefería muchas veces cerrar los ojos ante esa circunstancia, a costa de sus ministros, quizá para no provocar inconformidades mayores. “La humillación sufrida por Palafox —escribe Brading reparando en este punto— significó que el rey católico y sus ministros ya no poseían la fuerza política necesaria para resistir a la presión ejercida por una poderosa corporación eclesiástica dispuesta a defender sus exenciones de la autoridad episcopal. El hecho de que un ex consejero de Indias, visitador general y virrey interino hubiese tenido que huir de su obispado fue prueba de la patente incapacidad de la corte de Madrid para defender a sus servidores leales”.²⁷⁶

Palafox atacó muchos intereses; poseedor de una integridad que provenía derechamente de una espiritualidad incendiada, hizo desmoronar la estructura burocrática de los gobiernos eclesiástico y civil novohispanos, sin poder resistir, finalmente, el ataque combinado de ambos organismos, gracias, sobre todo, a la ineptitud —o, mejor dicho, a la despreocupación— de quien le encomendó tareas de reformador. Solo, o solo contra el Nuevo Mundo, Juan fue partícipe y constructor de la grandeza mexicana; un hombre de historia y con historia; un gran hombre.

En 1648 recibió la protección de Inocencio X, pero era ya demasiado tarde. Un año antes, el respaldo de Felipe IV, pero fue sólo aparente. La protección del papa sirvió nada más para que la Compañía se resignara al besamanos y al sometimiento momentáneo a su jurisdicción; el respaldo del rey, ni siquiera para hacerlo permanecer junto a su esposa «Raquel». Palafox volvió a España con tristeza y entre tristezas. Resignado. ¿Vencido? No: satisfecho, a pesar de su modestia. Y, ya atardecido en años, escribiría al P. Diego de la Presentación, General de Carmelitas Descalzos, haciendo un recuento de su permanencia en la Nueva España:

Las cosas que me sucedieron en las Indias en estos nueve años fueron estrañas y particulares... En ellas obré con hartas imperfecciones y miserias; pero descando, en quanto yo pude alcanzar, sólo aquello que fuesse de mayor honra y gloria de Dios.

Con algunos trabajos míos (aunque ligeros respecto de los que se deben a mis culpas) se consiguió por lo menos todo lo que se intentó en el mayor servicio de nuestro Señor; y aunque el ansia y cuidado de promoverlos y el obrar yo con tantas imperfecciones me ha creado émulos poderosísimos, siento más el haber obrado poco en ellos y lo que no hubiere acertado, que el tenerlos.²⁷⁷

Grandes obras dejaba como testimonio de su venida. Obras arquitectónicas, pictóricas, literarias, espirituales, políticas; pero, todas ellas, obras humanas. Hemos visto aquí una parte mínima de su persona; su vida —cuyo desenlace trataremos en nuestra parte final (cap. IX)— entrañó, no obstante, aspectos de relevancia literaria dignos de previa atención. Juan de Palafox y Mendoza —novohispano (poblano) “con toda la boca”, a pesar de su nacimientos en tierras fiterianas— fue hombre de múltiples facetas: pastor de ovejas y hombres, misionero, asceta, tratadista religioso y comentarista político, poeta. Ya volveremos al

²⁷⁶ Brading, *Op. cit.*, p. 278.

²⁷⁷ *Carta del V. siervo de Dios para el M. R. P. Fr. Diego de la Presentación, General de los Carmelitas Descalzos*, 19-21. La carta fue redactada en Osma, a 8 de diciembre de 1657.

desenlace de su vida; por lo pronto, creo, es tiempo de detenernos en su literatura religiosa e indigenista.

VI. INDIGENISTA Y ASCETA (DOS VERTIENTES PALAFOXIANAS)

I

AUNQUE ATENTOS A LA "IDOLATRÍA" practicada por las culturas mesoamericanas durante la época precolombina, no sería menor el cuidado que los padres misioneros habrían de poner, muy tempranamente, en los excesos cometidos por conquistadores-colonizadores sobre estos "pobrecitos indios", que mucho, o todo, debían asimilar de una civilización en grado sumo avanzada, por lo menos —según ellos— en materia de religión. Ya en su fundamental *Historia de los indios de Nueva España*, el padre de la población fray Toribio de Benavente (1582?-1569), ponía especial interés en los "conventos de mujeres" que "servían al demonio" en la parte posterior de los principales templos mexicas¹, y se asombraba de la magnificencia con que los antiguos pobladores de esta región adoraban a sus ídolos. En estas ciudades, dice el P. Motolinía, "no se contentaba el demonio con los *teocallis* ya dichos" (se refiere a las construcciones dedicadas a las diidades prehispánicas levantadas en México y Tezcoco), "sino que en cada pueblo y en cada barrio... tenían otros patios pequeños a donde había tres o cuatro *teocallis*, en algunos más, en otras partes sólo uno, y en cada *mogote* o cerrejón uno o dos".² Tanto así que sus devotos vivían ciegos "en mil maneras de hechicerías y ceremonias supersticiosas"³, con gran demérito del género humano. Con todo, tales muestras de barbarie no eran, a ojos de fray Toribio, razón suficiente para que, sin el menor reparo en los preceptos cristianos, los españoles derrumbaran, saquearan y terminaran aniquilando una cultura aún desconocida para ellos. Plagas que castigaron esta tierra, no olvidaba el franciscano mencionar en su *Historia* los "grandes tributos y servicios que los indios hacían" a los recién llegados, sus trabajos en la edificación de la Ciudad de México y su esclavitud en la explotación de minas de oro, metal adorado "como otro becerro" por los conquistadores.⁴

Otro de ellos, franciscano también, fray Diego de Landa (*Relación de las cosas de Yucatán*), si bien indignado con los sacerdotes mayas que arrancaban el corazón a los esclavos "como rabiosos tigres" o echaban personas vivas en "el pozo de *Chichenizá* creyendo que salían al tercer día aunque nunca más aparecían"⁵ y asombrado por los ritos de fertilidad maya que creía, como cristiano, inútil mortificación —("un sucio y penoso sacrificio, juntándose en el templo los que lo hacían y puestos en regla se hacían sendos agujeros en los

¹ Cito por la selección de L. Nicolau D'Olwer, *Relaciones de Nueva España*, pp. 20 y ss.

² *Op. cit.*, p. 31. *Mogote*: "montículo aislado de forma cónica y rematado en punta roma", Julio Casares, *Diccionario ideológico de la lengua española. Desde la idea a la palabra; desde la palabra a la idea*. Segunda edición (16.^a tirada); Editorial Gustavo Gili, s. a., Barcelona, 1989.

³ *Relaciones*, p. 33.

⁴ *Id.*, pp. 41 y ss.

⁵ *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción por Ángel M^o Garibay K., duodécima edición, con un apéndice en el cual se publican varios documentos importantes y cartas del autor; Editorial Porrúa, s. a., México, 1982 (Biblioteca Porrúa, 13), p. 51.

miembros viriles, al soslayo, por el lado, y hechos pasaban toda la mayor cantidad de hilo que podían, quedando así todos ensartados; también untaban, con la sangre de todos aquellos, partes al demonio"⁶—, no olvidaba mencionar, en su capítulo XV, las “crueldades de los españoles con los naturales” y la forma en que aquéllos trataban de justificar sus excesos. Soslayando en todo momento el delirio enfermizo de incendiar los valiosos códices mayances y la no muy piadosa metodología evangelizadora que lo cegaron en llegando a la península yucateca, recordaba De Landa las “crueldades inauditas” de los españoles contra los indios, a los cuales cortaban narices, brazos y piernas, rematando jornadas mutilando los pechos de las mujeres y echándolas en hondas lagunas “con calabazas atadas a los pies”.⁷ Sin menoscabo de algunas “valentías” españolas, allí mismo daba la razón el P. Diego a los naturales, diciendo

Que los españoles se disculpaban con decir que siendo pocos no podían sujetar tanta gente sin meterles miedo con castigos terribles, y traen a ejemplo la pasada historia de los hebreos a la tierra de promisión (en que se cometieron) grandes crueldades por mandato de Dios; y por otra parte tenían razón los indios al defender su libertad y confiar en los capitanes muy valientes que tenían para entre ellos y pensaban que así serían contra los españoles.⁸

Bien sabido es que —so pretexto de que el rey les había otorgado potestad sobre los habitantes y las tierras americanas— los conquistadores se dieron a la tarea de explotar, ya desde la isla de Santo Domingo, las bondades del Nuevo Mundo a costa de los sudores indígenas y sin preocupación de los regañíos frailunos.⁹ Reducidos a una condición animalésca, las etnias americanas fueron consideradas una simple herramienta para el levantamiento de la grandeza novohispana y el medro personal de los conquistadores. Por ello, y por el celo propio de los religiosos hispanos, padres como fray Bernardino de Sahagún se impusieron el compromiso de rescatar y publicar las antiguas costumbres americanas, si no para su conservación, al menos para que el proyecto de evangelización tuviera elementos útiles en la conversión de los indígenas sin necesidad de recurrir a crueldades innecesarias. La gigantesca *Historia general de las cosas de Nueva España* —compendio de dioses, ritos, animales, supersticiones, filosofía, gobiernos, comercio, virtudes, oficios, cantares, y varias decenas de etcéteras— es muestra clara de que, para Sahagún y otros misioneros, la conquista espiritual de México sólo podía llevarse a cabo por el camino de la persuasión verbal. El franciscano sabía que no se puede vencer una creencia sin conocerla, es decir, sin saber su punto débil: su *Historia general* fue —además de eso, *historia*: narración y descripción de hechos, sentimientos y expresiones humanas a través del tiempo— un arma espiritual que, sin sangrar y —antes bien— ilustrando, vence. “Porque los ministros del

⁶ *Id.*, p. 49.

⁷ *Id.*, p. 27.

⁸ *Loc. cit.* La adición entre paréntesis es de P. Garibay.

⁹ Véase fray Bartolomé de las Casas, *Historia de Indias*, Lib. III, cap. IV. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke; FCE, México-Buenos Aires, 1965 (Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias, s/n), tomo II, p. 443.

Evangelio que sucederán a los que primero vinieron —escribía Sahagún en su Prólogo¹⁰—, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales..., escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas de esta Nueva España”. Ese fue uno de los ejes centrales en el accionar evangelizador del Nuevo Mundo: la comprensión aplicada al convencimiento. El P. Motolinía lo entendió seguramente —no así fray Diego de Landa— y, aunque lamentando la étnica barbarie —lo mismo que Sahagún¹¹—, se mostró tolerante, en la medida de lo posible, frente a las antiguas creencias. El mundo americano entrañaba sorpresas inimaginadas. Abandonados en el mundo y desconocedores de la “verdadera” religión, los indígenas fueron, con todo, hombres iguales a los españoles; esto es, dotados de un *Derecho natural* que les permitía exigir la palabra divina, el conocimiento del Evangelio y los misterios del cristianismo. Bien sabían estos frailes —como se ignora, o se quiere ignorar en nuestro siglo— que lo único capaz de igualar a los seres humanos son el amor y la religión: no el poder (que establece una relación de dependencia y dominio), no el arte (espejo de individualidades solitarias), sí, en cambio, el desconocimiento de las cosas ultraterrenas, la muerte, lo inexplicable a la razón. Hemos dicho antes que la Conquista de México fue, a la vez, varias conquistas; digamos ahora que, en lo civil, esa conquista estableció una relación de poder en la cual las etnias se ocuparon de la dependencia y la servidumbre material; y en lo religioso, si no la pérdida total de las creencias indígenas, pretendió la incorporación de los habitantes americanos a un sistema de ritos y dogmas que aspiraba, por medio de algunos frailes (y aprovechando la natural sumisión del hombre frente a lo sagrado), a igualarlos —espiritualmente hablando— con sus conquistadores-explotadores. Dicho de otro modo: para el conquistador el indio no fue más que un objeto utilizable y enriquecedor que podía ser mutilado (*Cfr.* Landa) o exterminado (*Cfr.* Motolinía); para el fraile, en cambio, un ser dotado de un alma cristianizable y capaz de comprender los misterios de su religión.

Fray Bartolomé de las Casas (O. P.) —hombre tachado de “paranoico” por don Ramón Menéndez Pidal¹² y defendido valerosamente por Marcel Bataillon en sus *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*¹³— fue, sin duda, uno de los más interesados en la defensa de la población americana. Para él, la misión otorgada a los reyes católicos por Dios consistía, más que en la dominación por derechos de guerra, en la difusión del Evangelio y, con ello, en el enriquecimiento de la Iglesia católica. Las Casas defendió al indígena como ningún otro y externó denodadamente su indignación ante la “grande ingrata inhumanidad” que los españoles mostraron frente a los naturales. Su tesis fundamental —“punto culminante” y

¹⁰ *Historia general de las cosas de Nueva España, escrita por... y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*. Con numeración, anotaciones y apéndices Ángel María Garibay K., séptima edición; Editorial Porrúa, s. a., México, 1989 (“Sepan cuántos...”, 300), p. 17.

¹¹ En su “Exclamación del autor”, decla: “No creo que haya corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta [es decir, ‘De la fiesta y sacrificios que hacían en las candelas del primero mes, que se llamaba *Atlahualo*, o *Quauitleoa*’], no se enterezca y mueva a lágrimas y horror y espanto; y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza y oprobio... ¡Oh señor Dios, haced justicia a este cruel enemigo [Satanás], que tanto mal nos hace y nos desea hacer! ¡Quitadle, señor, todo el poder de empecer!” *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro II, cap. XX, p. 100.

¹² Véase *infra*, nota 43.

¹³ En sus páginas 14 y ss.

“escandaloso” que, a decir de Bataillon, “consiste en negarse a justificar la guerra contra los indios por los pecados de estos «bárbaros» contra la ley natural, aunque dichos pecados sean la antropofagia y el incesto”¹⁴— lo llevó incluso a profetizar terribles males contra España como castigo a las injusticias cometidas por los conquistadores, ya que “la conquista guerrera no es método de Cristo, es el de Mahoma”.¹⁵

Sevillano arribado a La Española en 1502 e inicialmente encomendero que se mantenía del trabajo no remunerado de los indios —fue, además, el primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo—, fray Bartolomé de las Casas intentó convertir a los indios antes de una intervención militar, ingenuamente tal vez, en una región septentrional de Venezuela llamada Cumaná. Luego de su fracaso, y avanzada ya la intervención armada, el dominico volcó sus fuerzas al reclamo de las injusticias cometidas por los españoles que disminuían cada vez más la población indígena. De difícil comprensión algunas veces, Las Casas no se hacía a la idea de que la guerra —“homicidio y... latrocinio común entre muchos”— precediera a la enseñanza evangélica, pero tampoco —y he aquí uno de los inconvenientes para Motolinía, que se jactaba de haber bautizado a más de 14 000 neófitos en tiempo *record* (sólo dos días)— que se administrara el sacramento bautismal de forma masiva y sin una adecuada catequesis individual.¹⁶ Procurando intervenir, e interviniendo, en cuestiones civiles, pidió la emancipación de los indios esclavizados y la abolición de la encomienda, apoyado, sin duda, en una bula expedida por Paulo III (1537) en la cual se declaraba que éstos eran “auténticos hombres” y “con almas qué salvar”.¹⁷ En 1543, después de haber obtenido el obispado de Chiapas, Las Casas ordenó a los sacerdotes con licencia para escuchar confesiones no dar la absolución a todos aquellos encomenderos, comerciantes y conquistadores —ni aun en su lecho de muerte— que no quisieran devolver a los indios los bienes injustamente adquiridos durante la conquista. Aunque, cosa rara y contradictoria, estuviera de acuerdo, al menos inicialmente, en la importación de esclavos africanos para los servicios desempeñados por los nativos americanos, puede decirse que fray Bartolomé creía en la libertad: con excepción del famoso pasaje de la Vera Paz (lugar situado al norte de Guatemala y llamado, hasta su conversión pacífica, “tierra de guerra” debido a que los españoles no habían podido sojuzgarla por medio de las armas¹⁸), todo en el dominico fray Bartolomé de las Casas fue pugna en favor de los indios. Libertad física y espiritual: Las Casas buscaba libertar a los indios de las cadenas que los unían al Demonio y, al mismo tiempo, de la encomienda que los ataba a los endemoniados españoles. “El efecto de las denuncias de Las Casas —dice Brading— fue hacer dudar de la legitimidad misma del dominio español en América”.¹⁹ Las Casas era un hombre común, tan común como De Landa, Motolinía o fray Martín de Valencia; a su modo, buscaba los mismos fines que los franciscanos. Todos ellos, salvo deshonrosas excepciones, eran personas dominadas por un espíri-

¹⁴ Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Ediciones Península, Barcelona, 1976 (historia, ciencia, sociedad, 127), p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶ *Vid supra*, cap. V, nota 128.

¹⁷ David A. Brading, “Un profeta desarmado”, en *Orbe indiano*, pp. 82-83, *et pass.*

¹⁸ Véase el capítulo IV (“La Vera Paz, novela e historia”) del libro citado de Marcel Bataillon, pp. 181-243, donde se demuestra la no intervención —o poca intervención— de Las Casas en el acontecimiento.

¹⁹ Brading, “El gran debate”, en *Op. cit.*, p. 98.

tu fundacional y reflexivo. Es cierto: fray Toribio de Benavente y fray Bartolomé tuvieron sus diferencias de carácter metodológico, pero, si tomamos en cuenta el orgullo que distinguía a cada una de las órdenes religiosas, podemos asegurar que tales diferencias nacieron de un afán de superioridad común en los seres humanos. De haber pertenecido a la misma orden —de San Francisco o de Santo Domingo— tal vez no hubiera habido ningún problema.

El XVI fue un siglo de conquista y conversión. Para los religiosos de ese siglo, ¿qué era un indio? Un salvaje, sin duda; pero no un salvaje que, por serlo —es decir, por no conocer al Dios verdadero, por adorar a los “demonios” con ritos sanguinarios y prácticas canivalescas— mereciera el sufrimiento físico o la muerte, sino, antes bien, la salvación de su alma. El indio, debido a su aislamiento del mundo occidental, era ignorante de los misterios divinos, pero, al menos para la mayoría de los misioneros, inocente. Sin embargo, pasado el siglo de la conquista, se fue convirtiendo en un “vicioso” que no merecía decirse heredero de la antigua grandeza mexicana. Al igual que un *Lazarillo*, el indio asimiló las características de la sociedad en que vivía: el hombre vicioso no es más que el resumen de las carencias y defectos de una república, del mismo modo en que un virtuoso es el resultado de su negación. Ya para el siglo XVII, el indio había tomado una personalidad distinta. Pasando de “bárbaro” y sanguinario a “ingrato”, “quejumbroso”, “y inquieto” —a decir de D. Carlos de Sigüenza y Góngora²⁰— el indio fue siendo depositario de todas las enfermedades morales de la sociedad novohispana: se le acusó de inconforme, revoltoso, flojo y, sobre todo, de ebrio (acusación, esta última, reconozcámoslo, no mal fundamentada). El mismo Sigüenza, hacia la postrera década del XVII, narrando el *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*, decía que la plebe —“tan extremo plebe”, “la más infame”, plebe (en suma) “de todas las plebes, por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos...”, ¡a quién querría don Carlos!— había salido gritando por toda la plaza: “¡Viva el Santísimo Sacramento! ¡Viva la Virgen del Rosario! ¡Viva el rey! ¡Vivan los santiagueños! ¡Viva el pulque!”²¹ Y allí mismo —no sin antes mencionar a los célebres “chichimecos de la Sierra Gorda” que son tan “bárbaros y bestiales” como “imposible por esto su sujeción”, que impiden la misión jesuita y, con ello, disminuyen las rentas de las cajas reales por ser inmenso el trabajo “en que andan los que en esto andan”; y arremetiéndolo, asimismo, contra ciertos españoles “pícaros, chulos y arrebatacapas” que “son los peores de entre tan ruin canalla”— traía don Carlos una anécdota vivida en carne propia con la “ingrata” y “traidora chusma de las insolentes indias”, en la cual expresaba la supuesta hipocresía de esta raza, su codicia y su poco respeto frente a sus benefactores. En plena escacés de maíz, y estando un día ejercitando letras, dice el “canoro” Sigüenza,

dejé la pluma y envié a comprar una cuartilla de maíz que, a razón de cincuenta y seis reales de plata la carga, me costó siete, y dándosela a una india para que me la volviese en tortillas, me trujo trescientas y cincuenta y, distribuyéndolas a doce por medio real como hoy se venden, importaron catorce reales y

²⁰ *Relaciones históricas*. Selección, prólogo y notas Manuel Romero de Terreros; UNAM, México, 1992 (Coordinación de Humanidades, BEU, 13), p. 116.

²¹ *Alboroto y motín*, en *Relaciones históricas*, pp. 113-135.

medio y sobraron dos: lo que se gastó en su beneficio, no entrando en cuenta su trabajo personal, fue real y medio, y sé con evidencia que mintió en algo...²²

“Éstos son los indios”, diría después, al relatar el pasaje de la india muerta —tan muerta que no dejaba de sudar, de tragar saliva y de pestañear— que llevaron cargando al palacio arzobispal con el fin de lograr la atención del Prelado y expresar, con grande alboroto, sus inconformidades.²³

La personalidad del indio cambió, sin duda; pero mucho más cambió la concepción que sobre ellos tenían los religiosos. El indio, digamos, *actual*, que andaba por las calles de la Nueva España, no era el mismo indio de las mitologías y las leyendas. Éste era un indio con vicios innumerables; aquél, un indio que, por su ausencia, brillaba en lo más hondo de la historia. No por nada don Carlos de Sigüenza, si bien en su *Alboroto y motín* se mostraba agresivo y hasta grosero con la raza mexicana —como escritor oficialista que era y defensor del régimen virreinal—, no escatimaba esfuerzos por exaltar ese gran *Theatro de virtudes políticas* que había tenido lugar en el México precolombino. Los gobernantes de la ciudad de Tenochtitlan e, incluso, los descendientes mitológicos de Neptuno —a cuya sabia (según don Carlos) debieron los indios su existencia—, podían ser colocados como ejemplo a seguir por los virreyes novohispanos; no así, en cambio, el esforzado indio que exprimía su vida en las minas o en los campos cultivables soportando el látigo de los españoles, y que, de vez en cuando, alzaba su voz para reclamar derechos perdidos, recurría al engaño para obtener más recursos y atención de sus superiores o, en definitiva, se abandonaba a la embriaguez debido a su condición insostenible. El indio de las mitologías era un personaje inventado a la luz del lucimiento retórico, una estatua cincelada en la idea, una pura idea. Pero el indio de las manifestaciones y las embriagueces —hervidero de indignaciones y tristezas— era un ser que, por su ignorancia y su modo vicioso de vivir, merecía el oprobio de todas las gentes. En torno a éste —el indio real, visible a la mirada corporal y palpable— surgió, desde la primera mitad del siglo XVI, un debate según el cual debía ser —de una parte— sojuzgado, despojado y hasta aniquilado, y —de la otra— respetado como “auténtico hombre” y partícipe de la gracia divina.

Esta polémica se dio en términos filosóficos, teológicos y políticos; y sus principales debatientes fueron, de uno y otro bandos, los dominicos Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, Juan López de Palacios Rubios y el muy elocuente Juan Ginés de Sepúlveda. ¿Hasta dónde era lícito al imperio español —diría una de las preguntas centrales— despojar a los indios de sus posesiones y ponerlos en servidumbre perpetua?, ¿cuáles eran los fundamentos teológicos que justificaban la guerra de conquista, y hasta dónde los indios merecían un castigo por sus “idolatrías” y costumbres “depravadas”? La cuestión era difícil de responder, pero no imposible; y preocupante en grado extremo, pues de ello dependía el justificar o no —más que los malos tratos— la presencia misma del Estado español en las Indias. Polémica a la que después se sumó —aunque no enteramente, como veremos en seguida— nuestro Juan de Palafox con su tratado *De la naturaleza del indio*, no era ya un asunto en el cual saltaran reclamos de frailes a conquistadores —o de fraile a fraile, como

²² *Id.*, p. 117.

²³ *Id.*, pp. 125-126.

en el caso de Motolinía y Las Casas—, sino de juristas a teólogos y de teólogos a filósofos. Creo prudente dar cuenta breve del suceso.

El primero de ellos, Palacios Rubios —favorecedor abierto de la causa hispana—, había sido convocado por el rey Fernando, en 1512, para conocer su opinión sobre la legalidad de la ocupación española en la Indias, y sobre un sermón predicado por fray Antonio de Montesinos en La Española, que, por cierto, mucho efecto causó sobre Las Casas. Basado en la teoría aristotélica (*Política*) de que algunos hombres, por su falta de juicio y educación, eran incapaces de gobernarse a sí mismos, Palacios otorgó a la Conquista americana su beneplácito y reconoció la autoridad papal sobre todos los habitantes de la tierra. Los indios, según esta teoría, habían rebasado el límite de la barbarie y, merced a sus “depravadas” costumbres, se hallaban fuera de lo concebible por la *Ley natural* —esto es, aquella ley por la cual los hombres practican las buenas costumbres, aunque no sean cristianos y desconozcan por completo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, pero que son partícipes de la facultad de razonar y capaces de dominar sus instintos salvajes—, mereciendo, por ello, el que seres *superiores* (como los hispanos) viniesen a enseñar y gobernar. En esa línea, más agresivo y elocuente sería el tutor del príncipe Felipe, Juan Ginés de Sepúlveda, quien —luego de recibir enseñanzas en Bolonia y haber entablado amistad, en Roma, con Paolo Giovio— decidió participar en el reconocimiento de la intervención española. Los argumentos de Sepúlveda, que provenían derechamente de autores como Aristóteles (*Política*) y Santo Tomás de Aquino (*Summa*), no podían ser más contundentes desde el punto de vista del pensamiento occidental. En su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (o *Democrates secundus*)²⁴, Ginés comentaba —en bocas de Leopoldo y Demócrites— no sólo las circunstancias entre las cuales las Indias habían sido sometidas por el imperio español, sino el hecho mismo de la guerra en cualquier región del mundo. Ésta —dice Ginés— no sólo debe evitarse cuando no existen causas nobles y muy poderosas (“nunca se ha de apetecer por sí misma”), sino que, cuando las haya, “ha de hacerse de tal suerte que no parezca sino un medio para buscar la paz”, y después de una “madura deliberación, y por causas justísimas”.²⁵ Estas causas son “muchas y frecuentes” y, por lo general, nacen de los crímenes y las “nefandas concupiscencias” de la vida humana. Entrando en el tema de la *Ley* o, lo que es lo mismo, del *Derecho natural*, Ginés define los términos y los empalma —de conformidad con los fines de justificación buscados— con la religión cristiana. Resaldado en todo momento con la autoridad de los pensadores clásicos y medievales, dice el antagonista de fray Bartolomé de las Casas:

Los filósofos llaman ley natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no. Los teólogos, con otras palabras, vienen a decir lo mismo: La ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es partícipe el hombre, por la recta razón y la probidad que le inclinan al deber y a la virtud, pues aunque el hombre, por el

²⁴ Utilizo la edición bilingüe estudiada por Manuel García-Pelayo, con una Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo; FCE, 1987.

²⁵ Ginés de Sepúlveda, *Tratado*, p. 53.

apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso al bien. Y así la recta razón y la inclinación al deber y a aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural.²⁶

Por todo ello, el hombre que no sigue dicha ley, conectada directamente con la voluntad de Dios, que se deja llevar por sus pasiones y desobedece a la recta razón (esto es, actúa con incontinencia), no sólo se habrá mostrado inferior al resto de los hombres, sino que merecerá la dominación por parte de ellos. Si, como decía el Proverbio, “el que es necio servirá al sabio”²⁷, y, dado que en los “viciosos” y “depravados” —gracias a que domina el cuerpo al alma y el apetito a la razón— hay una violación a las leyes naturales, entonces —por *Derecho natural*— el que es más perfecto y poderoso debe dominar sobre el imperfecto y desigual. Es lógico entonces que, viendo o, mejor dicho, escuchando y leyendo sobre las costumbres de los indios americanos —culto a dioses ajenos y sedientos de sangre, incestos, antropofagia y, por antecedente, sacrificios humanos, “penitencias” extrañas y horripilantes (Cfr. Landa), etcétera—, Ginés de Sepúlveda pensara que los españoles, por *Derecho natural*, podían dominar a “esos hombrécitos” (*homunculos*, dice) en los cuales “apenas encontrarás vestigios de humanidad”, que no poseen ciencia alguna “ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas”, o que, no conformes con comer carne humana —contra toda *ley natural*—, estaban “entregados a todo género de intemperancia y de nefandas liviandades”.²⁸ España, nación que había visto nacer a los grandes Lucano, Silio Itálico, los dos Sénecas, San Isidoro —“no inferior a nadie en teología”—, Averroes, el rey Alfonso, “para omitir otros muchos que sería prolijo enumerar”, y cuyos habitantes “ni aun en sus propios vicios y pecados suelen ir contra la leyes de la naturaleza”, imperio —en suma— “humanista y excelente en todo género de virtudes”, puesto frente a un grupo de etnias “incultas”, “bárbaras” y “contaminadas con tantas impiedades y torpezas”, ¿no tenía derecho a dominar cuando la naturaleza misma se lo otorgaba, y cuando Dios, por medio de ella, había dado “grandes y claros indicios respecto del exterminio de estos bárbaros”? Para Ginés no cabía la menor duda; trayendo a cuento el dominio romano sobre muchas naciones y la aprobación otorgada por San Agustín (*De Civitate Dei*) y Santo Tomás (*De Regimine Principum*), y habida cuenta la superioridad española sobre los americanos —¡si hubiera tenido noticia este hombre de Chimalpain, Tlacaelel, Nezahualcóyotl, y otros que también sería “prolijo enumerar”!—, dice Ginés de boca de Demócrites:

Y siendo esto así, bien puedes comprender ¡Oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.²⁹

²⁶ *Id.*, p. 67.

²⁷ *Id.*, p. 85.

²⁸ *Id.*, p. 105.

²⁹ *Id.*, p. 101, *et pass.*

Para Ginés, el hecho mismo de que estos indios “cobardes y tímidos” fueran vencidos “con poco trabajo y con muerte de pocos” demuestra la superioridad de los conquistadores. Además, sus pecados contranatura, impiedades y torpezas —“tan nefandos y tan aborrecidos por Dios”— los hacía merecedores de la destrucción ordenada por éste a sus seguidores, en caso de hallar a gente que sirviera a dioses extraños: “herirás en seguida a los habitantes de aquella ciudad con el filo de la espada —dijo Él— y la destruirás con todo lo que en ella hay, hasta las bestias”.³⁰

Si vemos el asunto desde esa perspectiva, los fundamentos bíblicos propuestos por Ginés no tienen vuelta de hoja; en ese caso la destrucción y esclavización de las ciudades americanas y de sus habitantes era teórica y prácticamente inevitable. La cerrazón del cristianismo —cuyo único error tal vez consista en haber sido religión, y no tan sólo un arte— en puntos como la libertad de creencias y costumbres y, todavía más, el abandono de algunos escritores al dogmatismo más intolerante, no podía permitir que las culturas recién descubiertas se siguieran conduciendo por sí mismas, pues se ponía en juego, por un lado, la efectividad de los valores que dividieron la historia del hombre en dos grandes secciones —a.C. y d.C.— y, por otro, la autoridad del *cesáreo* Carlos V sobre las regiones más alejadas del mundo. Si, como decía Ginés, el simple hecho de que los indios no practicaran la fe católica no era razón bastante como para desencadenar una “guerra justísima” contra ellos, si lo era —tratando de hallar una justificación a como diera lugar— esas “nefandas liviandades”, “prodigiosos sacrificios”, “extremas injurias” y “horribles banquetes”, que los descalificaban como seres humanos dotados de razón. Invalidando la evangelización por medios pacíficos debido a que, en cuanto se retiraban las guarniciones españolas, los indios se volcaban contra los frailes quitándoles la vida, y cerrando la discusión sobre el despojo material de que fueron víctimas, diciendo que “las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a los vencedores”, apunta Ginés de una vez por todas:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de ímpios y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?³¹

Una Aprobación de Moscoso: “nadie, por protervo que sea, se atreverá a afirmar lo contrario”, y otra de Fr. Diego de Victoria: “no sólo recomiendo, sino admiro la obra y a su autor”³², enfatizan, en su última página, la infalibilidad de los argumentos. Con todo, debemos señalar que Ginés de Sepúlveda se dejó llevar por su orgullo de cristiano y omitió los elementos que bien pudieran desacreditar sus afirmaciones. La casi total anarquía de fray Bartolomé de las Casas —cuya indignación lo llevó a desconocer posibles derechos de su rey después de la conquista— no es más que la otra cara de la moneda: si el primero acusó a los indios de violar las leyes naturales —y, en consecuencia, la voluntad del Señor de-

³⁰ *Id.*, p. 115.

³¹ *Id.*, p. 133.

³² *Id.*, p. 179.

sobedeciendo los dictámenes de la recta razón—, el otro haría lo mismo con respecto a los españoles. Las Casas fue, sin duda, el primer indigenista; Ginés de Sepúlveda, un defensor más de la omnipotencia cristiana servida del poder monárquico español.

Más centrado —quiero decir desapasionado—, hombre de extraordinaria lucidez y erudición, Francisco de Vitoria (O. P.) se ocupó también de los derechos indianos, todavía en la madrugada colonial, sin inclinarse hacia ningún bando o, por mejor decir, dando a cada cual el lugar correspondiente. Distinguido seguidor de John Mair —o Ioannes Maior, doctor de la Universidad de París— y poseedor de una elocuencia que lo llevó a ocupar cátedras a veces más por sus cualidades expositivas que por sus conocimientos (“Astudillo sabe más que yo —dijo alguna vez el propio Vitoria de [un] rival—, pero yo sé vender mejor mis agujetas”³³), Francisco de Vitoria desempeñó un papel importante en la polémica, la imparcialidad misma en una discusión que se antojaría —con la participación de Las Casas y Ginés— irresoluble y, de pronto, hasta con matices personalistas. Pero sea de quien fuere la razón, el indio no podía participar en ella: instrumento, por un lado, del enriquecimiento hispano a costa de hambres y sudores, y, por otro, objeto de disertaciones metafísicas que ni con mucho iban a beneficiarlo, desconocía por completo el discurso teo-político occidental y no tuvo más remedio que la obediencia y la resignación a la pérdida de sus propiedades. Conciente de que en torno a éstas y al fenómeno mismo de la *potestad civil* había implicaciones que rebasaban el tan citado derecho de los vencedores en una *guerra justa*, Vitoria —en su relección *De la potestad civil*³⁴— no se conformó sólo con hacer patentes los derechos de los indios, sino que criticó los excesos de los conquistadores. En primer lugar, aclara que cualquier hombre tiene el *derecho natural* de defenderse ante las agresiones externas, pues “nada [es] más natural que rechazar la fuerza con la fuerza”. Para el catedrático salmantino, el hecho de que un hombre quisiera dominar a otro significaba un “abuso contra la naturaleza” —ya que, por ella misma, “todos los hombres son iguales”—, máxime cuando este hombre no poseía los elementos suficientes para su defensa. En lo que toca a la justificación del acto bélico, Vitoria duda sinceramente de todos aquellos que, sin mala intención, argumentaban en favor de los españoles, y toma en cuenta, para mejor evaluar, las noticias sobre matanzas innecesarias y crueldades gratuitas:

Porque, primeramente —dice en otra relección (*De los indios*)— como vemos que todo este negocio lo manejan hombres tan doctos y buenos, creíble es que todo se haga con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, oigamos hablar de tantas humanas matanzas, de tantas espoliaciones de hombres inofensivos,

³³ Antonio Gómez Robledo, “Introducción” a las *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*, de Francisco de Vitoria. Con una introducción de..., del Colegio Nacional; Editorial Porrúa, s. a., México, 1974 (“Sepan cuántos...”, 26), p. XIII.

³⁴ El magisterio en la Universidad de Salamanca —una de cuyas cátedras era ocupada por Vitoria— se dividía en *lecturas* y *relecciones*: “Las primeras —dice Gómez Robledo (*Op. cit.*, p. XXIV)— no eran otra cosa que la actividad cotidiana, rutinaria pudiéramos decir, del maestro en la cátedra, o dicho en otras palabras, la explicación normal de su asignatura. Las Relecciones o Repeticiones, en cambio, eran las disertaciones o conferencias públicas que sustentaban los catedráticos, dos veces al año por lo menos (por lo común en la Pascua de Adviento y en la Resurrección) sobre ningún punto doctrinal conectado más o menos con la materia que cada cual profesaba. Eran estas disertaciones, según la pertinente observación del padre Urdánoz, algo así como una reminiscencia o derivación de aquellas *Quaestiones disputatae* o *Quaestiones quodlibetales*, de tanta celebridad en las universidades medievales. Solían durar dos horas y eran de gran solemnidad, ya que a ellas concurrían no sólo los miembros de la facultad respectiva, sino, muy frecuentemente, los profesores y alumnos de toda la universidad”.

de tantos señores destituidos y privados de sus posesiones y riquezas, sobrada razón hay para dudar de si todo esto ha sido hecho con justicia o con injuria.³⁵

“Sus posesiones y riquezas”, dice el dominico. Y, en efecto, según él, no obstaba que los indios fuesen “infieles”, “amentes” o “idólatras” para que dejaran de tener el derecho de vivir “lícitamente” de sus bienes, pues ¿quién asegura que para ser “capaz de dominio” se requiera el uso de la razón? Descartando el silogismo impertinente que otorgaba al conquistador una conciencia limpia a pesar de tantas muertes —esto es: a las fieras es justo y natural (según Aristóteles) matarlas aun por diversión; los indios, por sus costumbres y creencias, merecían el título de fieras; *ergo...*—, Vitoria termina su relección *De los indios recién descubiertos* reconociendo la legítima propiedad de éstos sobre las tierras americanas y colocándolos en el mismo nivel moral y legal de los cristianos:

... los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones como si no fueran verdaderos dueños, tanto sus príncipes como las personas particulares. Y grave cosa sería negarles a éstos, que nunca nos hicieron la más leve injuria, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes concedemos el tener verdadero dominio de sus cosas sí, por otra parte, no han ocupado tierras de cristianos.³⁶

Movido por el deseo y la necesidad de que sus pupilos en la Universidad de Salamanca conocieran argumentos a favor y en contra de sus representantes en el Nuevo Mundo, Vitoria enumeró los títulos legales y no legales con respaldo de los cuales éstos podían o no decirse dueños absolutos de las tierras descubiertas y de sus habitantes. No pretendía descalificar la intervención armada, ni justificar la antropofagia, la idolatría, los incestos y relaciones contranatura de los indios, simplemente deseaba poner en claro que los fundamentos bíblicos, filosóficos y legales expuestos por varios hasta ese momento, si bien contaban con una aparente veracidad, tenían hilos sueltos peligrosamente visibles, hilos que, de ser tirados, desharían la trama que abrigaba el hecho de la posesión y la guerra. El catedrático salmantino no estaba en favor de los indios, pero tampoco de los españoles: buscaba la verdad. Y convencido, antes que nada, de que los primeros eran “verdaderos señores”, no obstante su pobreza intelectual, enumeró, en sendas relecciones —*De los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieran venir a poder de los españoles* y *De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles*—, esos títulos, no sin aclarar, en cada uno de ellos, la razón por la cual los validó o descalificó. Vale la pena citarlos:

1.- Los títulos “que pudieran pretenderse, pero que no son idóneos ni legítimos” tratan de lo que sigue:

- No se puede tener posesión del Nuevo Mundo por la sencilla razón de que el rey de España “no es señor del orbe”, pues “ello tendría lugar por sola autoridad de una ley, y no hay ninguna que tal poder otorgue. Y punto.

³⁵ Francisco de Vitoria, *De los indios recientemente descubiertos*. Relección primera, p. 25.

³⁶ *Id.*, p. 36, *et pass.* El subrayado es mío.

- Se invalida la posesión por medio de la autoridad del Sumo Pontífice —quien nombró al rey de España “príncipe de aquellos bárbaros y regiones”—, debido a que, “si Cristo no tuvo el dominio temporal” —*mi reino no es de este mundo*, dijo Él—, “mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario”, además de que tal ministerio “no tiene jurisdicción espiritual en los infieles, como confiesan los mismos adversarios, y parece sentencia expresa del Apóstol: *¿Qué tengo yo que juzgar de aquellas cosas que están fuera de la Iglesia?*”
- Tampoco por derecho del descubrimiento, “puesto que está ya comprobado... que los bárbaros eran verdaderos dueños pública y privadamente”, y también porque, “por sí sólo, [este título] no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros”.
- Otrosí. No vale argumentar que éstos se obstinaron en no recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela propuesto de manera pacífica y hasta con ruegos, ya que “no están obligados a caer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella, de modo que pequen mortalmente no creyendo por serles simplemente anunciado y propuesto que la verdadera religión es la cristiana y que Cristo es Salvador y Redentor del mundo, sin que acompañen milagros o cualquiera otra prueba o persuasión en confirmación de ello”. Además, ¿no sería “imprudente y temerario” que quien nunca ha tenido contacto con determinada religión, la creyera “sin saber que lo afirma alguna persona fidedigna”, y más cuando se trata —como apunta Cayetano³⁷— “de lo que pertenece a la salvación”?
- No se justifica la acupación armada por los “pecados” que los indios hubiesen cometido, porque —según compara Vitoria— “nunca en el Antiguo Testamento, donde no obstante los negocios se ventilaban por las armas, ocupó el pueblo de Israel tierra de infieles, ya por el hecho de ser infieles, ya por idólatras o por otros pecados contra naturaleza, como el sacrificar sus hijos e hijas a los demonios; sino por especial privilegio de Dios o porque les impedían el tránsito o los ofendían”.
- Por otro lado, la “elección voluntaria” de vasallaje —esto es, la aceptación voluntaria de los indios a someterse al poder del rey español—, no es título idóneo debido a que, en el momento en que se hizo la preferencia, no andaban ausentes el miedo y la ignorancia, “que vician toda elección”. Además —observa Francisco de Vitoria—, teniendo los naturales señores y príncipes propios, “no puede el pueblo sin causa razonable llamar a nuevos señores, porque sería con perjuicio de los primeros. Por su parte, tampoco pueden sus señores elegir nuevo príncipe sin consentimiento del pueblo. Como, pues, no concurren a esas elecciones y aceptaciones todos los requisitos necesarios para una elección legítima, en absoluto este título no es legítimo ni idóneo para ocupar ni obtener aquellas provincias”.
- Finalmente, poco vale argüir que las Indias sean una “donación especial de Dios”, ya que esos “no sé quiénes” que dicen ser Dios el benefactor material del imperio, necesitan milagros que confirmen su doctrina, “los cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna ni son realizados por tales profetas”.³⁸

³⁷ Apud Vitoria, *De los títulos no legítimos*, p. 52, et pass.

³⁸ Aparecen estos siete puntos en *Id.*, pp. 37-58.

2.- Por su parte, los "títulos legítimos e idóneos" consisten en lo que sigue:

- *De la sociedad y comunicación natural*: esto es que, ya por hospitalidad, ya porque "todo animal ama a su semejante", ya porque los españoles no son súbditos de los indios y, antes bien, sus prójimos, ya por *derecho natural* o *derecho gentes* —"que es derecho natural o del derecho natural se deriva, según el texto de las *Instituciones*: 'Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes'"—, ya por el hecho de que "los transeúntes extranjeros pueden comerciar, sin daño algunos de los ciudadanos", los españoles pueden vivir, comerciar y realizar sus actividades en América, "con tal que se haga sin engaño ni fraude y no se busquen fingidas causas de guerra. Pero si los bárbaros permitieran a los españoles comerciar pacíficamente con ellos, entonces ninguna causa justa puede por esta parte alegarse para ocupar sus bienes, no menos que para ocupar los de los cristianos".
- *La propagación de la religión cristiana*: siguiendo aquel precepto de "Predicad el Evangelio a toda criatura" —y habida cuenta que los españoles tienen derecho de peregrinar por esta tierra—, "pueden también enseñar la verdad a los que quieran oír; mucho más tratándose de lo concerniente a la salvación y felicidad de lo que atañe a cualquier otra humana disciplina". Muy precursor de Ginés de Sepúlveda, aquí, Vitoria señala que los cristianos pueden —con justicia— tomar represalias contra los indios y aun declarar la guerra, "si, permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier otra manera a los ya convertidos a Cristo, o de otros modos atemorizando a los demás con amenazas".
- La salvaguarda de la integridad evangélica, punto claramente expuesto por el pensador en las siguientes palabras: "Si algunos de los bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, pueden por este capítulo también los españoles, si de otro modo no puede hacerse, declarar la guerra o obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria y utilizar todos los derechos de guerra contra los obstinados hasta destruir en ocasiones a los señores, como en las demás guerras justas".
- Más aún: en caso de que una buena parte de los indios se hubiera convertido a la fe de Cristo, ya por las buenas, ya por "terrores" o "de otro modo injusto", el Sumo Pontífice puede, con tal de que, en definitiva, sean buenos y verdaderos cristianos, nombrar un príncipe y quitarles "los otros señores infieles", quiéranlo o no.
- Además, "la tiranía de los mismo señores" y la práctica de "leyes inhumanas" que van en perjuicio de la natural inocencia, sin autorización del Papa, los españoles pueden "prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto", en virtud de los mandamientos bíblicos y el texto de los Proverbios: "Salva a aquellos que son arrastrados a la muerte, y no dejes de librar a los que son llevados al degolladero".
- En el sexto título dice Vitoria: "si los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran —*cf.* el título sexto de los no legítimos ni idóneos, donde hace la salvedad de la atemorización y la ignorancia—, tanto los señores como los demás, recibir por príncipe al rey de España. Esto podría hacerse, y sería título legítimo y de ley natural".

- Por último, un título igualmente idóneo puede provenir “por razón de amistad y alianza”. El caso ejemplar de los tlaxcaltecas dió oportunidad a Vitoria para anotar que, en caso de haber conflictos internos entre los mismos indios, algunos de ellos, o la etnia toda “puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos los frutos de la victoria”. Sólo así —estos últimos— “tendrían... todo lo que por derecho de guerra pudiera pertenecerles”.³⁹

Cabe anotar que Vitoria, a pesar de que no lo señaló como título idóneo —“yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto”, dice—, estuvo a punto de reconocer la supuesta falta de capacidad indígena para llevar por buen camino los negocios públicos. “Esos bárbaros”, comenta,

aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencias y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana.

Podría entonces decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevas príncipes si constara que esto era conveniente para ellos.⁴⁰

La aberración aristotélica —con toda la admiración que nos merece El Filósofo por antonomasia— consistente en que “algunos hombres son siervos por naturaleza”, aunada al casi total desconocimiento de las cosas del Nuevo Mundo, fueron sin duda dos causas centrales para que los teólogos y legisladores hispanos fallaran en favor del imperio invasor. Francisco de Vitoria —con todo y que sus teorías lo hicieron merecer un regaño velado y caballeroso (“un rasgo de delicadeza” al no mencionar su nombre, según Gómez Robledo) de Carlos V, por aquello de que el rey *no es señor del orbe*⁴¹— reconoció, en otra selección

³⁹ De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles, pp. 59-72.

⁴⁰ *Id.*, pp. 70-71.

⁴¹ En carta dirigida a los religiosos de Salamanca, decía el “César”: “El rey: Venerable padre prior del monasterio de San Esteban de la ciudad de Salamanca, yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en práctica y tratado en sus sermones y repeticiones del derecho que Nos tenemos a las Indias, islas y tierra firme del mar oceano, y también de la fuerza y valor de las composiciones que con autoridad de nuestro muy Santo Padre se han hecho y hacen en estos reinos; y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría y sin primero nos avisar dello, más de ser perjudicial y escandaloso podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede Apostólica e Vicario de Cristo e daño de nuestra corona real destes reinos, hemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de susodicho o de cualquier cosa de ello hubieren tratado, así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente, y recibáis de ellos juramento, para que declaren en qué tiempos y lugares y ante qué personas han tratado y afirmado lo susodicho, así en limpio como en minutas y memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seculares; y lo que así declaren con las escrituras que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna, lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray Nicolás de Santo Tomás, que para ello enviamos para que lo traiga ante Nos y lo mandemos ver y proveer cerca dello lo que convenga al servicio de Dios y nuestro, y mandarles heis de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho, ni hagan imprimir escritura alguna tocando a ello, porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere. De Madrid, a 19 días del mes de noviembre de 1539 años. Yo el Rey.” *Apud*. Gómez Robledo, *Op. cit.*, pp. XIX-XX.

(*De los indios o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros*) —escrita “para dejar completa la relección anterior” (la de los títulos legítimos e idóneos)— que “es lícito a los cristianos hacer la guerra”, y no sólo por los antecedentes de los reyes bíblicos que la practicaron para defender sus dominios, sino “por el fin y el bien de todo el orbe”, ya que “de ninguna manera el orbe podría permanecer en un estado de feliz... si los tiranos, los ladrones y los raptos pudiesen impunemente hacer injurias y oprimir a los buenos e inocentes...”⁴² No reservada sólo a los príncipes, sino extensiva a toda persona particular, la “guerra justa” contra los indios —dice Vitoria— no se podría desencadenar por el simple hecho de la “diversidad de religión”, ni por “la gloria o el provecho particular del príncipe”, ni, mucho menos, por el “deseo de ensanchar el propio territorio”. Sí, en cambio —y sin que ello obste para matar a inocentes, siempre y cuando estos no representen “un peligro futuro”—, por esa tiranía bárbara y por la extensión y defensa de la fe católica.

Vitoria fue sin duda precursor de Ginés y Las Casas. Ambos tomaron los extremos opuestos de su exposición y crearon —el uno como simple ejercicio intelectual y desde lejos; el otro, viviendo físicamente el problema— su propia teoría de la dominación española. Es cierto que Las Casas arremetió, parejamente y muchas veces sin consideraciones a la realeza, contra sus compatriotas; pero había, en ese reclamo —que mucho a dado qué comentar a lo largo de quinientos años⁴³—, un germen proveniente de las apreciaciones vito-

⁴² *De los indios o del derecho de guerra*, pp. 76-78.

⁴³ Y pocos de esos comentarios tan encendidos y dignos de consideración como el de don Ramón Menéndez Pidal: según él, México, hasta antes de la llegada de los españoles no se hallaba en estado salvaje “sino de profunda barbarie”, y los “señores indios” —o, lo que a su entender es lo mismo, “los señores bárbaros”— verdaderamente merecieron la potestad de sus “heroicos” antepasados. No sin antes lloriquear por la injusticia hecha por la posteridad a Francisco de Vitoria al tenerlo en olvido casi total, arremete contra el P. Las Casas, quien, según él, poseyó una imaginación “que sólo ve lo malo en los españoles” y “no ve en la conquista de Cortés sino una serie de pecados mortales”. Sintiendo su orgullo herido en lo más profundo, achaca al dominico un “simplismo monoideista” que “va cieganamente a su objeto, sin ver nada a un lado ni otro”; Las Casas, dice, “ve el problema a medias” y con una “descompuesta actitud”. Además, sus “irreales utopías” le hicieron escribir su *Destrucción de las Indias* recreando un “inmenso desierto de fatigosa monotonía, donde no hay otra cosa que infernales crímenes inculpados cien y cien veces a todos los cristianos”. Fray Bartolomé —“inteligencia limitada por un corazón ciegamente apasionado”— era un hombre, según don Ramón, “jactancioso” y “amigo del ruido” que no tuvo el menor cuidado al volverse contra la tierra que le dio la vida, mostrando ser, de ese modo, “el mayor enemigo de España”, y naciendo a la luz de la fama “matando la fama de su patria, como el viborezno que al nacer desgarrar las entrañas de la madre”. Verdaderamente lastimado por Las Casas —que “es injusto hasta lo absurdo” con su “irresistible propensión patológica” y su “tendencia a la hipérbole”; a cuya “deformación mental morbosa” atribuye “un completo delirio paranoico”, que así cree “lo llaman los psicólogos”, a quienes debiera corresponder, dice, “estudiar a fondo la obra de Las Casas”—, Menéndez Pidal no se conforma con descalificar al misionero, sino que, muy descompuesto y echando mano de las cifras proporcionadas en la *Brevísima relación*, llega a términos inimaginados en un hombre de su condición: “la nación que tan notoriamente sobresalta —dice—, en sus autores del siglo XVI, por su preocupación ético-jurídica y por su culto al derecho natural, queda condenada en masa por el éxito de una pesada colección de bestialidades estúpidas”. Más aún: Las Casas exagera esas bien llamadas “bestialidades” y aumenta el número de indios muertos a manos de los españoles. ¡Y he aquí don Ramón Menéndez Pidal echando mano de su lexicología para explicar las “hipérbolas cuantitativas monstruosas” de fray Bartolomé!: “Exagerar es vocablo débil; la exageración enormizante de Las Casas no cabe en el vocabulario corriente del idioma, es preciso inventar un vocablo nuevo: Las Casas ‘enormiza’ los conceptos que le apasionan, los hace *e-normes* ‘fuera de norma’, sometiénolos a un abultamiento anormal, exagerándolos inmensamente en cantidad y en calidad. Las Casas es una verdadera víctima de la hipérbole enormísima; bajo el intento argüitivo su mente se ve poseída de un impulso anormal”. Más aún: don Ramón... ¿a qué seguir enumerando insensateces? De lo anterior se deduce lo siguiente: si algunos mexicanos continúan padeciendo el “trauma de la conquista”, no eran menos los españoles que, al menos hasta hace algunos años, sufrieron el “trauma de fray Bartolomé” (según hemos decidido llamarlo de hoy en adelante).— Las referencias fueron tomadas de “Vitoria y Las Casas” (“conferencia leída en Salamanca en el centenario del Convento de San Esteban, el 19 de octubre de 1956...”) y de

rianas. Vigente en el siglo XVI, la polémica sobre los derechos del indio —prácticamente— no sirvió de mucho en cuanto a beneficios se refiere. Y en cuanto a la obra teórica, sólo es hasta el siglo XX, con el surgimiento del llamado *Derecho internacional*, cuando las reelecciones del catedrático salmantino empiezan a ser tomadas en cuenta. Vitoria no fue considerado en su siglo por los reyes españoles, y sí por quienes se involucraron directamente en las cuestiones indianas. Las Casas —uno de ellos—, cuya fortuna no tuvo nada que envidiar a la de cualquier escritor novohispano, fue acaso el más interesado en la obra del dominico, hermano de orden. Su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, dada a las prensas en 1552, acaso sea la suma de su oposición a Ginés de Sepúlveda y el documento más encarnizado contra los conquistadores. En ella —extremo quizá de la reelección de los títulos no legítimos vitoriana—, fray Bartolomé quiso dar cuenta de las “estrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leydas ni oydas maneras de crueldad” usadas por esas “tan feroces bestias, extirpadores y capitanes enemigos del linage humano” —los españoles—, “gente tan iniqua y cruel”, que, no conformes con arrasar la población de las islas de San Juan y Jamaica —“que eran vnas huertas y vnas colmenas” de tanto pobladas—, se entretuvieron, a lo largo de más de cuarenta años —los presenciados por el misionero—, en barbaridades innumerables, “que creo que por mucho que dixere no pueda explicar de mil partes una”.

Para fray Bartolomé estaba claro que la “guerra justa” defendida por teóricos como Ginés y prácticos como los que conoció, y cuyos nombres se reserva, no tenía el menor de los fundamentos, sobre todo si se tomaban en cuenta las atrocidades contenidas en su *Brevísima relación*:

Y sé por cierta y infallible sciencia —dice Las Casas—, que los yndios tuvieron siempre justissima guerra contr los christianos; y los [crist]ianos vna ni ninguna nunca tuvieron justa contra los yndios; antes fueron todas diabólicas y injustissimas y mucho más que de ningún tyrano se puede dezir del mundo; y lo mismo affirmo de quantas han hecho en todas las Yndias.⁴⁴

Caribeño nacido en Sevilla, por amor y por interés humano, Las Casas fue, con todo, un personaje contradictorio y un poco exagerado —sin que por ello, claro está, lleguemos a tacharlo de “paranoico”—: mientras redactaba tratados en favor de los indios, traía cargados a varios de ellos en fila y sin pagarles un sólo céntimo, y —según testimonio del P. Motolinía— se negaba a darles el sacramento bautismal cuando no cubrían “muchas condiciones de aparejo..., como si él solo supiese más que todos”. Sin embargo, su importancia va más allá de lo anecdótico: fray Bartolomé de las Casas representa, en el conflictuado mundo novohispano del siglo XVI, la fracción misionera extrema que dio lugar a la conservación —y, no pocas veces, comprensión— de nuestro pasado precolombino inmediato. Los frailes, como podrá notar cualquiera que se allegue a tanta obra, no sólo eran portadores de la palabra de Dios: eran también políticos e historiadores.

“Una ‘norma’ anormal del padre Las Casas”, en *El P. Las Casas y Vitoria. Con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Espasa-Calpe, s. a., Madrid, 1958 (Colección Austral, 1286), *passim*.

⁴⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; utilizo la edición facsimil de Manuel Ballesteros Gaibrois (Madrid, 1977), *passim*; y la modernizada de Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires, con Prólogo de Gregorio Weinberg (1966).

* * *

La fiebre indiana caracterizó al siglo XVI. Pero si, como queda apuntado, en él la raza mexicana fue objeto de muchas miradas, en la siguiente centuria no sería sino un impertinente vestigio de antiguas grandezas (Cfr. Sigüenza). Por ello —y por el desinterés general de los religiosos advenedizos y novohispanos, preocupados más por cuestiones de cortesana (fray García Guerra) o, si no, por la salvación urgente de las almas (Núñez de Miranda, Fernandez de Santa Cruz, Aguiar y Seijas, etcétera), que por un debate desactualizado, ya sin el atractivo de la novedad y la sorpresa del descubrimiento—, es curioso (y sumamente agradable) hallar en ese siglo a quien escriba todavía sobre la situación del indio y se detenga en su personalidad. Tal es Juan de Palafox y Mendoza.

Escrito por el Obispo de la Puebla en 1542, o quizá antes, el tratado *De la naturaleza del indio* —llamado también *De las virtudes del indio*— pretendió, en esa línea de exaltación lascasiana, aunque sin el denuedo de su fundador, poner en claro que ese indio *actual, real* del que venimos hablando y sobre el que se desarrollaron las anteriores discusiones, no era el vicioso insolente e ingrato que pretendía Sigüenza, ni el incapaz antropoide o cuasiamente que sospecharon Ginés y Vitoria. Palafox fue también —como algunos misioneros y según pretendimos mostrar en el capítulo precedente— un pastor implicado en cuestiones políticas, de derecho. Como virrey, era lógica su preocupación por el bienestar de la sociedad novohispana, esto es, españoles, criollos, mestizos, mulatos, zambaigos, lobos, indios... Y como ministro de la Iglesia —obispo y arzobispo— normal que, presenciando la injusticia en que vivían (sobrevivían) ciertas clases sociales, quisiera intervenir ante el rey Felipe IV en favor de los más oprimidos. Para 1642, año en que Palafox se puso a considerar por escrito y con mayor seriedad el asunto de la inequidad del sistema colonial, el obispado de Puebla contaba con la cuarta parte de la población total de indios en la Nueva España; ello, evidentemente, sin tomar en cuenta a los que vivían sin tener noticia de que pertenecían, ya desde hacía más de un siglo, al imperio de los españoles. Ministro que había sido del Consejo de Indias —“cuyo oficio principal es ser protector de los indios”, según propia observación—, el Obispo conocía seguramente la historia de estos, ya no idólatras, sino “desamparados y fidelísimos vasallos” de S. M., y tendría conciencia del desapego que todos los virreyes habían sentido hacia sus problemas, cuando no los desconocían completamente. Porque, en efecto, los señores gobernantes, por muy despiertos y celosos que fuesen de su ocupación, no podían comprender a cabalidad el sufrimiento indígena, pues —según aprecia Palafox⁴⁵— “en la superioridad de su puesto, llenos de felicidad, sin poderse acercar a los heridos y afligidos que penan, derramados y acosados por todas aquellas provincias, tarde y muy templadas llegan a sus oídos las quejas”. Acusados y acosados por todo y por todos, “siendo verdaderamente inocentes”, los indios fueron, podríamos decir, *redescubiertos* por el Obispo de la Puebla y —sin la frialdad de Vitoria, pero omitiendo la pasión lascasiana— defendidos de quienes pretendían “consumirlos” o mantenerlos “mal acreditados

⁴⁵ *De la naturaleza del indio*, “Memorial al rey”, en *Ideas políticas* (ed. cit.), p. 61.

de culpas". Ya desde el primer capítulo de su libro —recordando la conquista espiritual—, el navarro buscaba mostrar ante el rey "cuán dignos son los indios del amparo real de Vuestra Majestad, por la suavidad con que recibieron la ley de Cristo señor nuestro con el calor de sus católicas banderas". Allí, historiando la expansión cristiana por el mundo, que tanta sangre de mártires causó en otros lugares, reconocía "el mérito excelente y muy digno de ponderación" que tuvieron los habitantes de esa "virgen fecundísima y constantísima" —América—, al convertirse sin mucha dificultad a la fe católica: "ovejas mansísimas", dice Palafox, hablando de los indios,

ha pocos años y nun meses, como entró en [América] la fe se fueron todos sus naturales reduciendo a ella, haciendo templos de Dios y deshaciendo y derribando los de Belfal, entrando en sus casas y corazones las imágenes y pisando ellos mismos con sus mismas manos su gentilidad, vencida y postrada por el santo celo de la católica corona de Vuestra Majestad.⁴⁶

Y ponderada ya la fácil expansión imperial-cristiana, par indisoluble en ese momento de nuestra historia, enfatizaba el Obispo virrey el "fervor grande" con que se ejercitaban los recién convertidos, tanto en público como en privado. Claro ejemplo de que la gentilidad funciona como agravante para quienes se integran al cristianismo después de haberlo negado o, en todo caso, desconocido, los indios fueron adquiriendo una forma de benerar a los santos y a las vírgenes, poco común incluso entre los creyentes habituales. Como en el caso del imperio romano —cuyo afán de poderío y exterminio hacia todo aquello que oliera a Evangelio no fue más que el sangriento prelude de la fundación institucional cristiana— la América septentrional experimentó un proceso de conversión demasiado intenso, cuando menos en las cabezas precolombinas —esto es, en el centro político y económico de nuestras culturas (Tenochtitlan, Tezcoco, Tlaxcala y las ciudades circunvecinas al lago de Xochimilco, entre otros), apropiándose de los contenidos ideológicos de la religión occidental como, hasta donde sé, no había ocurrido en ningún otro lugar del mundo ni en ningún momento de la historia. América —al igual que Roma en su propio momento— no copió los mitos que sustentaban al cristianismo: se adueñó de ellos. Tanto así que Roma se volvió, luego de ser el móvil de todo martirio, en la capital de la naciente religión; y la Nueva España en uno de los centros de irradiación evangélica en el continente. Por lo que toca a los indios, cuyo conocimiento de la fe no hubo menester tantos años ni tanta sangre de emisarios divinos como en otras gentilidades (y sí, en cambio, mucha de la propia), se dieron a la tarea de asimilar —bien con la ayuda de la catequesis frailuna, bien con el instrumento efectivo de la iconografía mural y emblemática, según se ha comentado en otro lugar— los preceptos morales que les ayudarían a ser buenos y verdaderos cristianos. Atento a esas muestras de humildad y devoción —"que... da que aprender a los ministros de Dios"—, no dejaba Palafox de mencionar a Felipe IV el "fervor grande con que [los indios] se ejercitan en la religión cristiana", dudando incluso de que hubiera religión (orden religiosa) "tan perfecta y observante" que cumpliera sus obligaciones claustrales "con mayor humildad". Sumamente puntuales "en el rezar y decir la doctrina", reverentes al ingresar a los templos ("los ojos bajos, el silencio profundísimo, las humillaciones, genuflexiones concertadas, las

⁴⁶ *Id.*, I, 3.

postraciones... uniformes y el orden... grande”), los indios no sólo eran el objeto de la estancia regular en la Nueva España, sino el sostén de los sacerdotes y, en buena parte, los mecenas encargados de respaldar, con sus fondos (diezmos y demás tributos) y su trabajo personal, las edificaciones clericales en las que ellos mismos tendrían oportunidad de mostrar toda su devoción. En torno a ésta, el propio Palafox recordaba que en cierta ocasión un indio llamado Luis de Santiago, gobernador que fuera de Quautotola (doctrina de Xuxupango), viejo venerable de ochenta años, se presentó a su iglesia sólo para decirle:

—Padre, bien sabes que cuanto he tenido lo he gastado en la iglesia de mi lugar (y era así todo lo que debía) y en la defensa de aquellos pobres indios para que los cantasen y no los llevasen más tributos de los que debían. Ahora, viendo que me he de morir muy presto, hallándome con ciento y cincuenta pesos, que-rría antes gastarlos en hacer un ornamento para mi iglesia del color que te pareciere; ruégote que hagas que así se ejecute y que me des la bendición para volverme a mi tierra a morir.⁴⁷

Es claro que Ginés de Sepúlveda, un siglo antes, no hubiera imaginado una acción de tal naturaleza y que Las Casas, tan entrado en temas como estaba, la habría generalizado; Palafox, simplemente, la menciona como ejemplo de lo que podían ser los indios en condiciones más o menos justas. Para él, el hecho de que algunos abrazaran fervorosamente la fe de Cristo no era argumento suficiente como para obtener el favor del rey; y sí, en cambio, el que la mayoría de ellos se sometieran a la monarquía hispana (y, por ende, al cristianismo) de manera pacífica: los indios —dice el Obispo— pasaron al poder del monarca (*Cfr.* Vitoria) “por elección de ellos mismos”. Reconociendo los títulos otorgados por la “Apostólica Sede” a la corona (*Cfr.* Ginés) y validando “una justa conquista y jurídica acción”, Palafox acepta, no obstante el apego de la raza mexicana a los dogmas católicos durante el siglo XVII, que los indios servían al demonio y eran guiados por él a barbaridades inhumanas y, en consecuencia, fuera toda ley natural. Con todo, hubo de consecuentar su defensa diciendo que éstos, pasada la ceguera idolátrica y vencida su primigenia resistencia, guardaron lealtad a su rey como ninguna provincia de Europa lo había hecho, “circunstancia de singular mérito y que puede inclinar a su grandeza [la de Felipe IV] a honrar, favorecer y amparar a estos naturales y fidelísimos vasallos”.⁴⁸ Evidentemente, Palafox conocía la polémica sostenida entre los intelectuales del siglo XVI; así lo muestran no sólo su afán por atribuir a los indios virtudes que tal vez estaban lejos de poseer completamente (como todo hombre), sino también sus referencias a la conquista armada, incluyendo los valores manifestados en ella por parte de los vencidos. Si, como se dijo, para Ginés el hecho de que los indios fueran sometidos con relativa facilidad era muestra feaciente de su poco esfuerzo y valor, don Juan de Palafox —dando respuesta de forma indirecta— diría, en su capítulo IV, “que su lealtad y rendimiento a la corona de Vuestra Majestad no procede de bajeza de ánimo, sino de virtud”. Además, argumenta, poco era lo que los conquistadores hubieran logrado si no contarán a su favor con el espanto inicial de los indios, al verlos montados en bestias descomunales, o, tan sólo, hubieran estado en igualdad de condiciones. “Si a los principios, pues, Señor”, observa,

⁴⁷ *Id.*, II, 10.

⁴⁸ *Id.*, III, 3, *et pass.*

y luego que entraron los españoles, no les ocupara la admiración y curiosidad a los indios sino que todos se juntaran contra los nuestros o tuvieran iguales armas y caballos o se hubieran unido y conformado y no anduvieran divididos y en guerras sangrientas entre sí los tlaxcaltecas, de quienes se vnió Hernando Cortés con los mexicanos y los totonacos, con otras naciones, *no puede negarse que el valor de los naturales fue grandísimo y su resistencia hiciera en este caso muy peligrosa y dificultosa su conquista.*

[...]

Porque, a la verdad, era para ellos ver hombres a caballo y animales que embestían a los hombres y tan asidos y trabados con los mismos hombres, que creían eran de una pieza el caballo y caballero, lo mismo que si a Europa viniesen naciones extrañas y nunca vistas ni imaginadas, que peleasen desde el aire y escuadrones volantes de pájaros ferocísimos contra quienes no valieran nuestras armas ni arcabuces [!], que claro está que creeríamos los europeos que aquellos eran demonios, como creyeron los indios que los españoles eran *teules*.⁴⁹

“Mansas ovejas”, mas valientes; “suaves y finos vasallos”, y por eso dignos del amparo real, los indios —cuya cifra virtuosa hubo Palafox de ubicar en el último de los grandes te-nochcas: Cuauhtémoc⁵⁰— tendrían a su favor el fallo de la monarquía —siempre exenta luego de los errores— por cinco sencillas razones: la primera, por haber entrado al dominio imperial “con poquisima o ninguna costa de plata y tesoros de la corona”, cosa que no había sucedido en ninguna nación o provincia conquistada o heredada por España; la segunda, debido a que se requirió muy poca sangre de los vasallos del rey español, y más si se considera el elevado número de los reinos americanos sometidos; la tercera, porque, en más de ciento treinta años que ya duraba el dominio peninsular, “no se ha visto sedición ni rebelión, ni aun desobediencia considerable..., y lo que es más, rarísimas resistencias a la justicia ni a ministros y esto ni aun aflijidos tal vez y acosados de ellos”; la cuarta, demostración y complemento de lo anterior, porque eran tan mansos y pacíficos esos indios que, en quedándose unos diez, doce y hasta veinte mil (una provincia completa), no se requerían más de dos o tres españoles (ya religiosos, ya soldados) para mantenerlos a raya día y noche, “y obedecen sólo por el nombre real de Vuestra Majestad, en virtud del cual los gobiernan con la misma facilidad, sujeción y suavidad, a dos mil leguas de Vuestra Majestad, que pudiera un indio a diez mil españoles” (Cfr. Ginés); la quinta y, sin duda, más poderosa, “porque el amor que tienen no sólo al servicio de Vuestra Majestad, sino a su real persona, es grandísimo...”⁵¹ Y sigue aun: yendo más allá de la mera discusión ideológica, don Juan de Palafox recuerda a Felipe IV la enorme cantidad de riqueza aportada por los indios a la corona por derechos de conquista. Según el Obispo de la Puebla, América salió casi gratis a los españoles; si a esto añadimos el caudal obtenido por la explotación de los bienes arrebatados, ¿no merecían los indios un poco de consideración y un mejor concepto, ya que se les había negado el bienestar físico? España, debido a su participación en conflictos externos y a la magnitud de sus propiedades, necesitaba mantener en autoridad la dignidad real, pagar a los

⁴⁹ *Id.*, IV, 4 y 7. El primer subrayado es mío.

⁵⁰ “... el último rey —dice don Juan, enaltecendo el esfuerzo y valor del príncipe mexicano— ... con ser de edad de veinticuatro años, después de haber defendido la ciudad con increíble constancia y fortaleza, cuando vio que ya no tenía gente, luego que retirándose le cogieron y llevaron a Hernando Cortés y perdida del todo su corona, rendido delante de él se veía cautivo, le dijo: ‘Toma este puñal (sacándole de su lado) y márame’; como quien dice que sin imperio y libertad ya le sobraba la vida”. *Id.*, IV, 5.

⁵¹ *Id.*, IV, 11-16.

soldados, fomentar el comercio, dar ocupación a los vasallos, conservar en orden los presidios, defender su Iglesia, y para ello requería cantidades enormes de dinero; mucha de la riqueza empleada en esos menesteres provenía directamente de las minas, impuestos y demás fuentes americanas. He aquí el punto: Palafox quería demostrar al rey que el sostenimiento de su imperio, de un tiempo acá, tenía sus bases en América, y que los naturales —por más que hubiesen sido atacados antaño, o se les hubiera negado el derecho de vivir en paz a pesar de ser reconocidos como “auténticos hombres y con almas que salvar”— constituían el brazo laboral más fecundo para sus proyectos bélicos: “si España —sentenciaba Palafox— no tuviera para consumir estos tesoros tantas guerras en Europa, estuviera abundando en riquezas, las cuales, aunque son la perdición de las costumbres y aun de los reinos, si de ellas se abusare, pero siempre que con moderación y prudencia se usare de ellas, son el nervio de la guerra, la seguridad de la paz y el respeto y reputación de los reinos y coronas”.⁵²

Deshaciendo, pues, un poco el entuerto de la cobardía atribuida por Ginés, negando que los indios fueran, con la ayuda necesaria, unos salvajes incapaces de comprender las complejidades del cristianismo y recordando, sobre todo, los beneficios obtenidos durante y después de la conquista, Palafox procuró poner en claro que los indios —tanto o más que sus amos— podían ser partícipes del heroísmo cristiano y dignos del reconocimiento de sus superiores (?), no sólo por la gracia de ser hombres hechos a imagen y semejanza de Dios —como tempranamente argüía Las Casas⁵³—, sino por la cantidad de virtudes con las que Éste los había dotado. En ese sentido —y aquí radica gran parte de la exposición contenida en su tratado *De la naturaleza del indio*— Palafox es más seguidor de fray Bartolomé que de Vitoria o Ginés de Sepúlveda.

Ya en su *Brevísima relación* el P. dominico había notado y encarecido la ausencia de vicios en estas “ovejas mansas” —especialmente en el reino de Yucatán, cuya gente “era señalada entre todas las de las Indias, así en prudencia y policía como en carecer de vicios y pecados más que otra”⁵⁴—, ovejas, en suma, colocadas en un paraíso para la conservación de su inocencia, pero efímero a causa de la brutalidad de los conquistadores que, en todo momento, “niegan y niegan a Jesueristo”. “Todas estas universas e infinitas gentes”, decía Las Casas,

a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quien sirven: más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas: sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complición y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad... Son también gentes paupérrimas, y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. Su comida es tal que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre... Son eso mismo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo, y son tan importunas desde que una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fe para saberlas y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos para sufrirlos

⁵² *Id.*, V, 4.

⁵³ *Brevísima relación*, *passim*.

⁵⁴ *Id.*, p. 74.

ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; y, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá, y muchas veces no pudiendo negar la bondad que en ellos ven; cierto, estas gentes eran las más bien aventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios.⁵⁵

Y cierto que conocieron a Dios, ya que —influido acaso por este alegato, y persiguiendo los mismos fines que el misionero dominico; esto es, que S. M. “los continúe y honre con hacerlos eficaces con la ejecución de sus reales cédulas y leyes”⁵⁶— don Juan de Palafox y Mendoza haría relación “De la inocencia de los indios y que se hallan comúnmente exentos de los vicios de soberbia, ambición, codicia, avaricia, ira y envidia, juegos, blasfemias, juramentos y murmuraciones”. Allí (capítulos VI y VII), haciendo uso de un recurso comprobadamente eficaz, sobre todo en los medios políticos (y no menos en el negocio de los amores): la exageración, ponía énfasis en la situación de los indios, los cuales “con cualquier cosa se aquietan y tienen por su alivio el callar y padecer”, pues “no conocen la soberbia, sino que son la misma humildad”; libres de toda ambición, se apartan de la envidia, “porque no conocen la felicidad”, y, aunque no tan exentos, “son muy templados en la sensualidad cuando no se hallan ocupados los sentidos y embriagados o embargados con unas bebidas fuertes que acostumbran, de pulque, tepache, vingui y otras cosas de este género”; por ello, puede decirse que, de siete vicios capitales, “sólo incurren en el medio vicio” —el beber— y dejan desterrados los demás, aunque “la pereza... es muy propia de ellos, por ser tan remiso y blando su natural” (como decía Las Casas); y aun así, al ser comparados con otras naciones del mundo, “que apenas salen de los banquetes”, vienen a ser los indios “virtuosos e inocentes”; siendo la pobreza, en muchos de ellos, “voluntaria y elegida por un modesto, parco y cristiano modo de vivir”, conservan la “santa ley” —según “era la de la naturaleza”— y no hay quien se juzgue pobre ni pida limosna” o se queje de no traer cosa alguna sobre la cabeza “aunque llueva, nieve o apedree”; más dignos de admiración que los propios regulares, los indios “labran el panal de miel para que otros se lo coman” y “ofrecen la lana para cubrir ajenas necesidades”, ya que —cosa inaudita— “son los que visten y enriquecen el mundo y en la Indias todo lo eclesiástico y secular”: sustentan y edifican iglesias, aumentan las rentas, socorren y enriquecen a las religiones, fecundan y hacen útiles las minas, cultivan los campos, ejercitan oficios y artes para la república, pagan tributos, causan alcabalas, “sirve[n] a los superiores, ayudan[n] a los inferiores”; sólo comparables a los mártires en cuanto a la paciencia (cap. IX), “rarísimas veces tienen ira ni furor para vengarse, ni satisfacerse” y, antes bien (“yo los he querido imitar”, dice Palafox), llevan la carga de su esclavitud con resignación:

Si a ellos llega el superior y les manda que hilan, hilan; si les manda que tejan, tejen; si les manda que tomen cuatro o seis arrobas de carga sobre sí y las lleven sesenta leguas, las llevan; si a ellos les dan una carta y seis tortillas y algunas veces la carta sin ellas y que la lleven cien leguas, la llevan; ni ellos piden su trabajo ni se atreven a pedirlo; si se lo dan, lo toman; si no se lo dan, lo callan.⁵⁷

⁵⁵ *Id.*, pp. 33-34.

⁵⁶ *De la naturaleza de indio*, VII, 1.

⁵⁷ *Id.*, IX, 8, *et pass.*

Y, ya que no codician ni ambicionan, practican la liberalidad, "como si fueran ricos", llevando presentes a sus superiores (gallinas, frutas, huevos, pescado o, cuando no hay más, flores) y prestando su trabajo o sus bienes al que lo necesite; honestos como sólo ellos (cap. XI), rara vez conocen mujer pasados los cincuenta años —(yo no sé si sea virtud esto)— y, siendo jóvenes, expresan su pretensión de casarse de un modo "modestísimo"⁵⁸; parsimoniosos al comer, y frugales (cap. XII); esclavos de su misma obediencia, "hija de la humildad" (cap. XIII), son los indios, además (cap. XIV), discretos y elegantes interlocutores que hilan "muy ajustadas y no superfluas razones y muy vivas". Veámos un ejemplo:

Fundióse una campana en la Catedral de los Ángeles que pesaba ciento cincuenta quintales y salió algo torpe al principio en el sonido y afligióse un prebendado, porque habla sido comisario de la obra y djole un indio oficial que la ayudó a hacer: *No te aflijas, padre, que luego que naciste no supiste hablar y después con el uso hablaste bien; así esta campana ahora está recién nacida, en meneando muchas veces la lengua, con el uso hablará claro.* Y fue así, que quebrantado el metal con el ejercicio de la lengua, salió de excelente voz.⁵⁹

Más aún: agudos y prontos en el razonar, saben defender su postura "con discursos vivísimos", convenciendo al contrincante aunque sea un español cargado de armas o un juez desubicado⁶⁰; industriosos y hábiles en las "artes mecánicas" (pintores, doradores, carpinteros, albañiles..., cap. XVI), cuentan con la facilidad de aprender cualquier cosa "que los demás no las hacen ni las saben hacer con tal brevedad y sutileza": diestros músicos, "aunque no tienen muy buenas voces", tocan con singular donaire el arpa, chirimías, corne-

⁵⁸ "Porque el indio mancebo que pretende casarse con alguna doncella india —explica Palafox—, sin decirle cosa alguna, ni a sus deudos, se levanta muy de mañana y le barre la puerta de su casa y en saliendo la doncella con sus padres, entra en ella, limpia todo el patio y otras mañanas les lleva leña, otras el agua y sin que nadie le pueda ver se la pone a la puerta y de esta suerte va explicando su amor y mereciendo, descubriéndose cada día en adivinar el gusto de los suegros, obrándolo aun antes que ellos le manden cosa alguna y esto sin hablar palabra a la doncella ni incurrir en parte alguna en su compañía, ni aun osar mirarla al rostro, ni ella a él, hasta que a los parientes les parece que ha pasado bastante tiempo y que tiene méritos y perseverancia para tratar de que se case con ella y entonces sin que él hable en ello lo disponen y con esta sencillez y virtud obran con diversidad de ceremonias en esta materia, según las provincias donde se hacen los tratos". *Id.*, XI, 6.

⁵⁹ *Id.*, XIV, 7.

⁶⁰ He aquí un caso quijotesco: "Caminando un indio y otro vecino español, entrambos a caballo, acertaron a encontrarse en un páramo o soledad, y el rocín del vecino era muy malo y viejo y el del indio muy bueno. Pidióle aquel hombre al indio que se le trocase y él lo rehusó por lo que perdía en ello; pero como el uno traía armas y el otro no las traía, con la razón del poder y con la jurisdicción de la fuerza, le quitó el caballo al indio y pasando su silla a él, fue caminando, dejándole en su lugar al pobre indio el mal caballo. El indio volvió siguiendo al español y pidiéndole que le diese su caballo y el hombre negaba que se le hubiese quitado.

"Llegaron con esta queja y pendencia al lugar, en donde el alcande mayor llamó a aquel hombre a instancia del indio y haciéndole traer allí el caballo, le preguntó por qué se lo había quitado al indio. Respondió y juró que no se lo había quitado y que era falso cuanto decía aquel indio porque aquel caballo era suyo y él lo había criado en su casa desde que nació. El pobre indio juró también que se lo había quitado y como no había más testigos ni probanzas que el juramento encontrado de las partes y el uno poseía el caballo y el otro le pedía, dijo el alcalde mayor al indio que tuviese paciencia porque no constaba que aquel hombre le hubiese quitado el caballo. El indio, viéndose sin recurso alguno, dijo al juez: *Yo probaré que este caballo es mío y no de este hombre*; djole que lo probase y luego quitándose el indio la tilma que traía, que es lo que a ellos sirve de capa, cubrió la cabeza a su caballo que el otro le había quitado y dijo al juez: *Dile a este hombre que pues él dice que ha criado este caballo, diga luego de cuál de los dos ojos es tuerto.* El hombre, turbado con la súbita pregunta, en duda respondió: *del derecho*; entonces el indio, descubriendo la cabeza del caballo, dijo: *pues no es tuerto*; pareció así y se le volvió su caballo". *Id.*, XV, 2-3.

tas, bajones y sacabuches, y por lo demás, pueden causar admiración por la manera en que realizan labores manuales —“en la obra de la Catedral [de Puebla] trabaja un indio que le llamaban *siete oficios*, porque todos los sabía con eminencia”— y por sus remedios a diversas enfermedades, hechos a base de plantas, raíces y varias yerbas. “Con una muy natural agudeza” (cap. XVII), solucionan sus pleitos de manera justa y con rectitud (evidentemente, según el concepto de justicia manejado en el siglo XVII⁶¹); muy mucho valientes, como nietos que eran de Tenochtitlan, y mañozos, tanto así que las “naciones chichimecas, salineros, tepehuanes, tobosos y otras” no habían podido ser sometidas al centro virreinal; no le temen a nada, ni a las víboras, ni a los tigres o leones, ni a otros animales como las personas, y mucho menos a los caimanes:

Rara cosa es, señor, ver vencer y sujetar un indio desnudo y nadando, a un caimán que suele tener tres varas de largo, animal ferocísimo y atreverse en el agua, elemento de esta bestia, a ponérsele a caballo el indio y aguardar que abra la boca y con grande presteza y sutileza entrarle una estaca o palo de media vara dentro de ella, con que cerrando el animal la boca se atraviesa, y con un cordelillo le saca de la mar a la tierra el indio como si fuera un pedazo de corcho, cosa de grande arte y resolución; porque yo he visto muchos de estos caimanes o cocodrilos y verdaderamente sólo el verlos causa espanto.⁶²

Sin embargo de esta valentía —casi temeridad: vicio, según Aristóteles (*Ética nicomáquea*)—, “estos angelitos” (cap. XIX) son tan humildes que “no es más humilde que ellos el suelo que pisamos”; silenciosos y corteses en todo trato, “si los riñen, callan; si les mandan, obedecen; si los sustentan, lo reciben; si no los sustentan, no lo piden”; y aunque miserables y desgarrados por el oprobio de la gente, “son notablemente limpios y aliñados” como ningún otro en la Nueva España.

¿Qué buscaba Palafox al describir tales virtudes?, ¿lo mismo que Las Casas? En parte. Buscaba la intercesión del rey para que los indios lograran mejores condiciones de vida, pero no desacreditar a los dominadores como lo hizo, o pretendió hacerlo fray Bartolomé. El hecho mismo de que el Obispo de la Puebla reconociera en los indios de la Nueva España un “vicio nacional” —“el vicio de sus bebidas”— demuestra que su interés no radicaba en escribir alabanzas sin ton ni son en favor de la raza despojada, sino en elaborar una defensa con bases reales, tangibles, y no teóricas. Las Casas —no sólo en su *Brevísima relación* sino en buena parte de sus *Historia de Indias*—, si bien correcto en su postura indigenista, agarra vuelo, hace saltar la pluma de palabra en palabra sin detenerse en salvedades que pudieran, tal vez, librar a varios de sus paisanos; en tanto que Palafox termina reconociendo que no todos los indios son unos “angelitos” hechos para el altar: “yo no refiero en este discurso —aclara— los naturales de cada individuo y persona, sino de toda la nación en común y hablando generalmente, a la cual y a su dulce y suave natural no debe desacreditar que entre ellos haya algunos hombres que, como hombres, se desvíen del común”.⁶³ Palafox acepta la antigua idolatría como algo digno de oprobio, los “abominables y nefastos vicios” que cegaban a los “pobrecitos y miserables vasallos” de S. M., pero sin dejarse llevar

⁶¹ Véase *Id.*, cap. XVII, párrafos 2-5.

⁶² *Id.*, XVIII, 3.

⁶³ *Id.*, XX, 1.

por el impertinente sentimiento de rechazo expresado por Ginés —falso, este último, desde el punto de vista cristiano, pues al presenciar la presumible aberración ajena, sin antes comprenderla (como Sahagún o Motolinía), la condena—; mientras que fray Bartolomé los coloca en dimensiones empíreas, guiado más por su odio a las atrocidades españolas (odio justificable y no “patológico”, aclaremos) que por hechos concretos.

Los indios merecían, no sólo por ser víctimas, sino por sus virtudes, “*porque no les falta entendimiento*, antes le tienen muy despierto y no sólo para lo práctico, sino para lo especulativo, moral y teológico”.⁶⁴ Palafox no pretendió agredir ni reclamar a los agresores, sino exponer el mérito de ese entendimiento sin “mortificar” a nadie: “mi intento sólo es favorecer a los indios, si pudiere sin tocar ni desconsolar a los que a ellos lastiman y desconsuelan”.⁶⁵

Lo que resulta extraño, dado su interés por las cosas de la Nueva España, es que no se haya ocupado en elaborar una *Historia* al modo de Sahagún, Motolinía u otros tantos. Polígrafo verdaderamente caudaloso, el Obispo de la Puebla buscaba solamente cumplir con su deber pastoril poniéndose del lado de los débiles, de los atacados por aquellos que hicieron y escribieron su historia. Desde Vitoria, pasando por Ginés y Las Casas, el indio fue cambiando real y teóricamente; integrándose a una sociedad surgida a partir de la destrucción de un imperio y la imposición de nuevos valores y costumbres *sanas* de acuerdo con las *leyes naturales*. Mutante que se adaptó a obligaciones y necesidades que poco tenían que ver con su “naturaleza”, los indios constituían un problema significativo para quienes gobernaban la Nueva España o se encargaban de propagar la fe con fines de salvación y perfeccionamiento. Cada quien ofreció su interpretación; cada quien defendió los argumentos por los cuales los condenaba o defendía. Y Palafox, viendo tantas versiones, conociendo mejor que muchos a la raza mexicana y, sobre todo, intranquilo por su situación, no perdió la oportunidad de exponer la suya.

⁶⁴ *Id.*, XIV, 2. El subrayado es mío.

⁶⁵ *Id.*, IX, 3.

II

Domine, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est absconditus.

Salmos, 38: 9

Herrmann, *Pia desideria*.

Palafox, *Varón de deseos*.

No digo, cristiano, que desconfíes, pero te digo que temas.

A los fieles del obispado de Puebla de los Angeles, 4.

Y DECÍA EL P. BARTOLOMÉ de las Casas, en la novena de sus *Treinta proposiciones muy jurídicas*¹ —allí, donde reconoció la autoridad papal sobre bienes terrenales (como América) y validó los títulos otorgados por el Vicario a los reyes peninsulares—, finalmente recurriendo a la espiritualidad como argumento irrefutable, que “alta y digna cosa es que... el premio principal de los reyes cristianos por los servicios que hacen a Dios y bien a su madre la universal Iglesia con sus reales personas, no consista, ni ellos lo deban de codiciar, en estas cosas mundanas y terrenas, porque todas ellas son de poca entidad y transitorias, sino el verdadero y ultimado reinar con Cristo, cuyo lugar y tenencia cuanto toca a lo temporal tienen en la tierra”. Porque para el buen cristiano, gobernante o vasallo, libre o esclavo, la verdadera propiedad no es la que se tiene en la tierra, sino en el cielo, junto al Redentor. Pues, ¿qué vale reinar sobre millones de indios, o tenerlos a servicio personal, cuando el alma —la del poderoso, tanto o más que la del esclavo— necesita de alimentos y satisfacciones inmatrimiales y aspira a una compañía mucho más duradera? Dicha compañía —Cristo—, según Él mismo hubo establecido en el *Evangelio* (Mateo, 6: 19 y ss), no se puede conseguir si, dominada por los placeres temporales que las riquezas y la servidumbre otorgan, el alma atiende, o pretende atender al mismo tiempo a su Dios y a sus riquezas. “No podéis seguir a Dios y a Mamón” —dijo Él—, porque, en el intento, quien tal pretenda “o aborrecerá al uno y amará al otro, o se llegará al uno y menospreciará al otro”. El “uno”, aplicado al caso concreto de la dominación hispana, serían las tierras, minas y esclavos americanos, y el “otro”, Dios (o a la inversa). Ya antes comentamos la situación espiritual europea con relación a los misterios del Más Allá y su a veces desmedida preocupación por las portirimerías del hombre; sin embargo, esa espiritualidad, ubicada en circunstancias como las que trajó la conquista del Nuevo Mundo, sufrió un proceso de recuperación en el

¹ Las Casas, *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas, en las cuales sumaria y sucintamente se tocan muchas cosas pertenecientes al derecho que la Iglesia y los príncipes cristianos tienen, o pueden tener, sobre los infieles de cualquier especie que sean. Mayormente se asigna el verdadero y fortísimo instrumento en que se asienta y estriba el título y señorío supremo y universal que los reyes de Castilla y León tienen al orbe de las que llamamos Occidentales Indias. Por el cual son constituidos universales señores y emperadores en ella sobre muchos reyes. Apúntanse también otras cosas concernientes al hecho acaecido en aquel orbe notabilísimas y dignísimas de ser vistas y sabidas. Colijó las dichas treinta proposiciones el obispo don fray Bartolomé de las Casas, o Casaus, obispo que fue de la Ciudad Real de Chiapa, cierto reino de los de la Nueva España. Año 1552. Documento incluido en la *Brevísima relación* (Eudeba, 1966); pp. 119-137.*

que intervinieron diversos factores. Antes que nada, señalemos que el cristiano común arribado a la Nueva España olvidó el precepto que invalidaba la doble servidumbre y, muy a su conveniencia, argumentó que Dios era quien le otorgaba la facultad de enriquecerse con el trabajo de los indios y el *derecho natural* de sojuzgar a nuestro continente. Alejado casi por completo del temor al Creador, no sería sino hasta la llegada de una cultura humanística floreciente en obras como las que hemos mencionado en otro lugar y gracias a la intervención de ambos eleros, cuando la devoción que habría de caracterizar los siguientes siglos comenzó a ganar voluntades y a levantar construcciones magníficas. La religión —ya que no las leyes— sería pronto el medio igualador entre amos y vasallos, y los clérigos quienes se preocuparon de recordar a españoles e indios que la verdadera riqueza sólo se obtiene sirviendo a un solo señor: Jesucristo.

La literatura devota proliferó en la Nueva España desde principios del siglo XVI. Obras pictóricas, construcciones efímeras o imperecederas y representaciones escénicas de evangelización —como, con relación a la enseñanza indígena, la reseñada por Motolinía, *La caída de nuestros primeros padres*, “una de las cosas notables que se han hecho en esta Nueva España”²—, sirvieron enormemente en un proceso de catequización que poco a poco se iría convirtiendo en afán de perfeccionamiento. Ayuda indispensable en esa labor, los libros de emblemas —cuya presencia en la Nueva España se remonta a los primeros años de la dominación³— constituyeron un importante vehículo para la enseñanza de valores morales y religiosos útiles en la búsqueda de una vida espiritual ordenada. De ellos, el *Varón de deseos en que se declaran las tres vías de la vida espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva* (1642), de Juan de Palafox y Mendoza⁴ —“un tratado... concebido sin pretensiones científicas, pero con cualidades de excepción en el orden pedagógico”⁵—, es el ejemplo que nos ocupará en adelante.

Político y defensor del indio en la línea de Vitoria y Las Casas, Juan de Palafox fue también partícipe de la cultura humanística plasmada en los libros de emblemas —iniciada como tal con los *Emblemata*, de Andrea Alciato—, que tenían como fin principal enseñar a los hombres —sirviéndose de una combinación icónico-verbal coherente, esto es, un graba-

² “Este auto —dice fray Toribio— fue representado por los indios en su propia lengua, y así muchos de ellos tuvieron lágrimas y mucho sentimiento, en especial cuando Adán fue desterrado y puesto en el mundo”. *Relaciones de la Nueva España*, pp. 57-60. E incluye, allí mismo, un villancico que decía:

Para qué comió	La primer casada
La primer casada,	Ella y su marido,
Para qué comió	A Dios han tralido
La fruta vedada.	En pobre posada
	por haber comido
	La fruta vedada.

³ Véase José Pascual Buxó, “Presencia de los *Emblemas* de Alciato en el arte y la literatura novohispana del siglo XVI”, en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, pp. 241-253.

⁴ VARON/ DE DESSEOS,/ EN QUE SE DECLARAN LAS/ TRES VIAS DE LA VIDA/ ESPIRITUAL./ Purgativa, Illuminativa, y Unitiva./ DEDICADO/ A LA REYNA NUESTRA/ Señora/ y/ OFRECIDO AL APROVECHAMIENTO/ espiritual de las Almas devotas./ POR/ EL ILLVSTRISSIMO, Y REVEREN/ dissimo Señor Don Juan de Palafox, y Mendoza, Obispo de/ de [sic] la Puebla de los Angeles./ (*) / EN MÉXICO,/ (línea) / Por Francisco Robledo, Impresor del Secreto del Santo Oficio./ Año de 1642.

⁵ Entiquio Peña Rica (Pbro.), “Presentación” a *Varón de deseos*. Ediciones RIALP, Madrid, 1964 (Nebli, Clásicos de Espiritualidad, 31 y 32), p. 25.

do en el cual se representaba la enseñanza que se quería transmitir, un mote que designaba la virtud que se pretendía ensalzar o, en el caso de los vicios, negar, y un epigrama explicativo del mote y grabado que remataba finalmente el mensaje propuesto— los valores manejados por la sociedad renacentista que venían transmitiéndose desde la antigüedad clásica, a través de los *Aurea dicta*, básicamente. *Varón de deseos*, por un lado, es la versión novohispana de los tratados espirituales que apoyaban la labor eclesiástica en el Viejo Continente —*Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, del P. Nieremberg; *Ejercicios espirituales*, de Loyola; *Moradas* o *Castillos interior*, de Santa teresa; *Gula de pecadores*, de fray Luis de Granada, por mencionar sólo unos cuantos (algunos de ellos ilustrados con emblemas)— y, por otro, una obra que complementa, de manera extraordinaria, su labor como pastor de almas y tratadista consumado en asuntos de perfección interior.

Porque lo era, y mucho. Así lo muestran sus escritos, inabarcables en un trabajo como el presente. Así su *Abecedario espiritual* (1640), recetario que exhorta a “lo eterno y celestial” por medio de sencillas consultas, y que podría ser, de igual modo, un compendio de sentencias de carácter general entremezcladas con preceptos cristianos; por ejemplo: “el que creyere que sabe más de aquello que se le enseña, ya es cierto que ignora mucho más de lo que piensa que sabe”⁶; o bien, ya en el abecedario, por entradas:

B:

Busque al Criador y huya de las criaturas, y entienda el alma que nunca está más bien acompañada, que cuando está sola...

E:

Enseñese a ignorar y comenzará a aprender, y entienda que entonces sabe más, cuando conoce que entiende menos...

G:

Guste de no gustar nada, sino sólo a Dios, cuyos gozos son sobre todo gozo, y no pueden conocerse los espirituales si no nos negamos a los temporales...

K:

... Guarde la lengua, que sólo se explica en lo que aborrece, sino que hace que crezca el aborrecimiento, porque con lo que descansa se aumenta, y nunca le faltan razones para hacer la sinrazón...

L:

... Aprenda de las aves, que apenas beben para mitigar la sed, cuando alzan al cielo la cabeza para darle gracias...

N:

Nada desee, nada procure, nada busque, sino al todo, que se halla con querer nada...

Q:

Quéntese entre los muertos si quiere vivir y reinar entre los vivos, que el vivir tan vivo entre los vivos hace después estar, entre los muertos, muerto...

R:

... más vale vivir resignado mandando, que con propia voluntad obedeciendo...

Z:

... Comience antes aprendiendo que enseñando, que para hablar poco tiempo es menester callar mucho...

⁶ *Abecedario a la vida interior que ofrece a los fieles del obispado de la Puebla de los Ángeles y a las demás almas católicas*, Juan, obispo de la Puebla, en *Tratados mejicanos*, I, 9.

Así también sus tratados *De la paciencia en los trabajos y amor a los enemigos* (1647) y *Conocimientos de la divina bondad y misericordia, y de nuestra miseria y fragilidad*, en el cual, recurriendo a un "Coloquio de misericordia" dividido en LVIII autocensuras y consecuentes peticiones —como recomendaba San Ignacio—, pretendió "un conocimiento perfecto de lo que [a Dios] debemos y de lo que somos".⁷ Sin contar sus cartas pastorales y demás tratados, la labor didáctica de Palafox llegó más allá de lo decible; su interés por conducir a la grey por el camino de la perfección o, dicho en términos teresianos, por un "atajo" seguro hacia Dios, se cifra, en cuanto a la prosa se refiere, en este *Varón de deseos*. Veámoslo.

Tratado de ascesis, exposición detallada de las tres vías de la vida espiritual o camino de perfección, *Varón de deseos* proviene derechamente de los *Pia desideria*, de Hugo Hermann (Hermann Hugone)⁸, en los cuales el jesuita glosó cada uno de los peldaños —45 en total— que el alma "viadora" debe escalar antes de ser merecedora de las bondades ultraterrenas. Dividida en tres secciones correspondientes a cada una de las vías de la vida espiritual —según la estudió el seráfico doctor San Buenaventura—, los *Pia desideria* son el espejo de una mentalidad bombardeada por una religión que pretendió, pretende y, a lo que parece, pretenderá infundir un temor que al mismo tiempo sea la base de un amor oblativo a quien se teme. Temor a la condenación y amor a Dios y a sus bondades: la catequesis practicada por Hugo Hermann y Palafox no es más que el intento por hacer que el creyente pudiera llegar a los límites de ese temor-amor, utilizando como medios la reflexión en torno a sus postrimerías o *novísimos de la muerte* —como se ha dicho anteriormente— y la práctica continua de las virtudes, que dependerá, insoslayablemente, de la voluntad humana. Ya lo decía, y muy bien, el P. Luis de Granada: "don cosas son necesarias para hacer a un hombre virtuoso: la una, que quiera de verdad serlo; y la otra, que sepa de la manera que lo ha de ser".⁹ La Iglesia católica ha sido la encargada de proporcionar esos medios: primero, recurriendo a elementos verbales (el sermón, la doctrina, la plática, etcétera) y al sacrificio de la misa; y segundo, e indudablemente más efectivo, perpetuando las enseñanzas en tratados como los que nos ocupan. Tanta fue la importancia que tuvieron estas formas de adoctrinamiento, que sólo abordándolas con detalle se puede comprender a cabalidad la preocupación del Obispo de la Puebla por arrebatar lo antes posible sus parroquias a los regulares y darlas a los seculares, y su intento por preservar en las prensas —escrito en "lengua vulgar" para mayor aprovechamiento de las almas incultas— una obra tan útil en la evangelización y en la catequesis individual como los *Pia desideria*. Visto sin malicia —cosa que tal vez sea la menos conveniente desde el punto de vista de la historia hispano-novohispana—, lo que se jugaba no era ya el dominio eclesiástico sobre los fieles sino la ganancia del paraíso. De hecho, en ese empeño ignaciano, la simple casualidad de que alguien leyera o escuchara leer un fragmento de un tratado espiritual —aprobado, evidentemente, por las autoridades

⁷ *Conocimientos de la divina bondad*, en *Tratados mejicanos*, I, LVI.

⁸ PIA/ DESIDERIA,/ AUTHORE/ HERMANNO HUGONE/ è Societate Jesu./ EDITIO NOVISSIMA,/ Recognita [et] Emendata./ (insignia de la Compañía de Jesús) /LUGDUNI,/ Sumpt. PETRI GUILLIMIN,/ in vico Belæ Corderiæ./ (línea) / M. DC. LXXIX./ Cum Approbatione [et] Permissione.

⁹ Fray Luis de Granada, *Gula de pecadores en Obras del V. P. M. Fray...* Con un prólogo y la vida del autor por don José Joaquín Mora, segunda edición; Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1850 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, VI), p. 11.

clericales— era motivo suficiente para que la persona en cuestión obtuviera indulgencias adelantadas por sus pecados. Vaya como ejemplo el “Summario breve” que encabeza la *Gula de pecadores*, por medio del cual cardenales, arzobispos y obispos las otorgaron a quienes lograran tener noticia del contenido de ésta u otras obras del P. Granada:

SUMMARIO BREVE DE LAS INDULGENCIAS CONCEDIDAS A LOS QUE LEYEREN O OYEREN LEER
LOS ESCRITOS DEL V. P. FRAY LUIS DE GRANADA.

El eminentísimo señor cardenal y arzobispo de Toledo, don Pascual de Aragón, concedió cien días de indulgencia a los que leyeren o oyeren leer cualquier capítulo o párrafo de los escritos del venerable padre; y cincuenta y dos ilustrísimos y reverendísimos señores arzobispos y obispos, cada uno cuarenta días por lo mismo, como consta de sus cartas, que andan en otras impresiones, en que elogian a este sapientísimo autor, y encomiendan y exhortan a sus súbditos y a todos a que se dediquen a leer sus provechosos escritos.¹⁰

Surgidos, sin duda, de la piedad y misericordia frailunas, los libros que entrenaban a los cristianos en la vida devota tenían su respaldo más seguro en esa dicotomía amenazante y prometedora, cuyo centro emotivo se localiza en el irascible —el temor— y —con respecto a los bienes materiales e inmateriales con que no se tiene contacto inmediato o no existe una relación de propiedad— en lo concupiscible —es decir, el deseo—. Dicho en otras palabras: la catequística española —y, por extensión, la novohispana— halló un argumento sumamente efectivo para la conversión y perfeccionamiento espiritual de los fieles en los apetitos, “porque —para decirlo con el P. Granada¹¹— a los que no suele mover el deseo de los bienes, mueve muchas veces el temor de grandes males”. Con el fin de alcanzar los “privilegios” que traía consigo la práctica o “ejercicio” de las virtudes, no fueron pocas las almas que se dejaron llevar por las recomendaciones de estos padres y encaminaron sus *afectos* —esto es, los “movimientos en el apetito intelectual o racional, llamado voluntad”¹²— a la obtención de los bienes prometidos en cada uno de esos tratados. Incansables perseguidores de la “gracia del Espíritu Santo” —es decir, de aquella participación de la naturaleza divina por medio de la cual el hombre se viste de la santidad, bondad, pureza y nobleza de Dios, despidiendo de sí la “bajeza” y “villanía” heredada por Adán y mereciendo finalmente la salvación debida al sacrificio de Cristo¹³—, de la consolación y la libertad

¹⁰ *Id.*, p. xxxviii. Sigo la paginación del “Prólogo” y “Vida de fray Luis de Granada”, por D. José Joaquín de Mora.

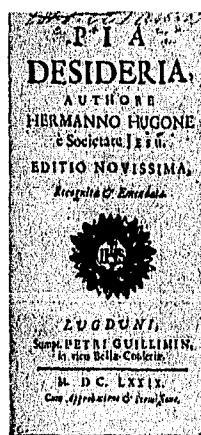
¹¹ *Op. cit.*, Libro I, cap. xiii, § ii.

¹² La diferencia entre *afectos* y *pasiones* es que, mientras los primeros surgen de la parte racional, intelectual de las almas, las segundas tienen lugar en la sensitiva o sensual, es decir, se encaminan a la obtención de bienes deleitables desde el punto de vista material. Los *afectos*, por otra parte, se dividen en tres tipos: *naturales*, los cuales pretenden cubrir las necesidades básicas de un ser dotado de razón (salud, comida, vestido, etcétera); *racionales*, que “se basan en el conocimiento espiritual de la razón mediante el cual nuestra voluntad es impulsada a buscar la tranquilidad del corazón, las virtudes morales, el verdadero honor, la contemplación filosófica de las verdades eternas”; *divinos* o *sobrenaturales*, que son aquellos infundidos por Dios al espíritu y que tienen como fin al mismo Dios, “sin mediación alguna de discursos u orientaciones naturales”. Estos últimos, igualmente, se dividen en tres tipos: 1) amor espiritual a la hermosura de los misterios de la fe; 2) amor de tipo utilitario de los bienes que de la otra vida se prometen, y 3) amor a la bondad del Creador. San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios*, Libro I, cap. v. La llamada “Teología mística” engloba principalmente las particularidades de los *afectos* *sobrenaturales* con sus divisiones.

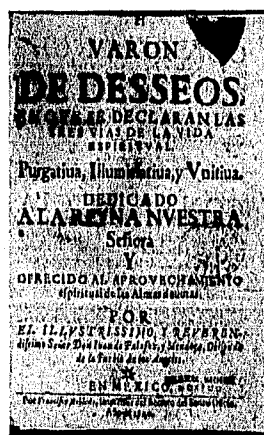
¹³ Esta *gracia* *sobrenatural*, que sólo se obtiene en un estado de pureza *perfecta* —según el adjetivo otorgado a quienes llegan a los límites de la *via purgativa* y rebasan la *illuminatio*— no debe confundirse con la llamada *gracia habitual*, de

con respecto a los pecados, del conocimiento sobrenatural y la quietud interior¹⁴, todo cristiano fue pertrechado con enseñanzas equivalentes a las que, en lo iconográfico, cubrían los templos y monasterios españoles y novohispanos. A su modo —y plasmando a la perfección la metodología propuesta por San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales; id est*, la representación plástica o “Composición de lugar” como ayuda indispensable para activar los sentidos corporales en una vista “imaginativa” que tuviera como fin principal, si no único, el despertar de los temores y deseos encaminados al mejor servicio y gloria de Dios (*ad maiorem gloriam Dei*) y, por ende, al ejercicio de las virtudes—, el *Juicio final* de Rubens equivaldría a la reflexión hecha por fray Luis de Granada en su tratado *De las pos-trimerías del hombre*; los *Jeroglíficos* de Juan de Valdés Leal (*In ictu oculi, Finis gloriae mundi*, ya mencionados) al tremendismo escatológico del soneto “De huesos de muertos que hablan a quien los mira, sin lenguas” palafoxiano (que luego veremos); y, ya que entramos en la Nueva España, la innumerable cantidad de *reloxes* a los sonetos de Luis de Sandoval Zapata o a las “Décimas del desengaño de la vida humana” del Dr. Isidro de Sariñana. Obras, todas ellas, que no fueron sino la expresión poética —y patética— de lo que simple y llanamente se expuso en los tratados de espiritualidad.

Digamos pues —concluida la digresión— que los *Pia desideria* y el *Varón de deseos* (título-traducción, este último, de *Vir desideriorum*, como se llamó también el libro de Hermann), son obras que pretendieron —y lograron, sin duda ninguna, en su momento— inducir, por medio de la combinación emblema/discurso exhortativo-amenazante, a una entrega absoluta de las potencias del alma —memoria, voluntad y entendimiento— con el fin de sembrar en los fieles la semilla del deseo y del “Amor divino”.



Hugo Hermann, *Pia desideria*, edición de 1679.



Palafox, *Varón de deseos*, primera edición (1642).

la que todo hombre es partícipe por el simple hecho de haber nacido a imagen y semejanza de Dios, sin perderla aun cuando haya sido condenado al infierno. Véase fray Luis de Granada, *Id.*, Libro I, cap. xiv.

¹⁴ *Id.*, Libro I, *passim*.

Ya en su "Introducción" al *Varón de deseos* —explicando, no obstante que su libro carece de grabados por no haber en la Puebla quien resultase tan artista como para llenar sus exigencias, el emblema con que da inicio la exposición de este camino espiritual—, decía don Juan de Palafox que no se puede comenzar el trayecto si no se cuenta con la decisión de obrar conforme a los *deseos* con que Dios ha dotado a la humanidad, ya que "son los buenos deseos las alas del corazón del cristiano, y las obras son los pies de su voluntad. Y así como los pies son torpes y tardos, son las alas ligeras y aceleradas; conque puede el alma llegar con los deseos fácilmente a donde no puede con las obras". Y los deseos, móvil de toda obra en la búsqueda del bien amado, no serán esta vez sino el reflejo del arrepentimiento del pecador, con esperanza de los cuales tratará de obtener la misericordia, el perdón y la gracia de Dios. Una vez arrepentida de sus pecados sensuales y mundanos, el alma deberá encaminar sus afectos —o, lo que es igual, sus deseos de tipo racional— al conocimiento de los misterios de la fe, de la bondad de Cristo y de los placeres eternos de la bienaventuranza. Tal es, pues, el contenido del emblema totalizador con que dan inicio los *Pia desideria*, y de la explicación que Palafox coloca en el lugar donde debió verse una representación similar: la cifra de los tres caminos, de los tres afectos o "flechas" que el alma despide hacia Dios —gimiente en cada uno de los cuales— como señal de dolor por los pecados cometidos, de deseos y de amor:



Hermann

Palafox

Propónese un alma que despide al Cielo tres flechas, en cuyos arpones se explican tres diferentes afectos: *ehu*, *ha*, *oh*; *ehu*, que significa dolor; *ha*, deseo; *oh*, amor. Y abriendo el alma el pecho manifiesta en su corazón el incendio que le está abrasando, con un lugar del santo rey David en el Salmo 37, versículo 10:

*Domine, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est absconditus.*¹⁵

Según lo anterior, los deseos sobrepasan el alcance de las obras, por muy caritativas que sean, pues "con las obras no se hace cuanto se quiere [y] con los deseos tanto cuanto se

¹⁵ «Señor, ante ti he puesto mis deseos todos, y mi gemitido no te es oculto». Las ediciones modernas registran el fragmento en el Salmo 38, versículo 9.

quiere se desea; y para el mérito, cuanto se desca se consigue". Más aún: "los deseos —dice Palafox— hacen de los pecadores, buenos; de los buenos, perfectos; y de los perfectos, santos; de los gentiles, cristianos, y de los cristianos, mártires". Con deseos de hacer desear —"reconociendo que la primera y mayor de nuestras obligaciones es dar pasto espiritual a las almas de nuestro cargo y exhortarlas a lo más agradable a su Criador"—, el Obispo de la Puebla siguió uno a uno los "sentimientos" —quince en cada vía— que se manifiestan en la "vida mística", es decir, el "camino por donde se va de la ciudad del mundo a la de Dios" por tres jornadas distintas para que el alma "llegue más segura y coronada de merecimientos". El plan de la obra —no llevado a término para desgracia de la emblemática nacional— era, según dice el propio autor, poner a la vista del interesado

imágenes muy devotas, sentimientos muy espirituales, motes muy ajustados de la Sagrada Escritura, ilustrados con otros de escritores santos y doctos, y con versos latinos del mismo autor, de mucha erudición y doctrina.

De todo esto sólo nos valemos de la disposición de las imágenes, que no dejan de representar muy vivamente estos afectos, y de los lugares de la Sagrada Escritura. Y en lo demás seguimos nuestro primer intento diversamente, advirtiendo cuanto juzgamos que conviene a él; esto es, explicando el estado en que se halla el alma en cada sentimiento, los efectos espirituales que la acompañan, los afectos proporcionados que la acreditan, los documentos y advertencias que la aseguran.¹⁶

Varón de deseos, visto desde la perspectiva del plan inicial, es un trabajo concluido, pero incompleto: Palafox, ante la carencia de un buen grabador, se limitó a describir la imagen de los emblemas de Hermann y a copiar las inscripciones contenidas en las mismas luego de su descripción. La inscripción, pues, es la misma; pero la ilustración, en el *Varón de deseos*, es suplida por sus palabras. De esos tres caminos —*Gemidos del alma contrita*, *Deseos del alma devota*, *Suspiros del alma perfecta*; a los que corresponden los tres grados del seráfico Dr. San Buenaventura: *espíritu en espíritu*, *espíritu sobre espíritu* y *espíritu sin espíritu*, o, como los expuso Palafox: "alma que sigue el espíritu divino", "alma que vive con espíritu divino" y "alma en quien sólo vive el espíritu divino"¹⁷— únicamente hallamos la explicación o descripción del grabado que debió englobar la enseñanza contenida en la explicación al "sentimiento" en turno. La obra, por otro lado, fue escrita especialmente para los devotos novohispanos: debido a la carencia de maestros que condujeran a las almas indígenas "en materia tan importante y delgada", Palafox se propuso dar a la estampa un tratado de espiritualidad —según propia observación— para que los americanos procuraran "promoverse y ejercitarse en la devoción de la pasión del Cristo Nuestro Señor y de la Virgen Nuestra Señora Santa María", e inculcar en ellos la oración, la mortificación y la frecuencia de los sacramentos de penitencia y eucaristía.

Con todo —y aquí radica una notable diferencia entre los *Ejercicios* ignacianos y el *Varón de deseos*, aunque, evidentemente, su mayor similitud radica en que, a la "composición de lugar" ignaciana, Palafox hizo corresponder un dibujo hablado en el cual el alma podía ubicar su estado espiritual, y en el cual, asimismo, tendría que emplear un mayor esfuerzo mental debido a que la representación física no existió más que en la obra precedente, es

¹⁶ *Varón de deseos*, "Introducción", 5.

¹⁷ *Ibid.*, 6.

decir, en el *Vir desideriorum*—, el Obispo no pretendió obligar a los fieles a ejercitarse en el servicio de Dios, como lo hacía San Ignacio, sino simplemente invitar a una vida de reflexión y recogimiento. En caso de aceptar, el ejercitante debía tener presentes los puntos siguientes:

- Primero, emprender el camino luego de una honrada y “generosa” resolución de servir a Cristo “y vivir con verdadero fin de agradarle”. En caso de no hallar un maestro o guía —“varón docto y experimentado que, como en causa ajena, determine y resuelva las dudas”, y como, según él, no los había muchos en la Nueva España—, tener obligación y compromiso de confesarse “a boca o por escrito” por lo menos una vez al año —“particularmente las mujeres”—, pues ello será bastante para concebir esperanza de que no lo engañarán.
- Segundo, procurará tener presentes las tres etapas incluso cuando crea que su aprovechamiento es bastante para decirse dueño de la gracia divina, pues nada es más seguro que recordar la continua fragilidad de la naturaleza humana. “Y la razón es porque, como quiera que en este camino espiritual no hay evidencia de los aumentos del alma, es necesario que esté siempre llorando como penitente, aunque le parezca que goza como enamorada, y que procure amar como enamorada, aunque esté llorando como penitente”.
- Tercero, fiarse sólo del obrar —es decir, practicar las virtudes y “andar en fe”—, “porque como Dios Nuestro Señor, en lo que principalmente libró nuestro aprovechamiento fue en el hacer buenas y agradables obras: *Creed a las obras (Io, X, 38)*”.
- Cuarto, tener constancia y valor para vencer las tentaciones y no decaer en ánimo cuando la estrechez y aspereza del camino parezcan insuperables; porque, como dijo Cristo: *Mi yugo es suave y mi carga leve (Mt., VII, 14)*.
- Quinto, no pensar que el camino de perfección es “prolígisimo de andar y de emprenderlo”, así como tampoco, una vez andados los primeros pasos, pensar que la cosa va muy avanzada. “Ni juzgue el perdido, como yo, o el que hubiere vuelto atrás después de haber entrado en él, que es muy dificultoso restituirse a la vida espiritual, o el perfecto piense que ya está navegado y asegurado, porque unos y otros yerran”.
- Sexto, no claudicar; porque, al primer descuido, el que es muy interior, se vuelve exterior; el exterior, relajado, y el relajado, perdido.

El libro de Palafox, como los de fray Luis de Granada o San Ignacio, se basa en la negación propia y la exaltación de las bondades de Cristo. Ideología reflejada en documentos como la *Carta* de “sor Filotea de la Cruz” a Sor Juana —incomprendida, por cierto, cuando no se la ubica en el contexto adecuado, es decir, como muestra del ascetismo desbordante que caracterizó nuestro siglo XVII y que, hasta 1692, no fue tomado muy en cuenta por la jerónima—, la búsqueda continua de la perfección interior tenía uno de sus principales fundamentos en la constancia de los ejercicios de purificación —es decir, en la práctica continua de la *vía purgativa*— que debía contar con esa entrega total exigida tiempo antes por San Ignacio. La colocación de las imágenes emblemáticas o, mejor dicho, una descripción sucinta del grabado y la inscripción correspondiente, copiada, en todos los casos, de los emblemas de Hermann en cada una de las etapas de purgación, iluminación o, en todo caso, unión, era, justamente, un intento por ayudar al viandante a conseguir un estado o disposición adecuada, similar a la que Loyola pretendía con la recomendación del uso de pinturas

que facilitaran la configuración de “Composiciones de lugar” imaginarias. Las literaturas española y novohispana, al igual que la pintura, fueron prolijas con respecto al camino de perfección y lograron consolidar algunas formas que pretendían, igualmente, hacer una reflexión parecida a las que se contienen en los “sentimientos” palafoxianos y en la obra de Hermann. Valdrá la pena comentar unos cuantos peldaños—ya que su cantidad total (45) nos impide verlos con detalle— con relación a la poesía desarrollada en el México colonial durante los dos primeros siglos de dominación.

* * *

El emblema correspondiente al Sentimiento X de la *vía purgativa* —cuya imagen y explicación reproduzco en seguida— será el primero de los ejemplos:



Hermann

Propónese el alma llorando delante del Amor Divino, el cual está escribiendo la cuenta de sus culpas; y la Justicia, vendados los ojos, tiene la espada desnuda, y en la otra mano un peso; y el alma, viéndose alcanzada en la cuenta y afligida, explica su pena con las palabras del Salmo 142, versículo 2:

*Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens.*¹⁸

Palafox

¿Qué son, antes que todo, estos “sentimientos”? Dicho sin miramientos de carácter etimológico, podríamos decir que son las repercusiones emocionales causadas por la reflexión del punto propuesto en el emblema, o explicado en cada uno de los cuatro puntos palafoxianos (“estado”, “efectos”, “afectos” y “documentos”). Es, o debe ser el fruto —en suma— de los deseos o temores —pues los deseos y los temores son siempre motivo de ciertos *sentimientos* que, por lo general, se manifiestan en obras concretas (en el caso del camino de perfección serán, si no el continuo ejercicio de la oración mental, los actos de misericordia)— despertados por esta efectiva combinación imagen-discurso que tan acertadamente inauguró Andrea Alciato. Así, pues, a la recordación de la “cuenta de sus culpas” por parte del Amor Divino —emisario siempre esquivo a quien lo busca luego de la conversión— y de la Justicia —oportuna siempre; siempre implacable (salvo..., ¡bueno!)—, el alma logrará, en este

¹⁸ «No entres, [Señor], en cuenta [o juicio] con tu siervo, que en tu concepto no hay quien se justifique». Aparece el fragmento en el Salmo 143, versículo 2.

caso, *sentir* aflicción y pena, cuya expresión más nítida y exacta se resume en las palabras del Salmo citado, las cuales —concebidas desde el punto de vista de la estructura propuesta por Alciato— cumplen la función de epigrama: “No entres, Señor, en cuenta con tu siervo, que en tu concepto no hay quien se justifique”. Palafox, sin embargo —yendo más allá de la mera reproducción— quiso dar un más completo panorama del escenario: en el grabado de los *Pia desideria* —salvo la mejor apreciación del lector— yo no lo logro ver la alegoría de la Justicia por ninguna parte.

Edificaciones suntuosas que dan la sensación de opulencia —caducas al fin—; un cielo ensombrecido, pero de ningún modo tenebroso... El alma aparece frente al Amor Divino —escribano atento a sus faltas—, todavía llena de “pasiones desordenadas, que suelen criarse... a la sombra de lo bueno”¹⁹, recordando sus obras y mirándose en ellas “como en un espejo”, conciente de que esos sentimientos de aflicción y pena “nunca se adquieren sin grandes merecimientos”.²⁰ Con lo ya andado en este peldaño, dice don Juan,

va el alma preciándose de perfecta, engriéndose de espiritual, aplaudiéndose de mística; y con aprecio propio sucede el desprecio ajeno y parecele que hay pocos que lleguen a la perfección en que se halla, y que ya no es ella como los demás hombres, que no pagan los diezmos²¹, ni oran, ni hacen penitencia. Finalmente, habiendo entrado publicano en la vida espiritual, se va haciendo fariseo.²²

Ha recorrido el alma diez peldaños; y creída —olvidando uno de los puntos establecidos en la “Introducción”—, llega en presencia del Amor Divino, donde, finalmente, éste le recuerda sus pasados descuidos y el poco tiempo que le resta para rendir “cuenta” de ellos. “Está bien dibujada aquí el alma, afligida y llorando —dice Palafox, por desgracia no contemporáneo de los Lagarto, quienes, sin duda, habrían sido los más indicados para ilustrar cada uno de estos “sentimientos”—; Dios escribiendo y amenazando; la Justicia divina pesando y desnuda la espada sobre el alma afligida, dándonos a entender que se ha acongojado y arrepentido el alma de haberse puesto en cuentas con Dios”.²³

De todo lo anterior, quien haya emprendido el difícil camino de la purgación obtendrá “un conocimiento más claro de sus imperfecciones en la vida interior”²⁴, tal y como él mismo —Palafox— habría de expresarlo tiempo después en sus *Confesiones y confusiones* —“Cuenta de culpas y beneficios de quien nunca tuvo cuenta con la cuenta” (Voces de deseo y amor)²⁵—:

PROCLAMACIONES Y GEMIDOS MÍSTICOS.

CUENTA DE CULPAS Y BENEFICIOS DE QUIEN NUNCA TUVO CUENTA CON LA CUENTA. VOCES DE DESEOS Y AMOR:

De profundis clamavi ad te Domine: Domine exaudi orationem meam.

¹⁹ *Varón de deseos*, “Sentimiento X”, Estado, 1.

²⁰ *Id.*, 2.

²¹ El libro fue publicado —recordemos— en 1642, poco tiempo antes de que se iniciara la polémica sobre el pago de diezmos y primicias.

²² *Loc. cit.*

²³ *Id.*, 3.

²⁴ *Id.*, Efectos, 2.

²⁵ *Confesiones*, pp. 5-6. Edición de 1691.

*Fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae.
 Si iniquitates observaveris Domine: Domine quis sustinebit?
 Quia apud te propitiatio est; et propter legem tuam sustinui te Domine.
 Sustinuit anima mea in verbo eius: speravit anima mea in Domino.
 Quia apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio.
 Et ipse redimet Israel, ex omnibus iniquitatibus eius.
 Diligam ergo te Domine fortitudo mea.
 Dominus firmamentum meum, et refugium meum, et libertator meus.
 Deus meus, adiutor meus, sperabo in eum.
 Protector meus, et cornu salutis meae, et susceptor meus.
 Laudans invocabo Dominum: et ab inimicis meis saluus ero.
 Eia mi Iesu, redime me, salva me, libera me, quia tu es Redemptor meus, et Salvator, et Libertator meus, et
 Amor meus, et Iesu meus!*

Y más: el alma, recapacitando ya, verá que apenas puede haber oraciones libres de tentación mundana, amor a Dios que esté desprovisto de “amor propio” —estorbo siempre en el negocio de la espiritualidad; “negocio de amar”, como decía San Juan de la Cruz—, o virtud que no se oscurezca con la sombra del vicio. ¿Cuál será, según el tratadista, el principal afecto causado por esta reflexión?: “un miedo... grande de volverse a poner en cuentas con Dios”, de modo tal que el alma —ocupada antes en pregonar sus avances— no concebirá día ni obra de los cuales “no dé con mucho gusto el mérito porque le perdonen la cuenta, diciendo con toda verdad a Dios: «No entremos, Señor, en cuentas; yo me doy por alcanzada»”.²⁶

Fruto necesario de este “Sentimiento X” será, pues, el que el ejercitante olvide todo lo bueno que ha hecho y tenga presente lo malo, entrando así en un perfecto estado de humildad: “¿Quién fuera peor —dirá— que todo el infierno junto si Dios, dentro de mí, no me defendiera a mí de mí sólo por mirar a sí, apiadándose de mí? Yo”.²⁷ Según la ascética cristiana, cuando Dios corrige un vicio infunde una virtud; por ello, el alma deberá seguir obrando con la misma constancia y sin dejar de hacer lo mejor por el miedo de lo malo —“como el que deja de dar limosna y ejercitar las virtudes por la vanagloria que de ello le puede resultar”²⁸—, pues, según lo establecido en el emblema, llegará el tiempo de dar cuenta de todos los actos temporales.

“¿Qué tengo de responder en la cuenta?”, se preguntaba el Obispo en este lugar²⁹, si, teniendo la oportunidad debida al libre albedrío, como todo hombre, no hubo la reflexión necesaria para caer en la cuenta de que, pasado el tiempo, había que rendir cuenta de la cuenta. Ya en su *Arte doctrinal y modo de aprender la lengua matlazinga* (1638) el agustino fray Miguel de Guevara (1585?-1646?) había tratado el asunto de la cuenta y el tiempo con un toque de conceptismo sabroso que, aunado a la redondez del soneto —si es que un soneto puede ser redondo, cuando no tiene forma de botella de coca-cola—, daba la sensación de ser más un divertimento que una preocupación por los actos pasados. Es el siguiente:

²⁶ *Varón de deseos*, Efectos, 3.

²⁷ *Id.*, Afectos, 3.

²⁸ *Id.*, Documentos, 2.

²⁹ *Id.*, Afectos, 2.

(EL TIEMPO Y LA CUENTA)

Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta;
 si a darla voy, la cuenta pide tiempo:
 que quien gastó sin cuenta tanto tiempo,
 ¿cómo dará, sin tiempo, tanta cuenta?
 Tomar no quiere el tiempo tiempo en cuenta,
 porque la cuenta no se hizo a tiempo;
 que el tiempo recibiera en cuenta tiempo
 si en la cuenta del tiempo hubiera cuenta.
 ¿Qué cuenta ha de bastar a tanto tiempo?
 ¿Qué tiempo ha de bastar a tanta cuenta?
 Que quien sin cuenta vive, está sin tiempo.
 Estoy sin tener tiempo y sin dar cuenta,
 sabiendo que he de dar cuenta del tiempo
 y ha de llegar el tiempo de la cuenta.³⁰

Contemporáneo de don Juan de Palafox y Mendoza y, en sus últimos años, seguramente conocedor de la fama del Obispo —ya que para 1646 sus obras y, sobre todo, sus pleitos se habían derramado por sobre todo el territorio novohispano—, el P. Guevara, allá en Michoacán —alejado de los centros político-religiosos de la Nueva España (Ciudad de México y Puebla de los Ángeles), pero portador común de la ideología cristiana—, escribió un soneto en el que se reflejan no únicamente las tendencias conceptistas del barroco más henchido de significaciones, sino el arraigo de este tópico en la poesía nacional. Torrente ininterrumpido de tiempos que, vencidos, piden ya la cuenta de las ociosidades pasadas; de cuentas que, por no dadas a tiempo, piden tiempo inútilmente para hacer las cuentas de lo que, sin tomar en cuenta el pasado tiempo, no se hizo a su debido tiempo, el soneto de “El tiempo y la cuenta” —antologado así por el padre Alfonso Méndez Plancarte— es testimonio de que ya antes en la Nueva España el tópico correspondiente al “Sentimiento X” palafoxiano y, evidentemente, al propio lugar de los *Pia desideria*, había rendido buenos frutos. El ascetismo cristiano, como puede notarse, no sólo fue el medio más eficaz para lograr la entrega de los fieles a la devoción de Dios y, por consiguiente —en el caso americano—, al sometimiento voluntario y pacífico a la institución eclesiástica, sino también una fuente inagotable para el arte y la poesía de casi todo el periodo colonial.

En esa misma línea —pero con mucha mayor fortuna que el tópico de la cuenta y el tiempo—, las letras mexicanas abundaron en poesía devocional y de arrepentimiento, tal y como se representa en el emblema XV de la *vía purgativa* —ejemplo segundo y último peldaño en el camino de purificación—, explicado por Palafox, con las variantes que le parecieron convenientes, en su *Varón de deseos*:

³⁰ Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*, p. 168.



Propónese el alma postrada y rendida, roto un reloj de arena al lado, y el tiempo volando con velocidad, el un pie en el día, el otro en la noche; y ella suspirando dice las palabras del Salmo 30, versículo 11:

*Defecit in dolore virtus mea, et anni mei in gemitibus.*³¹

HERMANN

PALAFOX

“Este es el último sentimiento de la *vía purgativa* —dice don Juan— con que el alma se dispone a entrar en la *iluminativa*”.³² Aquí, libradas las dificultades de la primera mortificación pero de ningún modo exenta de ella en lo que le resta de viaje, el alma parece participar “de entrambas luces” —es decir, del conocimiento de sus pecados y del resplandor que le comienza a dar el Amor Divino, antes oculto de tanto no buscado, que le causan, a un tiempo, “un dolor... vehemente de haber ofendido a Dios” y “unos gemidos... amorosos y tiernos por buscarle y agradarle”³³ —; y no sabe, bien a bien, si es amor o dolor el que la aflige, “porque si mira a la materia que llora, verdaderamente parece que pena por sus pecados, y si mira a lo que desea, parece que toda su ansia es amor del objeto por quien llora”.³⁴

Según el plan emblemático del Obispo, el alma debió aparecer en el dibujo “fatigada y caída en el suelo” a causa del conocimiento propio; visto con los ojos del alma, dirigidos a lo alto, el tiempo cruzando de la obscuridad a la brillantez en tanto que la desfallecida exhala una interjección: *Ehu* (¡Ay!), “dando a entender el ardiente dolor con que muriendo vive y la ansia penosa con que viviendo muere de llorar por Dios, a quien ofendió, y hallar a Dios, a quien desea”. El reloj roto junto a ella significaría que, conciente de su desventura, aborrece ya los “tardos y limitados pasos” con que pasan las horas, “y quieren sus deseos que la vida sea eternidad para llorar”. Procurando mitigar estos sentimientos cuanto pudiese para no prorrumpir en demostraciones exteriores y negándose al sentido, el alma no tendrá más que expresar sus deseos en unos versos —“ciertos suspiros espirituales con un género de metro”— que don Juan de Palafox escribió estando aún en España y que recuerdan, no lejanamente, al más tierno y devoto Lope de los *Soliloquios*:

³¹ En lugar de *virtus* léase *vita*. El versículo completo, en traducción de Casiodoro de Reina (Salmo 31:10), dice: «Porque mi vida se va gastando de dolor, mis años de suspirar: hase enflaquecido mi fuerza a causa de mi iniquidad, y mis huesos se han consumido».

³² *Varón de deseos*, “Sentimiento XV”, Estado, I.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Id.*, Efectos, I.

¡Oh, gloria del padecer!
 ¡Oh, alegría del penar!
 Nunca me queráis dejar,
 nunca me sepáis perder.
 ¡Mi luz..., en cruz!
 ¿Mi lucero..., en un madero!
 Mi Señor,
 poseído de dolor,
 yo sin cruz,
 ¿cómo puedo tener luz?
 Maltratado,
 herido y preso su capitán,
 ¿anda el soldado galán?
 ¿Él desnudo, yo vestido?
 ¿Él peleando, yo holgando?
 ¿Él en madero de tormento,
 yo en empleos de contento
 en esta miserable vida?
 Antes la vea perdida,
 que tan mal desperdiciada.

Descompuesto en muchos lugares de su versificación, acaso porque su interés no era el de causar placer a los lectores del *Varón* sino, mejor, expresar las vicisitudes espirituales del alma viadora, Palafox viajó, en esta sección de los "Afectos", ya rumbo al galanteo a lo divino de quien no sabe dar razón de lo que siente, turbado y avergonzado de su misma turbación:

¿Estas suaves respiraciones, este ardor
 dulce Señor, es amor?
 Si os amo, ¿cómo os ofendo?
 No lo entiendo.
 ¡Que en mi triste corazón
 se puedan, Señor, juntar
 tal ofender, tal amar!

o ya rumbo al desértico llano sensorial de Nicolás de Guadalajara (S. I.), exhortativo y tan sentencioso como el más celoso guía espiritual:

¡Alma mía!
 Sea toda tu alegría
 el penar en el obrar, en el pensar,
 en hablar, en callar,
 en querer
 no tener jamás querer,
 en tener
 cuidado de no tener,
 en cuidar de no cuidar,
 en descuidar de todo sin descuidar,
 no desear

sino nunca desear...³⁵

Sin embargo, más cercano al "Pacto con los sentidos" del P. Guadalajara es, sin duda, el emblema correspondiente al "Sentimiento V" de la *vía iluminativa*. Allí, glosando las palabras del Predicador³⁶, Palafox retomó uno de los temas de mayor interés para ambos cleros; a saber, el control de los sentidos corporales en función del merecimiento, en cuanto a percepción se refiere, de cosas imperecederas e inmateriales. El emblema y la explicación son los que siguen:



HERMANN

PALAFOX

Propónese el alma en un campo, a quien el Amor Divino cubre los ojos porque no vea la vanidad que la solicita; y ella, pidiendo y consintiendo este favor, le dice las palabras del Salmo 118, versículo 37:

*Averte oculos meos ne videant vanitatem.*³⁷

Según la Iglesia romana, los principales enemigos del alma son el demonio, el mundo y la carne. El demonio porque —diré lo obvio— constituye la fuente de todo mal, es un "enemigo fiero/ muy poderoso y guerrero"³⁸ que, sin miramientos de ningún tipo, procura seducir a los cristianos valiéndose del mundo y la carne. Ésta, por otro lado, es materia "sucua y baja/ que por perdernos trabaja" y que, al ascético modo, sólo puede ser vencida con el autosacrificio: los azotes, el silicio, la corona de espinas, la cama hecha de tablas, sin cobertor y —si hemos de dar crédito a las hagiografías— rudos, duros y de la peor calidad, la descalsez en corredores fríos y pedregosos no eran, para el religioso y asceta de aquellos siglos, sólo un afán por imitar los padecimientos de Cristo (*cf.* Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*), sino la mejor forma de negar la sensualidad de esa "maldita carne". Y el mundo —cúmulo de vanidades, "que siempre engaña/ y con sus engaños daña"— por ser la sede de todo lo temporal, deleznable y falso. ¿Cómo se vence la "ceguedad" del mundo, a decir de los tratadistas como Palafox? "Con la luz y la verdad".³⁹ Y la luz y la verdad —o la luz de la verdad—, impidiendo a los sentidos corporales percibir las señales táctiles, olfati-

³⁵ *Varón de deseos*, "Sentimiento XV", Afectos, *passim*.

³⁶ «Palabras del Predicador, hijo de David, rey de Jerusalem:

Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo vanidad» (*Eclesiastés*, 1:1 y 2).

³⁷ «Aparta mis ojos, que no vean la vanidad; avivame en tu camino». Salmo 119, versículo 37, en versión de Casiodoro.

³⁸ *Bocados espirituales*, "De los tres enemigos del alma", véase Apéndice I.

³⁹ *Loc. cit.*

vas, gustativas, auditivas y visuales —aparentes todas ellas— emitidas por el mundo, guiando esas facultades sensuales hacia la contemplación de las cosas eternas —Infierno, Gloria, etcétera— con el fin de ganar sentimientos amorosos y de temor, o, para decirlo con San Ignacio, para obtener “mayor provecho dello”. Tal es el mensaje contenido en este “Sentimiento V”: invitar al ejercitante a mantener la imaginación “limpia de especies que puedan dañar el alma”⁴⁰, hacer que aparte sus facultades sensitivas de todo lo que perturbe o desvíe sus afectos hacia lo vano y temporal, ya que no se puede desear aquello de lo que no se tiene noticia:

Con esta santa ilustración le dará Dios gran deseo de soledad y retiro interior, huyendo lo posible de que no sólo el corazón, pero ni la vista participe de cosa que le pueda divertir de su camino. Y así vivirá en este cuidado en las ocupaciones temporales como en las espirituales, que en unas y otras tiene bien en qué perderse el alma si no anda muy vigilante y atenta.⁴¹

Y no sólo eso: a tanto deberá llegar su desprendimiento que, como un Edipo desesperado por sus antiguas faltas, no querrá siquiera conservar la facultad de mirar las cosas que pueblan la tierra:

Ojos que me daís enojos,
deseo veros vacíos,
porque no sois ojos míos,
ojos de tantos enojos.⁴²

Versos que —llevando al límite aquello de: “lo que no quiero desear, no quiero ver; lo que me pueda dañar, no quiero mirar... Ya no quiero tener ojos para mirar, sino para llorar”⁴³— son la negación de la mirada al mundo y a su Vanidad, representada en el emblema como una mujer engalanada y llamativa para los ojos del asceta, que, como se dijo, sólo quiere tener ojos para las cosas eternas, como bien decía el P. Guadalupe:

Ojos míos, que excusáis
por Dios el ver, no miréis,
que en el Cielo os abriréis
por lo que agora os cerráis:
lo que agora no gozáis
es la basura del suelo:
lo que veréis en el Cielo
será, con eterno gozo,
al mismo Dios sin rebozo,
porque le veréis sin velo.⁴⁴

⁴⁰ *Varón de deseos*, “Sentimiento V” (*vía iluminativa*), III.

⁴¹ *Id.*, Afectos, I.

⁴² *Id.*, Efectos, I.

⁴³ *Id.*, Documentos, III.

⁴⁴ Nicolás de Guadalupe, “Pacto con los sentidos”, en *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721). Parte primera*, I, pp. 208-210.

Y así llega el amor. El trabajo sufrido en la *vía purgativa* y el ansia por deshacerse de todas las vanidades y tentaciones mundanas en la *vía iluminativa*, desenvocan finalmente en *suspiros* de anamoramiento insaciables. Deseo de *unión* por lo que piensa merecer —“... en esta vida (dice Palafox) no se sacia el amor con lo que ama, y así, anhela lo que desea”⁴⁵—, cuya más alta manifestación literaria, en el siglo XVI, estuvo a cargo de Fernando de Córdova y Bocanegra (“Canción al Amor divino”⁴⁶) y, ya a principios del XVII —cuando más y sólo por momentos— en el *Anónimo de los Salmos*, inclinado más por el bando de la poesía devocional, de alabanzas y arrepentimiento⁴⁷; penando aún por la carencia de quien le dio luz y verdad interiores a fuerza de negarle los sentidos, el alma llega a la *vía unitiva* —es decir, aquella etapa en la cual “la principal materia... es el amor, y hacer actos anagógicos de las virtudes teologales y en heroico grado ejercitar las morales”— a gozar de los frutos de su trabajo en la purificación y gemidos en la iluminación. Aún no despojada, en lo exterior, de las cadenas corporales que la atan a lo temporal (“que muero porque no muero”, decía San Juan) y, en lo interior, procurando mantener un estado de pureza y recogimiento, el alma descará —entre otras cosas— poseer las alas de una paloma para volar hacia el escurridizo lugar de los bienaventurados. Este es —ya para concluir los ejemplos— el tema del “Sentimiento XIII” de la *vía unitiva*:

⁴⁵ *Varón de deseos*, “Advertencia” a la *Vía unitiva*.

⁴⁶ Véase *supra*, Cap. IV.

⁴⁷ Por ejemplo:

Estaba yo tan sordo y sin sentido,
y tan cerrada y sin abrir la boca,
que pudiera sin duda ser tenido
por hombre mudo que a callar provoca;
sepultado en el sueño del olvido
y cuando ya la vida se me apoca,
—porque esperé, Señor, en tu grandeza—
oíste de mis quejas la bajeza.

Oyó el Señor mi humilde rogativa,
de mi oración mostróse satisfecho;
ya no quiere que muera, mas que viva,
que está de tierno amor por mí deshecho.
Apártese de mí la gente esquivada,
Avergléncese el flaco y pobre pecho,
y más de prisa se avergléncese y corra
el que no pide a Dios que le socorra.



HERMANN

PALAFOX

Propónese el alma mirando al Amor Divino en la esfera celestial; y ella, los dos brazos tendidos y dos alas, que salen de los hombros, que llegan a cubrir las manos. Y con el ansia de volar a su Amado, el un pie en la tierra y el otro levantando sobre las olas del mar, explica su deseo con las palabras del Santo Rey David en el Salmo 54, versículo 7:

*Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam?*⁴⁸

El tema fue tratado subidamente, en el XVI, por San Juan de la Cruz en unas coplas “del alma que pena por ver a Dios”:

Para que yo alcance diesse
a aqueste lance divino
tanto bolar me convino
que de vista me perdiesse
y con todo en este trance
en el buelo quedé fulto
mas el amor fue tan alto
que le di a la caça alcance.⁴⁹

y no retomado de esa manera, en la Nueva España, ni aun por el mismo Palafox. El estado del alma en este lugar es de ansiedad incontrolable; sus deseos, ya en el límite del atrevimiento, le llevan a solicitar “alas como de paloma”, pues no es suficiente, a su prisa, la velocidad del ciervo más ligero. Según Palafox, las alas dibujadas en el alma significan “las ansias en que arde de dejar esto transitorio e ir a ver a Dios en lo eterno”; su tamaño —que cubre los brazos de la enamorada— da a entender que, aunque fervorosa, todavía no llegan las obras a los deseos; el pie que posa sobre la tierra, apenas, que muy poco tiene en el mundo, “esto es, que sus deseos, ansias, pensamientos y cuidados todos están en el Cielo”; el pie sobre las olas del mar, el gran desprecio de lo caduco y perecedero y el ánimo con que huella las tempestades y tribulaciones. Esas alas no son más que los deseos, pero los tiene “para el ansia y el anhelo, y no... para el uso y vuelo”. La paloma, dice el Obispo allanando tal simbología,

es la que más incansablemente vuela, y aunque haya otras de curso más rápido y acelerado, pero sin comparación mucho más corto... Asimismo, la paloma significa amor y pureza... Y como el alma reconoce que no se puede gozar de aquella beatísima visión sin altísima pureza, ni llegar a ella sin el vuelo del amor,

⁴⁸ «¡Quién me diese alas como de paloma! Volaría yo, y descansaríala». Aparece en el Salmo 55, versículo 6, versión de Casiodoro.

⁴⁹ San Juan de la Cruz, “Otras de el mismo, a lo divino”, en *Poesía*, pp. 270-271.

pide las dos alas de la paloma para que con el amor llegue y con la pureza, cuando llegue, no sea remitida a que la purifiquen...⁵⁰

“Efectos” de su “Estado” serán no sólo unos ímpetus cada día mayores de lo eterno — pareciéndole todo lo del mundo “vanidades vanísimas”—, sino andar más “encontrada” con las felicidades de esta vida, no haciendo caso de ella y, tal vez, parecerá, como Santa Teresa, “huésped y enajenada”. Sus “Afectos”, desesperación e impotencia:

Alas tengo, Dios mío, para desear, mas no tengo alas para conseguir. Mis deseos penetran los vientos, mis deseos penetran los cielos, mis deseos os buscan, pero vanse los deseos a Vos y el alma quédase en mí. ¿Cuándo, Señor, desear y volar será todo uno?⁵¹

Pero, como hasta allí, deberá reprimir todos sus deseos, que pronto llegarán favores más elevados, pronto el momento en que su mismo ardor la purifique y pueda, al fin, contemplar la “corte de los bienaventurados” y los nueve coros que ministran el Cielo: ángeles, arcángeles, dominaciones, potestades, principados, virtudes, tronos, querubines y serafines.⁵²

¿Estado psicológico?, ¿merecimientos?, ¿mercedes? El “atajo” —largo atajo, por cierto— que lleva a las almas por el camino de la perfección interior proporcionó bastante material a la literatura y a la iconografía del Siglo de Oro. San Juan de la Cruz y Santa Teresa trataron de decir el “Estado”, los “Afectos” y “Efectos” que tienen lugar en la cúspide de la *vía unitiva* —llamada, más propiamente, *unión hipostática*— y en la Nueva España Córdoba y Bocanegra los deseos del alma que busca y ama sin ser correspondida. Para lograr esa luz, ese “pequeñito rayo” (como decía Córdoba), la madre Teresa recomendaba la oración mental, el riego del huerto interior donde suelen nacer las “florecitas de virtudes” que agradan a Dios. Juan de Palafox y Mendoza —cuestión de metodologías—, siguiendo a un hijo de San Ignacio prefirió someter a sus “ovejuelas”, la voluntad de su “ganado”, a los rigores de la fortificación física y psicológica. *Varón de deseos* es un libro educativo, un compendio de imágenes mentales cuya proyección, si se tiene el referente de los *Pia desideria*, puede explanarse con relativa facilidad. No se trataba sólo de los “sentimientos” que van surgiendo es esa aventura, sino —para nuestro interés— de la reunión de muchos tópicos literarios. Tópicos que, sin duda, nacieron gracias a la necesidad de expresar la vacilación humana entre lo mundano y lo sagrado. Por lo demás, la certeza de la llamada *unión hipostática* —satisfacción a los deseos amorosos de toda alma verdaderamente cristiana— permanecerá siempre en la más recóndita obscuridad. En todo caso, quien quiera convencerse o afirmar lo contrario sin echar mano del dogmatismo o la especulación intelectual, pues que lo intente... Ellos, desde tiempo atrás, prefirieron la primera opción. Y cuando la fe de un hombre es el móvil de sus actos, la fuerza que sustenta la veracidad de sus palabras, no hay argumento en contra que valga, por muy meditado y consecuente que parezca: “Creo —decía San Agustín⁵³—, y por eso hablo”.

⁵⁰ *Varón de deseos*, “Sentimiento XIII” (*vía unitiva*), Estado, *passim*.

⁵¹ *Id.*, Afectos, 1.

⁵² *Id.*, “sentimiento XV y último”, *passim*.

⁵³ *Confesiones*, Traducción de José Cosgaya, O. S. A., tercera edición; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMXCIV (BAC Minor, 70), Libro I, 5: «¿Qué soy yo para tí? ¿Qué eres tú para mí?», p. 27.

VII. FORTUNA CRÍTICA

CONCIENTE JUAN de que “el buen pastor” debe apacentar a su rebaño por todos los medios a su alcance —ora por si la exposición contenida en el *Varón de deseos* y en las varias cartas pastorales no fuere suficiente; ora porque la *forma* del contenido (o, dicho de otra manera, el plato en que sirvió la “bien sazónada sustancia”) no fuese la más efectiva— optó también por la enseñanza metrificada —cauda erudita que dejó tras suyo nuestro cometa— y redactó algunas obras en las cuales, consecuentando la doctrina cristiana, plasmó su preocupación por legar a los fieles de los obispados de Puebla y Osma suficiente “pasto espiritual” con qué reemplazar el alimento de la viva predicación sacerdotal. Tales obras —*Varias poesías espirituales, Guía y aliento del alma viadora, Bocados espirituales*—, apenas considerados por la crítica moderna, fueron quizá el rincón más íntimo y sentido de Palafox. Desconocida, en efecto, la literatura palafoxiana escrita en verso constituye no sólo la piedra de toque de su labor pastoril, sino también la prueba más visible de su espiritualidad. Palafox escribió de todo y para todos; pero lo hizo, cabe comentar, no con un afán de permanecer en la memoria literaria de nuestro país o en la de su feligresía —aunque logró con creces el primero de esos aspectos—, sino para ayudar a esta última en el proceso de educación moral y religioso de la Nueva España. Su suerte póstuma en el ámbito de la poesía —nada envidiable— no obsta para que hoy pretendamos —con esta comodidad que dispensa el ver las cosas después de sucedidas— incluirlo entre nuestros líricos y le hagamos ocupar, sin exageración alguna, un lugar privilegiado en la historia literaria del México colonial. Antes de que lo tratemos en su etapa menos estudiada, empero, valdrá la pena repasar los altibajos con que llegó a nuestro tiempo, luego de enfrentar, en vida, “la burla de las gentes, el oprobio de los hombres, la censura de los pueblos...”¹, no con el fin de escarnecer a todos aquellos que nos dieron un mejor conocimiento de la literatura nacional, sino para tener un más ancho panorama de la recepción crítica palafoxiana a lo largo de tres siglos y medio.

* * *

Habida cuenta que para fray Benito de Orozco, definidor general cisterciense, el *Varón de Deseos* fuese un “libro verdaderamente de oro”, o que para el R. P. Andrés Fernández, “religioso grave de la Compañía de Jesús de Méjico”, si no fueran de Palafox los “Soliloquios” contenidos en la obra “no se le podían negar a San Agustín, San Gerónimo y San Cipriano”, por lo que se debe leer “la primera [vez con] curiosidad, la segunda con admiración y... la tercera con espíritu”, que tal materia “ni Tertuliano con su pluma y [la] de sus secretarios no la hubiera podido dictar ni escribir en muchos años”;² habida cuenta todo

¹ *Suspiros de un pastor ausente, atribulado y contrito*, 2. Véase Apéndice II.

² “Carta” del R. P. Andrés Fernández a Palafox, en el tomo VI de las *Obras*.

ello, no es sino hasta que fray José de Palafox, sobrino del “venerable”, reuniera y editara las *Obras* cuando hallamos un primer acercamiento crítico o, por mejor decir, un primer intento de crítica literaria hacia don Juan; antes, no obstante haber quienes aprobaran con elogio los textos que el Obispo escribía para “llenar sus ratos de ocio”, tales aprobaciones no fueron más que discursos sujetos muchas veces a una fórmula repetida, susceptibles de ser utilizados incluso en obras no tan felices.

Ya en la “Advertencia” al tomo VII en que fueron incluidas las *Varias poesías espirituales*, se anotaba con cierta premura que sólo “para completar el tomo y por tocar materia espiritual... se ponen... varias Poesías Espirituales del Siervo de Dios”. Y fray José, en su nota previa, añadía que “con alguna repugnancia” imprimía los versos del señor Obispo. “En lo que yo reparaba —escribía— y lo que retardaba mi resolución era mirar estas poesías sin el aliño y peynado estilo que yo quisiera”, pero que a instancias “de los aficionados a sus Obras” —que lo convencieron “porque juzga[ban] que [eran] estos versos dignos del espíritu de su dueño”— se hubo de resignar a incluirlas en el tomo.

Una más clara idea de la fama póstuma que tocó a estos poemas y de la forma en que llegaron a la posteridad, puede darse, sin duda, si transcribimos íntegramente la “Advertencia” colocada frente a las *Varias poesías*. Dice así:

ADVERTENCIA DEL R. P. FR. JOSEPH DE PALAFOX, AL TRATADO SIGUIENTE.

Con alguna repugnancia mía imprimo estas Poesía Espirituales del Señor Obispo Don Juan de Palafox y Mendoza, pero instancias de los aficionados a sus Obras, me han convencido porque juzgan que son estos versos dignos del espíritu de su dueño. En lo que yo reparaba y lo que retardaba mi resolución era mirar estas poesías sin el aliño y el peynado estilo que yo quisiera; y más dejando impresos los Bocados Espirituales, tan llana y humildemente escritos, que disculpa la llaneza su autor diciendo que los escribe para niños, para labradores y gente sencilla; pero de estas Poesías no puedo yo decir esto, porque las han de ver el docto, el leído, el culto, el crítico, que más atienden a la letra que al espíritu, no así el espiritual, que atiende al espíritu y no repara en la letra: para estos son esos versos, los demás no los lean, porque aquí no hay que buscar sutiles conceptos, elegantes locuciones, exquisitas frases, periodos rodados, peynada colocación de voces, equívocos, ni la bachillería de que se viste la poesía profana, con aquel boato ruidoso que las más veces para todo es ayre sin sustancia.

El Señor Obispo jamás concedió al ocio un instante. Quando las ocupaciones le daban treguas, ocurriéndole algún lugar de la Sagrada Escritura, tomaba la pluma y le glosaba en el metro que le parecía, y luego dejaba aquella breve y honesta recreación sin volver más a ver ni reconocer lo que dejaba escrito. De esta suerte y en papeles sueltos escribió todos estos versos que un criado confidente iba recogiendo y poniendo en limpio, guardando los originales de que con suma legalidad hizo los traslados que damos a la estampa.

Lo que en estas Poesías admira es la variedad de historias profanas y sagradas de que se componen, en que se ve cuán noticioso era su autor, que sin duda fue depósito de historias de poetas, de políticos y de esa que llamamos erudición. Fue archivo de Santos Padres, de Concilios, de Derechos, de Leyes, de la Teología Moral, Expositiva, Mística y de la Escolástica. Tuvo más que ordinaria noticia e inteligencia. Su memoria fue felicísima en la presteza y en la tenacidad: lo que una vez estudiaba jamás lo olvidaba. El ingenio claro, vivo, profundo, la aplicación pronta, provechosa, siempre enderezada a la mayor gloria y honra del Señor, al mayor provecho de los fieles y al mayor bien de su alma. Con estos fines hacía estos versos —como en ellos se conoce y como verán los que los leyeren, sin vana curiosidad y con deseo de aprovecharse, que para ellos son estas Poesías—, cuya corteza cubre de desengaños vivos, avisos importantes, despertadores de los beneficios que en todos los tiempos la divina bondad ha obrado con los hombres, reprehensiones zelosas de sus ingratas correspondencias, documentos para la enmienda y modos para

el ejercicio de las virtudes; y sobre todo la explicación de los Diez Grados del Amor de Dios, del Angélico Doctor Santo Tomás, en que el señor Obispo mostró admirablemente cuán bien entendió esta soberana ciencia, en que habla tan magistralmente, como quien tan ejercitado estaba en ella; y en las Poesías con que cierra cada Grado parece que el amor guiaba su pluma. Quiera el Señor que de esta lectura salgan llamas del fuego inmenso de su soberano amor, que ofrecen nuestros corazones, para que a él sólo amemos y sirvamos. Amén.

Aunque menos doctos que cultos, medianamente leídos y —eso sí— con pretensiones de “críticos” imparciales, hemos recorrido las *Varias poesías* sin intención de hallar en ellas lo que fray José nos negaba por principio de cuentas. No obstante, se equivocaba. Hay en ellas la “peinada colocación de voces” y —aunque en menor grado— una que otra “bachillería”. ¿No son acaso —si no boato— erudición bíblica los 51 *Cánticos* contenidos allí? ¿No “sutiles conceptos” —y aun “exquisitas frases”— los que hallamos en los *Grados del Amor Divino* y en esas “Liras a la transformación del Alma en Dios”? Poco importa, sin embargo, que el editor no hubiese visto en las *Poesías* “esa que llamamos erudición” o las complicaciones que marcaron a los poetas barrocos del XVII, pues, como señalaba San Agustín, “no consiste en eso la elegancia, sino en hablar con términos propios, voces llanas, acomodadas a la capacidad de los que oyen y leen”. Con todo, agradecemos al cisterciense —y más al “criado confidente” de Palafox— haber rescatado tales “honestas recreaciones”, si no para mejor “provecho de los fieles”, sí para “mayor gloria y honra” de las letras novohispanas.

De ese tiempo adelante, hubieron de pasar varios años antes de que los bibliófilos José Mariano Beristáin de Souza (*Biblioteca hispanoamericana septentrional*), José Toribio Medina (*La imprenta en México*), Nicolás León (*Bibliografía mexicana del siglo XVIII*), entre otros, iniciaran la recuperación de los documentos relativos a la historia literaria del virreinato y, con ello, a la valoración de las *Obras* del Obispo. En ese lapso hallamos algunas críticas a Palafox que, además de estar influidas por diversas pasiones —rencillas quemantes de su disputa por lo que antes estudiamos—, no fueron más que comentarios relativos a su persona y a sus conflictos con la Compañía de Jesús, cuando no a su labor episcopal en la Puebla de los Ángeles. Así, por ejemplo, José Antonio Butrón y Múxica, entre los muchos papeles que dirigió al obispo con franca perversidad, lo calificaba de simple “versificador de Salmos” (“...de coplas hace un libro entero/ poniendo en verso un salmo y otro salmo/ y echando desatinos por ensalmo”) y, por el lado opuesto, Francisco Antonio Lorenzana (*Biografía del Ilustrísimo Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, 1769*) y, ya en el XVIII, Diego Antonio Bermúdez de Castro (*Teatro angelopolitano*) —yendo ambos por la línea hagiográfica, es decir, por la desmesurada exaltación de virtudes que pedía el género; justificada, tal vez, en este caso— hallaron en él a un “apostólico varón” que, habiendo escrito “tanto y tan bueno”, mereció los más grandes “elogios” y los más cálidos “aplausos”.

Pero no es sólo el trabajo de los mencionados bibliófilos lo único que hallamos en las centurias pasadas, porque también el maestro español Marcelino Menéndez y Pelayo, al parecer sin mucho esfuerzo, se ocupó en varias ocasiones de la literatura novohispana, influyendo, con los suyos, en casi todos los juicios posteriores. De modo que si, para don Marcelino, Palafox era “célebre más que por sus escritos ascéticos y por la austeridad de su

vida y por sus popularísimas notas (a veces impertinentes) a las cartas de Santa Teresa³, por las reñidas y escandalosas cuestiones que en América tuvo con los jesuitas sobre exenciones y diezmos”, José María Vigil y Francisco Pimentel harían caso omiso del religioso navarro.

Así, en su breve *Reseña histórica de la literatura mexicana*, Vigil trató con algún menosprecio a la poesía que durante el segundo siglo de la colonia halló resguardo en el interior de los recintos eclesiásticos. No es esta una ocasión propicia para enumerar las constantes y nada elogiosas palabras que el historiador lanzó contra los escritores que fueron alcanzados por el barroco, pero sí para traer a colación las que dirigió a quienes acompañaron en su “corte de astros” a la jerónima Sor Juana Inés de la Cruz y cuyas obras, a ojos de nuestro tiempo, constituyen un tesoro invaluable para las letras mexicanas:

entre las muchas composiciones de este carácter [el religioso] que nos son conocidas —decla en su *Reseña*—, no hay ninguna que pueda compararse con las admirables producciones de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz, de Fray Luis de León y de tantos poetas españoles que cultivaron el género, ni por pensamiento, ni por la forma, ni por esa ternura exquisita que distingue a los escritores místicos.

No sin antes hacer un recuento de tales composiciones, sólo salvó la *Canción Famosa* (o *Canción a la vista de un desengaño*) del P. Matías de Bocanegra, como pieza recomendable “por la unidad y el desarrollo de su estructura y por la naturalidad del estilo”, no sin lamentar, por supuesto —quizá se lo aprendió al “sabio santanderino”—, haber encontrado en ella algunos pasajes “gongorinos... plagados de alusiones mitológicas”. Con esta salvedad, la poesía religiosa de nuestro XVII fue para Vigil nada más que “pobreza en el fondo, hinchazón en el desarrollo y erudición teológica carente las más veces de oportunidad”.

Muy similar a tales desvaríos con respecto a la poesía novohispana del setecientos fue la opinión de Francisco Pimentel. Decía éste, en su *Historia crítica de la literatura y de las ciencias en México desde la conquista hasta nuestros días* (1885), que

si bien la abundancia de escritores en verso del siglo XVII es una prueba de la actividad literaria de Nueva España en aquellos tiempos, no por eso debe suponerse que todos esos autores eran poetas de primer orden, y antes bien, puede asegurarse, que la mayor parte fueron meros aficionados a las musas y escritores de circunstancias.

y que, por lo tanto, “sería inútil para una obra como la presente [su *Historia*], entrar en averiguaciones sobre cada persona que en el siglo XVII escribió un soneto o cualquiera otra composición”. En efecto, Pimentel sólo rescató como poetas de “primer orden”, entre otros, a Francisco Deza y Ulloa, Francisco Bramón, Luis de Sandoval Zapata, Juan de Guevara, Arias de Villalobos, Ayerra y Santa María e insistió, como Vigil, en la superioridad de la *Canción* del P. Bocanegra. “El carácter poético de la época —concluía sin miramientos— en casi todos los escritores fue uno mismo; esto es, el gongorismo, sin más que diferencia de grado”.

³ Los comentarios a las Cartas teresianas aparecen también en el tomo VII de las *Obras* (1762).

El panorama crítico para Juan de Palafox y para otros poetas a finales del siglo pasado no era, como puede notarse, nada elogioso y mucho menos prometedor. La corriente antigongorina no sólo arrasó con aquellos que siguieron al insigne poeta español, sino que, en el arrebatado, ignoró —¡tan ocupados estaban en atacar al barroco!— a quienes eligieron, como el Obispo, el camino o aparente camino de la sencillez. Es esa la actitud con que llegamos al presente siglo.

La biografía escrita por Genaro García (*Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla y Osmá, Visitador y Virrey de la Nueva España*, 1918), constituye, junto a estudios como el de Francisco Sánchez-Castañer y la piadosa tesis doctoral de sor Cristina de la Cruz de Arteaga, la más completa investigación que se ha realizado en nuestro siglo con respecto a la figura y a la obra de Palafox. En ella, García aportó datos interesantes en torno a la historia palafoxiana y comentó varios de los escritos que darían fama de “polígrafo caudaloso” a nuestro personaje. No obstante —y sin que ello demerite su empeño—, señalemos que si en su tiempo la fortuna crítica fue a veces áspera con respecto al Prelado, no mejoró en los comentarios que el historiador hizo de sus obras y de su persona; ya que si, por un lado, García tuvo la calma suficiente como para integrar una obra tan completa, en la que trató temas varios de interés para nosotros, por otro, no la tuvo para revisar cada uno de los tomos que resguardan las *Obras* de Palafox, y prefirió, ante tal desconocimiento, tomar la ruta más sencilla para los críticos en similares casos de apuro; a saber, hablar mal de los textos o simplemente bordear el lago en que éstos se encuentran inmersos.

De modo que, para García, “el sentimiento íntimo que Palafox [tenía] de la Divinidad, [era] una reconcentración absoluta en Dios, un tanto forzada y vulgar y casi desprovista de ternura”. Tal sentimiento, por su parte, adolecía de “cierta extravagancia” y, por tanto, “Palafox no [sentía] el amor al prójimo, a pesar de que tal amor constituye uno de los dos supremos mandamientos de Jesús”. Además, los escritos del Obispo, dice, “en general... revelan un espíritu profundamente religioso, una gran inteligencia, una imaginación pobre, una sinceridad sostenida y muy escasa erudición”. Contrariamente a lo que el P. Baltasar Gracián afirmara en *El discreto* (“De la cultura y aliño, ficción heroica”), exaltando a Palafox como ejemplo de limpieza y claridad, junto a personajes como Alonso Pérez de Guzmán y D. Juan de Ribera, arzobispo de Valencia, Genaro García continuó diciendo —intransigente— que el estilo del Obispo era “monótono, falto de gracia, de una fluidez muy desaliñada y de una incorrección bastante notable”, y acusó a la Real Academia Española, por si ello fuera poco, de haber mostrado “una indulgencia exagerada cuando incluyó a Palafox en el catálogo de escritores ejemplares agregado a la primera edición de su *Diccionario de la Lengua*”.

Mostrando, luego, un total conocimiento de los escritos palafoxianos —cosa que, dicho sea de paso, difícilmente podemos creer—, los enumeró y clasificó como tantos otros lo hicieron en el pasado, para terminar su recorrido crítico hablando sobre la poesía del Obispo:

Algunas de ellas [se refiere a las *Obras*] están escritas en verso, verbigracia, las *Poesías Espirituales*, los *Grados del Amor Divino* y la *Guía y Aliento del Alma Viadora...*; sin embargo, Palafox no era poeta ni mediano versificador siquiera, como se puede ver por el siguiente extracto que hacemos al azar:

«Pues caminando a Belén
A Egipto, y a Nazarén.
Joseph de Jesús fue Gula,
María a Joseph seguía.
y si con amor divino
Anduvo aqueste camino,
Con mucha más perfección
Anduvo el de la Oración...»⁴

Con todo, el crítico moderno —sin tomar “al azar” los fragmentos sino seleccionándolos con el cuidado que el Obispo sin duda merece— podría demostrar lo contrario o, con alguna mala intención, reafirmar la sentencia del biógrafo. Así, si la intención fuera hundirlo en el olvido, podría citarse fragmentos que ni el mismo Palafox hubiese querido legar (ni quiso) como poesía genuina. Los *Ejercicios Devotos en que se pide a la Virgen María Madre de Dios su amparo para la hora de la muerte*, por ejemplo, muestran, si no a un mal poeta, a un religioso dedicado a las alabanzas de la virgen María y a la “glosa de Salmos”, más preocupado por la bondad que pudiera poner en los versos que en la lima:

A ti, Virgen puríssima, ensalzamos
y tu nombre santíssimo alabamos.
A ti, Madre de Dios, confiesa el Cielo,
Virgen inmaculada en Cielo y suelo...

¿Cómo podríamos juzgar ese “Cántico a la Virgen, Silva y selva de diversas flores de sus alabanzas”, de donde hemos seleccionado el fragmento anterior, cuando sabemos que constituye materia religiosa dedicada a fieles faltos de letras, susceptible de integrarse al conjunto de oraciones que son los “Salmos” glosados por él mismo, y que forman parte de los *Ejercicios Devotos*? No es, creemos, la mejor manera de calificar el trabajo escritural de un personaje tan importante como Palafox el asomarse a su obra “azarosamente” o —digámoslo de una vez— sin el menor respeto a las letras del siglo XVII.

No es sino hasta principios de nuestro siglo cuando, ante un panorama por demás adverso y yermo, un estudioso y amante de la literatura novohispana tuvo el cuidado y la paciencia de asomarse a la “selva ilustre” —como dijo alguna vez de la enorme cantidad de poetas que habitaron aquellos tiempos— para rescatar, ya no tres cuartas partes de las *Obras* de Sor Juana Inés de la Cruz, editadas por el Fondo de Cultura Económica en sendos volúmenes (1951, 1952 y 1955), sino las de la inmensa mayoría de los poetas que fueron abandonados y en ocasiones atacados por la crítica del XIX. Fue, en efecto, el P. Alfonso Méndez Plancarte (S. I.) quien, en el tomo II (parte segunda) de la antología de *Poetas novohispanos* (1945), dio inicio a la buena, o más o menos buena fortuna de Juan de Palafox y Mendoza: “Poeta —en lo lírico y en metros—, lo fue también, y muy de verdad, sin que obste su absoluto olvido como tal, aun en España...: olvido, y coincidencia de su mayor fertilidad de escritor con su estancia novohispana, que más nos autoriza a incluirlo entre nuestros líricos”.⁵

⁴ Genaro García, *Don Juan de Palafox*, p. 241.

⁵ Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721). Parte segunda*, pp. XLIV-XLV.

Y no sólo rescató el P. Alfonso al olvidado poeta, sino que, cansado de tanto menosprecio, lo reivindicó frente a quienes, como Fr. José de Palafox o como Genaro García, no supieron valorarlo en toda su magnitud:

nosotros... gozamos luz de poesía en muchos... de sus versos, ya con gracia de conceptismo tradicional (como en sus décimas al "Sol y Luna/ en traje de montería"), ya con estilo y gusto salmantinos, o de un Horacio hablando por Lope, ya con la "santa audacia", muy personal, que parafrasea los Cantares en ágiles quintillas y redondillas, ora con un castizo primor sabroso de refranero sagrado, en la línea paremiológica de Santillana y el Rabl de Carreón, y aun con la ingenuidad popular, más linda en personaje de tanto visto, ora, sobre todo —si son suyas, cual creemos, las "Liras o la Transformación del Alma"—, con esa "Noche cristalina", oscura y fúlgida, que le da la primacía cronológica y estética a la zaga fragante de San Juan de la Cruz, de quien sus otros versos ofrecen también neta resonancia.⁶

Y es que Palafox supo —"al margen del gongorismo y aun casi absolutamente del barroco", con poesía "cristalina y bella", como la carne gloriosa, según Méndez Plancarte— hacer de sus versos un "apacible llano" en el que ardiera, intensa, "la llama del amor". Todavía más hizo el jesuita —y él mismo al margen de la crítica dominante, con ese placer glorioso que le dio el gusto por lo novohispano—: argumentó la autoría de esas "Liras" que se habían antes atribuido al mismo San Juan (*San Juan de la Cruz en Méjico*, 1959) y editó —haciendo justicia a la justicia— algunos poemas de Palafox en el tomo segundo de su mencionada antología.

Por aquel entonces —claro hombre de letras, eruditísimo también— Alfonso Reyes se propuso una revisión de las *Letras de la Nueva España* (1946) que, junto con algunos estudios gongorinos, impulsaron el rescate del barroco y de los poetas que estuvieron aislados de esa corriente. Por desgracia, don Alfonso —acaso por la cantidad de poetas convocados en su estudio— no pudo abundar en las obras del Obispo y se lamentó, con sobrada razón, de que la figura del pastor hubiese superado a la del poeta:

Y resulta que Palafox y Mendoza era también poeta, sólo olvidado como tal por la magnitud del pastor y apóstol, por la rectitud del gobernante y hasta por su obra de prosista. Apenas comienzan a difundirse algunos de sus *Cánticos* y sus *Poesías espirituales*. Culmina su lírica, al sentir de sus contemporáneos, en sus *Grados del Amor Divino*.⁷

No cambiando en mucho su actitud valorativa y, antes bien, siguiendo la línea trazada por su primer historiador moderno, poco gusto recibirían de Palafox —y, en general, de la Musa colonial mexicana— quienes, por ese mismo tiempo, dedicaron sus mejores esfuerzos al estudio de las letras patrias. Si, pues, Genaro García no supo apreciar en su momento las *Varias poesías espirituales*, los *Grados del Amor Divino* y demás obras poéticas palafoxianas teniéndolas ante sí, Julio Jiménez Rueda (*Historia de la literatura mexicana*, 1946), se quejaría de la "dificultad de gran importancia" que tiene que vencer "el curioso que trata de darse cuenta de la marcha de la literatura en México", basándose, justamente, en "la falta de textos accesibles de las obras literarias nacionales" para argumentar ese desconocimiento.⁸

⁶ *Loc. cit.*

⁷ Alfonso Reyes, *Letras de la Nueva España*, p. 359.

⁸ Julio Jiménez Rueda, "Prefacio" a *Historia de la literatura mexicana*. Ediciones Botas, México, 1946.

Sin embargo, respaldando su comentario en las notas de la antología plancartiana, habría de rescatarlo como una liana más de la "selva ilustre" que aquél había vislumbrado en el siglo de Sor Juana, reconociéndolo, en un párrafo breve, como activo gobernante y prelado que "descansó alguna vez de sus trabajos apostólicos... en la poesía para escribir los versos que aparecen en sus *Obras...* y en la *Guía y Aliento del Alma creadora [sic]*".

Por su cuenta, Carlos González Peña, a diferencia de Jiménez Rueda que al menos llenó el espacio correspondiente al Prelado citando la crítica que lo antecedió, amén de no mencionarlo, añadía, en otra *Historia de la literatura mexicana* (1954), que las letras de los "dos últimos siglos del Virreinato" tuvieron un "uniforme matiz claustral". ¿Sería esa la causa por la que guardó un silencio tan sospechoso con respecto a Palafox y dijo mal, por otro lado, de la influencia barroca en los poetas que para entonces seguían —según él— "gongorizando rabiosamente"...? Ya Guillermo Tovar y de Teresa ha dado el "mentís" a la crítica que "tuvo la manía de enjaular las cosas por medio de líneas rectas tangenciales" — como la de González Peña— y no contó con la capacidad de abstraer las complicaciones barrocas, ciertamente claustrales (en su sentido de impenetrabilidad), a las que Palafox, aparentemente, no se asimiló.⁹

No era, por cierto, este "matiz claustral" lo que Alberto Valenzuela Rodarte (*Historia de la literatura en México*, 1961) hallaba en el siglo XVII, sino una "corte de astros" y, en ella, "la poesía que enmarca a la de Sor Juana". Por desgracia, Rodarte se limita a comentar solamente los *Grados del Amor Divino* y a compararlos con el poema "Caminos de amor", que modernamente escribiera José María Sanz Aldaz:

Pasó el Enamorado
vestido con vestidos de hermosura,
pasó a mi mismo lado,
La noche estaba oscura
y no vieron mis ojos su figura...

"Todo el poema —dice— [es] de una belleza comparable a estos grados palafoxianos"; sin embargo, sin que la valoración individual acabe de llegar, añade que "en ambos el acento exterior se parece al Cántico espiritual, en ambos la sospecha de que se trata nada más de una bien lograda experiencia poética".¹⁰

La literatura novohispana, aunque no tuvo poetas pastores —como sospechamos— cuenta con poesía pastoril y, más aún, no contando, en rigor, con hombres que alcanzaran la "mirada beatífica" de que nos hablan los Padres de la Iglesia, posee, en Palafox, a un exponente y heredero digno de las enseñanzas de San Juan de la Cruz. Así, pues, "¿por qué no ha de

⁹ Guillermo Tovar y de Teresa, "El arte novohispana en el espejo de su literatura", en *La literatura novohispana*, p. 289; y agrega, además: "Los siglos XVII y XVIII, sin tantas certidumbres, representaron gracias a su fantasía y su elevado ingenio, todo aquello que suponían propio del universo, creando el espectáculo visible de la realidad invisible. Y es, precisamente, lo invisible lo que da sentido a sus creaciones. Pero como los malos críticos no lo ven, no lo creen y menos lo entienden", p. 292.

¹⁰ Alberto Valenzuela Rodarte, *Historia de la literatura en México*. Editorial Jus, s. a., México, 1961, p. 153.

haber acentos auténticamente elevados en un hombre —para decirlo con Rodarte—, aunque habitualmente no se mueva en lo heroico de la virtud?”¹¹

Aunque no bien informado de la vida del poeta, diciendo, por ejemplo, que “murió en Osuna” en 1659, Sergio Howland Bustamante (*Historia de la literatura mexicana*, 1965) fijó su atención en Palafox e hizo ocupar “un lugar cimero en la literatura del siglo XVII”. Los “abundantes poemas” de este “preclaro varón” —como dio en llamarlo—, poseen “una ingenuidad que hace grata su lectura; es diáfano y limpio, por lo que contrasta con el gusto culterano de su época”.¹² Y es que Palafox, según queda apuntado, no se integró —si vemos sus poemas a vuelo de pájaro— a los retorcimientos sintácticos predominantes en su siglo; razón por la cual, quizá, no fue atacado por los críticos de nuestra literatura tan agresivamente como lo fueron otros, y por ello mismo —por no haberse integrado al barroco en su aspecto formal—, tampoco fue tomado en cuenta como era debido. Incluye Howland en su reseña al *Pastor de Nochebuena* como una de nuestras primeras novelas —forma literaria, según él, “ajena a nuestras letras”—, junto a obras como *El carnero* de Juan Rodríguez Freyle, *Los sirgueros de la virgen sin original pecado* del bachiller Francisco Bramón, los *Sucesos de Fernando* de Antonio de Ochoa y los *Infortunios de Alonso Ramírez* de D. Carlos de Sigüenza y Góngora.¹³

Sin reconocer el valor de las letras novohispanas —con muchas trabas todavía, utilizando argumentos que para cuando apareció su *Muerte y desengaño en la poesía novohispana* (1975) fueron cambiados sustancialmente por él mismo y que, sin embargo, contribuyeron a la recuperación de esa literatura nuestra—, en su artículo “En torno a la muerte y al desengaño en la poesía novohispana” (*Anuario de Filología*, 1962), José Pascual Buxó dejaba apuntado que “si al Virreinato de la Nueva España le sobraron versificadores, le faltaron —a pesar de tantos esfuerzos escolares y de tantas justas premiadas— verdaderos poetas”, además de que, “como en una comedia de Lope, los poetas de la Nueva España supieron ajustarse a las precisas idas y venidas de un juego eternamente repetido y, por eso mismo, tan libre de improvisaciones como de errores”. De modo que si, para él, el “intratable Apello Corbulacho” estuvo inmerso en “voces del desengaño” y “acentos morales” que en la decimoséptima centuria (la de Palafox, cabe decir) “sonarán más insinceras o pedantes que melancólicas y pesimistas”, a su juicio sólo se librarán en aquel siglo Sor Juana Inés de la Cruz y Luis de Sandoval Zapata.

Reconozcamos, sin embargo, que si Apello Corbulacho o Fernando de Córdova y Boca-negra no fueron considerados poetas importantes por este estudioso, Palafox fue colocado, privilegiadamente, “más cerca de la palabra y del espíritu de los místicos”. “Pastor ejemplar”, dice Pascual Buxó,

los poemas de Palafox... tendrán como propósito primordial, si no único, divulgar, simplificando la doctrina y allanando los símbolos, los grandes momentos de la *iluminatio* y la *unio* en la mística española.

¹¹ *Id.* p. 154.

¹² Sergio Howland Bustamante, *Historia de la literatura mexicana. Con algunas notas sobre literatura de hispanoamérica*. Editorial Trillas, s.a., México, 1965, p. 87.

¹³ Él mismo incluye a Palafox en su *Autología de autores mexicanos* (Editorial F. Trillas, s.a., México, 1969) como autor “culterano” (no dice por qué), junto a Sor Juana, Arias de Villalobos, Sandoval Zapata, Sarifana, Ayerra Santa María y Avendaño, entre otros.

Por lo menos eso hace sospechar, aparte el tono mismo de sus versos, la disposición de sus "Grados de amor", semejante a las varias "instrucciones y cautelas que ha menester traer siempre delante de sí quien quisiere ser verdadero religioso y llegar en breve a la mucha perfección", y a las distintas etapas por las que ha de pasar el alma antes de alcanzar a Dios: *operari indeficienter, appetere impatienter, currere velociter* y, finalmente, *stringere indisolubilitur*.¹⁴

Y en otra parte, reconociendo las fuentes que de San Juan de la Cruz utilizó nuestro poeta, escribía que "es tan cercano este seguimiento que hace Palafox del santo carmelitano que muy bien podríamos pensar que sus versos son meras paráfrasis o glosas de los del autor del *Cántico espiritual*". Tales versos alcanzan a veces, según Pascual Buxó, "una hermosura y hasta original manera de expresión dentro de la peculiar terminología erótica del misticismo y que bien pudiera ser el resultado de experiencias personales y no de una emulación de los modelos supremos del género". No es esta última afirmación, insistamos, algo que pueda constarnos; pues si Palafox utilizó tales recursos con suma efectividad, ellos no remiten necesariamente a "experiencias personales" en realidad ocurridas.¹⁵

Con mayor detenimiento, enamorada del Obispo —como su descendiente—, la priora del monasterio hispalense de Santa Paula, sor Cristina de la Cruz de Arteaga se encargó también de revisar las poesías de Palafox (*Una mitra sobre dos mundos*, 1985) y nos hizo una sabrosa relación de los *Grados* palafoxianos: vuelo celeste a cuyo fin —como reconoce— el poeta nunca llegó.

¿Dónde —se preguntaba—, fuera del *Varón de deseos* y de la intimidad de sus Confesiones [esa "perla peregrina de sus tesoros literarios..., canto del cisne"], podremos oír aún los ecos de esa voz misteriosa y tan atractiva, para quien la oye, con distancia de siglos, a través de un instrumento humano? Quizá en sus versos, flores del árbol del amor... Porque, aunque parezca mentira, ¡también hacía versos don Juan de Palafox!¹⁶

Ciertamente. En sus versos: "carrozas y máquinas decimoséptimas, llenas de alegorías, donde la historia sagrada y la profana se dan cita..." Esos "sermonarios en verso" —y aquí no estamos muy de acuerdo— "lentos, más que de poesía, de erudición histórica, mitológica, bíblica, con intenciones morales y toques de humorismo, llenos de sabor de época".

¿Con los mismos criterios —es decir, pensando en un obispo que por mera casualidad escribió uno que otro poema— omitirían su presencia en sus *Cuatro siglos de literatura mexicana* (1946), Ermilo Abreu Gómez, Jesús Zavala, Clemente López Trujillo y Andrés Henestrosa, incluyendo, en el XVII, solamente a Balbuena, fray Miguel de Guevara, Sor

¹⁴ José Pascual Buxó, "En torno a la muerte y al desengaño en la poesía novohispana", en *Anuario de Filología*. Año 1, núm. 1, Universidad de Zulia (Facultad de Humanidades y Educación), Maracaibo, 1962, p. 43.

¹⁵ En rigor, la experiencia mística es personal. Hay algo, empero, que nos hace pensar que Pascual Buxó no se refería precisamente a ese tipo de experiencia. Existe una diferencia sustancial entre la mística "práctica", vivida en carne y alma propios de quien pretende (y tal vez logra) expresarla, y la mística "teórica", que puede, en el caso de Palafox, tener referentes hispánicos concretos (San Juan de la Cruz o Santa Teresa). Y, en efecto, a tal punto logró Palafox trasladar a sus versos esa experiencia "práctica" de sus modelos que, sin tener conocimiento de esos referentes, bien pudiéramos pensar que el poeta experimentó esa *unión hipostática* de que tanto alardearon la santa de Ávila y el autor del *Cántico espiritual*. Por desgracia para nuestra historia religiosa —según el propio Obispo señaló en sus *Grados*—, no hubo tal.

¹⁶ Sor Cristina, *Una mitra sobre dos mundos*, p. 552. Muy similares a las de Sor Cristina son las opiniones de Paul Andrew Sicilia Vojtecky, *El obispo Palafox y su lugar en la mística española*, pp. 144-152.

Juana y Matías de Bocanegra? Hablando acerca de la literatura del siglo XVII, Octavio Paz (*Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*) afirmaba que “casi todos [sus poetas] se abandonaron con delicia frenética a las complicaciones y artificios del culteranismo”, y que “algunos, como Palafox [‘el gran Palafox’, como también lo llamó]..., escriben una poesía que pertenece al siglo anterior y en la que hay ecos —gratos— de San Juan de la Cruz”.¹⁷ Sin embargo, no creemos que su caracterización sea del todo exacta, ya que si Palafox escribió poemas como las “Liras de la transformación del alma en Dios” u otros que remiten directamente a la obra del místico español, también se ocupó de materias en las que se nota una independencia plena y un logro en la transformación poética: de una mística hermética al modo sanjuaniano, a una mística que, provisionalmente, llamaremos didáctica.

Muy al pie de la letra tomó José Joaquín Blanco (*Esplendores y miserias de los criollos*, 1989) las palabras que nuestro Nobel había dejado apuntadas en sus *Trampas...*, pues, aunque reconocía en Palafox a un poeta “limpio y bien entonado”, no obstante su “mala suerte póstuma”, concluía que “sus *Obras...* reproducen plenamente —incluso repiten— la literatura del siglo anterior”. Él mismo dio una posible justificación a la fortuna adversa del poeta:

La literatura española no quería un segundo san Juan de la Cruz todavía más subrayado; si los lectores no hispánicos se escandalizaban del “amor a lo divino” de san Juan y de santa Teresa, en Palafox encontrarían franca lujuria, aunque sólo se deba a un énfasis de imitador y discípulo.¹⁸

Imitador y discípulo, en efecto; pero más discípulo que imitador. Palafox no pretendió *repetir* esa “literatura del siglo anterior” —y, en todo caso, ¿quién delimita los periodos, las corrientes ideológicas?, ¿o es acaso que el deseo hispano-novohispano de expresar su espiritualidad y su conocimiento de lo sagrado fue privativo del siglo XVI?, ¿o tal vez que, una vez concluida la producción mística carmelitana, los cristianos del renacimiento dejaron de sentir en lo más profundo la preocupación por ganarse los bienestar intuitivos por sus *afectos sobrenaturales*? Más: ¿es que la literatura, aunque individual en sí misma y escrita por una sola pluma (por lo menos hasta antes de las *vanguardias* europeas) no participó, con Palafox y después de la muerte de San Juan y Santa Teresa, de la sensibilidad colectiva hispanoamericana?, ¿o qué: la mística como tal (esto es, más que una rama de la teología especulativa, esa afectividad profunda de muchas almas novohispanas y españolas) dejó de existir en el siglo XVII por el simple hecho de que sus manifestaciones poéticas no lograron el nivel simbólico alcanzado en “el siglo anterior”? ¿hasta dónde, en suma, es conveniente separar esta disciplina espiritual (repito, vigente aún en el setecientos) de su *plano de la expresión* (para decirlo con el autor de los *Prolegómenos*), sobre todo cuando, en la Nueva España, hubo quienes dedicaron buena parte de su tiempo a la perfección interior y, en el caso de Palafox, a la escritura (“cual se puede en esta vida”, como decía San Juan¹⁹) de una

¹⁷ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, p. 80.

¹⁸ José Joaquín Blanco, *Esplendores y miserias de los criollos*. Cal y arena, México, 1989 (La literatura en la Nueva España, 2), p. 31.

¹⁹ *Subida al Monte Carmelo*, en *Escritores del siglo XVII. Tomo primero: San Juan de la Cruz.— Fray Pedro Malón de Chalde.— Fray Hernando de Zárate*. M. Rivadeneyra Editor-Impresor, Madrid, 1853 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, 27), “Prólogo”, 1, p. 3.

teoría cuyo fin era, como en parte la del poeta carmelitano, enseñar a los devotos un buen "modo de tratar con Dios"²⁰?—; el propósito de Palafox, insisto, no era el de repetir la literatura anterior, sino el de emularla, virtiéndola sobre la humanidad de los fieles. Repetir es término impropio; la literatura novohispana estuvo lejos de ser una simple repetición. No, lo menos errado sería afirmar que en ella hubo *imitación*, que es distinto. Sor Juana no "repitió" la literatura gongorina: "imitó" su estilo; es decir, utilizó recursos poéticos propios del barroco español (formales: *plano de la expresión*), aplicándolos a entidades conceptuales, si no opuestas, al menos distintas de las manejadas por Góngora (*plano del contenido*). De manera similar, Palafox integró a su "poética" —como diría Pascual Buxó— los símbolos de la mística sanjuaniana para exponer, de modo llanamente versificado —cosa que San Juan suplía con su "declaración" en prosa—, la particularidades de la llamada "vida espiritual". He aquí una diferencia: San Juan quería revelar, comunicar experiencias propias; Palafox —nada más— explicar —y de allí el allanamiento de los símbolos y la explicación del lenguaje— experiencias ajenas, invitando, a su vez, a seguir el ejemplo. Para ello no tenía que *repetir* absolutamente nada: tenía que *imitar*.

O quién sabe, tal vez me equivoque y haya quien pueda demostrar que Sor Juana escribió una literatura que perteneció a la primera mitad del siglo XVII y segunda del XVI, y en la que hay ecos —gratos— de don Luis de Góngora...

Pues nada. Hasta aquí la crítica. Y en vista de que no ha habido nadie más —hasta donde llegan mis noticias— ocupado en el poeta Palafox, vamos a las obras.

²⁰ *Loc. cit.*

VIII. EL POETA

Esta ciencia de amar la sabe la experiencia y la ignora la especulación.

Carta pastoral XIV, 1, 2.

I. «FLORES DEL ÁRBOL DEL AMOR»

¿PERO QUÉ SUSURROS, qué alientos, qué palabras hubo y hay en la poesía no surgidos del amor? Seguramente habrá quien afirme que lo contrario; no importa: deberá demostrarlo antes de que creamos en su palabra. De él, ebrios, Propercio y Catulo sacaron los olores para perfumar sus elegías a las esquivas Laura y Lesbia (independientemente de que tales féminas hayan o no existido¹): amor humano era ése. De él, lacrimoso, el “maestro Nasón” —como quería ser llamado luego de una conquista— la nostalgia con que sellaría sus *Epistolarum ex ponto* y sus *Tristium*, últimos vestigios de la tragedia ovidiana: amor a la patria, a la amante esposa, a los amigos... De él Dante, ya en la postrimería del medievo, la compañía imaginaria —imaginaria siempre en los mejores amantes— de Beatriz: amor trascendental, transfigurado en lo celeste era aquél. ¿Y qué decir de Petrarca y, casi por extensión, de Garcilaso?, amantes, ambos, a pesar de sí mismos:

Escrito está en mi alma vuestro gesto,
y cuanto yo escribir de vos deseo,
vos sola lo escribistes, yo lo leo
tan sólo, que aun de vos me guardo en esto.

En esto estoy y estaré siempre puesto,
que aunque no cabe en mí cuanto en vos veo,
de tanto bien lo que no entiendo creo,
tomando ya la fe por presupuesto.

Yo no nací sino para quererlos;
mi alma os ha cortado a su medida;
por háblto del alma misma os quiero.

Cuanto tengo confieso yo deberos;
por vos nací, por vos tengo la vida,
por vos he de morir y por vos muero.²

A su amor al conocimiento, asimismo, Sor Juana debió los versos con que alimentó un *Sueño* tan lúcido como la luz del día. Y, finalmente, al *Amor divino* —esto es, *amor a Dios*

¹ Véase el trabajo de Paul Veyne. *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*. México, FCE., 1991. Especialmente el capítulo titulado “De la sociología a la semiótica”, pp. 123-142.

² Garcilaso de la Vega, *Poesía castellana completa*. Edición de Consuelo Burell, primera edición; REI, México, 1988 (Letras Hispánicas, 42), pp. 181-182.

y *amor de Dios*— los poetas místicos la claridad de cada intento por comunicar sus arrebatos espirituales o, en todo caso, su conocimiento práctico o teórico sobre los secretos de ese amor ultraterreno. A estos últimos, por buena parte de su obra en verso, perteneció Juan de Palafox.

* * *

El hombre barroco acostumbraba menospreciarse, hundirse en el fango, ponerse por debajo de los demás. “Yo, la peor” —escribió, alguna vez, Sor Juana. “Juan, indigno obispo de la Puebla” —firmaba Palafox. Pero no eran más que fórmulas retóricas cuyo fondo se sustentaba en un deseo de merecimiento. Sor Juana sabía que era de lo mejor. También Palafox. Y así, muy de soslayo se deben leer las autocensuras e insultos a la persona propia. Tal es, creo yo, el fondo de las palabras con que el Obispo de la Puebla calificó su trabajo como poeta:

En una ocasión —decía en sus *Confesiones*—, llorando que la humildad y conocimiento propio lo cobrase él tan a costa de culpas, tomó la pluma y, con vivo sentimiento de su alma, escribió estos ocho versos (*aunque él no tuvo esta habilidad*) que explican bien su congoja:

¡Oh, cuán caras esperiencias
las de mi conocimiento!
pues que las cobro en mi daño,
si las logro en mi remedio.
Que os cueste siempre, Señor,
el humillarme ofenderos,
¡oh, que gran bien es el fin!,
¡oh, que gran mal es el medio!³

Pero por muy “apostólico varón” y “pastor ejemplar” que fuese, ni con la mayor veneración daríamos crédito a su autocensura literaria. ¿De dónde entonces —preguntaríamos— tanta variedad de metros y esa cantidad ingente de poesía? Porque el repertorio métrico del Obispo fue tan abundante, cuanto lo era el de los asuntos que le sirvieron para integrar una obra tan vasta: glosas, liras, sonetos, redondillas, quintillas, décimas, octavas, rimas encadenadas, tercetos, silvas —y aun “selvas”— que contienen en sí temas muy variados, siempre en la línea dogmática del cristianismo. Más correcto sería afirmar que sus versos —como decía sor Cristina— eran “flores del árbol del amor”. Y no erraba la estudiosa, por cierto, al afirmar que esos *LI Cánticos* con que inician y se extienden en buen número de folios (135 en total) las *Varias poesías espirituales*, querían ser “sermonarios en verso”, pues Juan de Palafox puso allí —junto a su capacidad y, pese a él, “habilidad” de versificación y a su amplio conocimiento de la historia bíblica— su doctrina y sus deseos de educar a la grey angelopolitana, arremetiendo, ya contra el olvido de los deberes religiosos de los fieles, ya

³ Palafox, *Confesiones*, XIX, 1; pp. 88-89, edición de 1691.

y *amor de Dios*— los poetas místicos la claridad de cada intento por comunicar sus arrebatos espirituales o, en todo caso, su conocimiento práctico o teórico sobre los secretos de ese amor ultraterreno. A estos últimos, por buena parte de su obra en verso, perteneció Juan de Palafox.

* * *

El hombre barroco acostumbraba menospreciarse, hundirse en el fango, ponerse por debajo de los demás. “Yo, la peor” —escribió, alguna vez, Sor Juana. “Juan, indigno obispo de la Puebla” —firmaba Palafox. Pero no eran más que fórmulas retóricas cuyo fondo se sustentaba en un deseo de merecimiento. Sor Juana sabía que era de lo mejor. También Palafox. Y así, muy de soslayo se deben leer las autocensuras e insultos a la persona propia. Tal es, creo yo, el fondo de las palabras con que el Obispo de la Puebla calificó su trabajo como poeta:

En una ocasión —decía en sus *Confesiones*—, llorando que la humildad y conocimiento propio lo cobrase él tan a costa de culpas, tomó la pluma y, con vivo sentimiento de su alma, escribió estos ocho versos (*aunque él no tuvo esta habilidad*) que explican bien su congoja:

¡Oh, cuán caras experiencias
las de mi conocimiento!
pues que las cobro en mi daño,
si las logro en mi remedio.
Que os cueste siempre, Señor,
el humillarme ofenderos,
¡oh, que gran bien es el fin!,
¡oh, que gran mal es el medio!³

Pero por muy “apostólico varón” y “pastor ejemplar” que fuese, ni con la mayor veneración daríamos crédito a su autocensura literaria. ¿De dónde entonces —preguntaríamos— tanta variedad de metros y esa cantidad ingente de poesía? Porque el repertorio métrico del Obispo fue tan abundante, cuanto lo era el de los asuntos que le sirvieron para integrar una obra tan vasta: glosas, líras, sonetos, redondillas, quintillas, décimas, octavas, rimas encadenadas, tercetos, silvas —y aun “selvas”— que contienen en sí temas muy variados, siempre en la línea dogmática del cristianismo. Más correcto sería afirmar que sus versos —como decía sor Cristina— eran “flores del árbol del amor”. Y no erraba la estudiosa, por cierto, al afirmar que esos *LI Cánticos* con que inician y se extienden en buen número de folios (135 en total) las *Varias poesías espirituales*, querían ser “sermonarios en verso”, pues Juan de Palafox puso allí —junto a su capacidad y, pese a él, “habilidad” de versificación y a su amplio conocimiento de la historia bíblica— su doctrina y sus deseos de educar a la grey angelopolitana, arremetiendo, ya contra el olvido de los deberes religiosos de los fieles, ya

³ Palafox, *Confesiones*, XIX, I; pp. 88-89, edición de 1691.

—moíno— contra los vicios y los placeres del mundo, utilizando o, mejor dicho, glosando siempre la *Sagrada Escritura*. Ya volveremos a sus *Cánticos*.

“Flores”, en efecto; y flores, muchas veces, surgidas del amor que los padres tienen a los hijos. La muestra más clara de literatura en verso cuya finalidad era la de enseñar valores religiosos a la feligresía son las sentencias contenidas en su *Carta pastoral XIV (Bocados espirituales, 1658)*, las cuales —más aun que los *Cánticos*— cifran nitidamente la labor pastoral palafoxiana. Escrita para las ovejas oxomenses —y punto clave, sin duda, para que algunos críticos lo sentenciaran a olvido perpetuo—, la *Carta pastoral XIV* tiene como fundamento la argumentación y explicación de los mandamientos cristianos, así como la abierta defensa de las jerarquías vigentes en el reinado de Felipe IV. Para Palafox, el gobierno de la Iglesia y del Estado eran todo uno; de modo tal que, por un lado, no se podía llevar un buen gobierno civil sin ejercer a cada paso la voluntad de las instituciones eclesiásticas y, por otro, el de éstas sin contar con el apoyo y la protección del brazo secular. Así, para el Obispo, el buen cristiano era aquel que, además de cumplir con sus obligaciones religiosas, se sometía gustosamente al poder civil, convencido de que, con ello, contribuía al mejoramiento de la sociedad y al mayor servicio de Dios; pues —como se ha visto— la monarquía contaba con el privilegio de la divinidad. Según Palafox, el noble merece la estimación de todo individuo no sólo por haber nacido noble, sino porque, en su misma nobleza, Dios le ha concedido el privilegio de la virtud. El buen pastor, por tanto, será aquel que, procurando transmitir a su grey la voluntad del Creador, infunde también el respeto y la obediencia a los gobernantes. Tal es, si no me equivoco, uno de los mensajes de esta *Carta pastoral*: un sometimiento al poder de Dios en el cielo y a sus representantes civiles en la tierra, aunque, evidentemente, dando a cada cual su sitio adecuado:

DEL RESPETO A LOS REYES
Y A LAS LEYES.

Respeto mucho a los reyes
y obedece bien sus leyes.
La república es perdida
si anda sin esta medida.
En faltando esta concordia
todo se abraza en discordia.
Si el rey fuere despreciado
el reino ya está acabado.
Si el rey no es obedecido
el reino ya anda perdido.
Sin respeto al magistrado
el pueblo es desbaratado.

DE LOS NOBLES.

Pecados de poderosos
siempre suelen ser ruidosos.
Ni tampoco son ligeros
los vicios de caballeros.
También suelen ser muy grandes
las virtudes de los grandes.
Si en virtudes resplandecen
mucho los virtuosos crecen.
Con su poder y grandeza
mucho arrastra la nobleza...

Sin embargo —y según él mismo declaró en el preámbulo a estos “Bocados”⁴—, más que contribuir al servicio temporal de los fieles, su fin principal era el de sembrar en las almas la semilla de la virtud; para lo cual se valió de pequeñas sentencias que pudieran ser memorizadas incluso por los menos familiarizados en cuestiones literarias. Así, por ejemplo,

⁴ Véase Apéndice I.

en el capítulo VIII de su *Carta pastoral XIV*, incluida en el tomo III de sus *Obras* (1762), encomendaba a sus fieles de Osma “atender” y “lograr” el “aunque ligero..., sustancialísimo alimento” contenido en cada una de las sentencias del *Catecismo o instrucción de los artículos y mandamientos divinos, con algunos adagios, jaculatorias y avisos morales, místicos y políticos, con tal modo que la gente sencilla fácilmente los pueda entender y conservar en la memoria*, de que se compone buena parte de su *Carta*:

Lo primero que os encargo —escribía—, pues tenéis tan buenos, doctos y ejemplares párrocos..., es que asistáis a esto, pues este santo, devoto, dulce y útil entretenimiento es mejor para santificar las fiestas, que los bailes, comedias, bebidas y otros entretenimientos profanos. Lo segundo: los que enseñan la doctrina, ya sean los mismos párrocos o maestros de escuela o sacristanes, podrán enseñarlo a los niños para que no sólo sepan la doctrina cristiana, sino también la forma con que la han de platicar, que es lo que principalmente contienen estas sentencias.⁵

Y, en efecto, estas “sentencias” o “avisos” morales no eran sino dísticos octosilábicos en los cuales, haciendo uso de un lenguaje sencillo y despojado casi del todo de símbolos y metáforas, aunque no tanto de alegorías, trataba de encarecer la conveniencia de las virtudes, sacramentos y dogmas cristianos, y de mostrar la fealdad de los vicios comunes. Por ejemplo, de los casados o del sacramento del matrimonio, decía:

Los que son buenos casados
de sí andan enamorados;
porque amándose los dos
se sufren y aman a Dios.
Del casado es grande ciencia
el tener mucha paciencia;
pues éste es el instrumento
del alivio y del contento;
y si ésta viene a faltar
es penar y más penar...

O bien, contra quienes aman el juego sin reparo en la salvación de su alma y las obligaciones del buen cristiano:

También es hurto el jugar,
y muy mal modo de hurtar;
porque hurta dinero y honra
y adquiere infamia y deshonra.
Y suele aprisa perder
lo que más ha menester.
Y también se llama hurtado
el tiempo tan mal gastado...

Como ducho en cuestiones ascéticas, Palafox se basó sin duda en el temor de los fieles para cada una de sus proposiciones, lo mismo que en sus “afectos” —como en el *Varón de*

⁵ *Carta pastoral XIV*, VIII, 7.

deseos— por alcanzar la dicha de la salvación. La *Carta pastoral* es un pequeño manual que podía servir a hombres de campo, mujeres rústicas, niños y todo tipo de gente, pero señaladamente la más “sencilla”. “Bocados espirituales” portátiles —ya que fueron hechos para cualquier ocasión— los versos contenidos allí pretendían suplantar los entretenimientos con que los fieles llenaban sus ratos de ocio, así como respaldar la educación religiosa de los niños, de modo tal que éstos supieran no sólo la parte medular del cristianismo (dogmas, oraciones, mandamientos, etcétera), sino también el modo con que habrían de ejercitarse en las virtudes —desde su corta edad— y apartarse de los vicios de una vez por todas. “Útiles y sabrosos” comentarios —“desabridos”, empero, a ojos de los “entendimientos presumidos”—, los “Bocados” surgieron de ese “amor tierno de los padres a los hijos” y se encaminaban a infundir un amor profundo —para completar el retruécano— de los hijos al Padre. Parte central de su gobierno en Osma, la *Carta* pretendía abarcarlo todo, educar y regocijar espiritualmente, alimentar:

... os podréis juntar en vuestras casas, particularmente en las noches largas de invierno, cuando os den a ellos lugar vuestras fatigas, y el que supiere leer, pues hay tantos que saben, convocará a los vecinos y leales estos santos documentos; y observe cada uno en sí, si le toca aquella enseñanza y procure enmendarse, pues esto es propiamente sustentarse del pan de la espiritual doctrina. Y cuando se jura vanamente, acuérdesse del adagio que reprehende los *Juramentos*, y cuando se maldice, del de las *Maldiciones*, y así de los demás... Los niños, como más desocupados, podrán decorar estos espirituales documentos, o los más que pudieren de ellos, cantarlos y referirlos, con que se destierran los que son contrarios a vuestro aprovechamiento, y particularmente canten por las calles los que son contra *Juradores*, *Jugadores*, *Murmuradores* y contra las *Maldiciones*, porque es un sermón inocente y eficaz, aunque sencillo.⁶

Con igual destino catequístico, muy similares en cuanto a la sencillez y a la forma, los dísticos encadenados de la *Guía y aliento del alma viadora*, no incluidos en las *Obras* palafoxianas y que —a decir del P. Alfonso Méndez Plancarte— fueron escritos “para sus ovejas de la Puebla”, tienen también un propósito didáctico, edificador, muy a la manera de los *Dichos de luz y amor* de San Juan de la Cruz, según señalamiento de José Pascual Buxó.⁷ Sin embargo, las pretensiones de esta obra no se limitan a informar y reforzar los principios básicos de la religión cristiana; van más allá: buscan un adiestramiento espiritual que tienda a una futura unión con Dios por medio del perfeccionamiento continuo, de forma similar a la que había utilizado en su exposición del *Varón de deseos*. Así, a dísticos como el siguiente:

Sólo andará este camino
el corazón cristalino,
que en su cristal reverbera
la limpieza verdadera.
Los limpios a Dios verán
y a su Ciudad llegarán...

⁶ *Id.*, VIII, 8.

⁷ “Juan de Palafox y Mendoza: mística, poética, didáctica”, en *Poesías espirituales (antología)*, p. 14.

los cuales pretenden establecer las bases del camino de perfección interior —esto es, tender una *guía* que sirva de *aliento* a las almas que inicien su aventura en la *vías* de la vida espiritual (o, dicho de otro modo, que sean *almas viadoras*)—, seguirán otros de clara influencia mística y en los que, como en otro de sus poemas —“Décimas al Santísimo Sacramento y Concepción de Nuestra Señora”—, aparece el posible referente profano —vuelto, evidentemente, a lo divino— de la “cazadora ligera” (el alma) que ha herido de amores al “blanco esposo” (Dios), el cual —prendido— devuelve los ardores a la enamorada en correspondencia perfecta:

Aquestas alas de amores
tengan plumas de colores
que después sirvan perfectas
para tu aljaba y saetas.
El arco de amor flechando
y al blanco Esposo apuntando,
tirando puedes guíarlas
y en su corazón clavarlas.
Él, sintiendo la herida,
diga: “¡Oh, Esposa querida,
de ti estoy enamorado,
que el corazón me has clavado!
Vengan, pues que son de amores,
vengan saetas mayores”;
y por volverte a pagar
el amor con más amor,
saque, lleno de afición,
del Divino Corazón
la saeta ensangrentada,
y la despida flechada,
y con destreza sílave
en tu corazón la clave.⁸

Bien se podrá notar, con los anteriores ejemplos, que la finalidad del político y pastor no era precisamente la de agrandar con los versos de la *Guía y aliento* y los *Bocados espirituales* (aunque agrada) a quien tuviera la curiosidad de repasarlos, sino, simplemente, la de conducir a su grey por los caminos de la virtud y la fe. La *Guía y aliento del alma viadora* bien pudiera ser, por otra parte, la continuación —viendo el asunto en perspectiva ideológica; aunque no sé si cronológica, pues los *Bocados* se firmaron en 1658 (un año antes de morir Palafox⁹)— de esa *Carta pastoral XIV*, lo cual no impediría, sin embargo, que ambas obras pudieran verse —como, sin duda, se vieron— de manera independiente. Los *Bocados espirituales* fueron hechos para iniciar —es decir, para informar y convencer sobre la conveniencia de lo informado—; la *Guía y aliento*, para dotar de mejores armas y defensas al alma ya convencida y, posiblemente, enamorada de Dios. Es de suponer que Palafox había

⁸ Recoge estos fragmentos Alfonso Méndez Plancarte en *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721). Parte primera*, pp. 83-86.

⁹ Méndez Plancarte da, como posible fecha de impresión de la *Guía y aliento*, el año de 1682. *Op. cit.*, p. 86.

concebido un programa ascético por medio del cual los fieles pudieran suplir la presencia del sacerdote: el *Varón de deseos* —obra de carácter evidentemente didáctico que podía (y debía, como la obra de Hermann) ser portada en todo lugar y ocasión—, la *Carta pastoral XIV* —vehículo de comunicación y enseñanza que permitió al Obispo transmitir la palabra de Dios sin necesidad de repeticiones orales sujetas al olvido de esa “gente sencilla” (“lo escrito permanece”, decía él)— y la *Guía y aliento* —recomendaciones oportunas que, al modo teresiano (*Libro de la vida*)¹⁰, buscaban una mejor conducción en el camino de perfeccionamiento—, no serían sino el fruto de un plan doctrinal perfectamente trazado, y sin otro fin que el de infundir en los fieles el *amor a Dios* como correspondencia —insuficiente aún para subsanar las anteriores “ingratitude”— al *amor de Dios* mostrado tanto en la obra de su creación como en el sacrificio de Cristo. Por su parte, el “amor tierno” que los padres tienen a los hijos —decía— fue motivo suficiente para escribir una obra como los *Bocados*; el amor que los hijos deben tener al Padre y a los placeres que de Él emanan en la otra vida sobre los virtuosos, su fin: “Dios os llene, hijos míos, de su amor; y las fatigas necesarias que padecéis en esta vida atribulada y transitoria, haga, en la eterna, coronas”.¹¹

2. VARIAS POESÍAS ESPIRITUALES

Las obras en verso de Palafox —según se ha dicho— tuvieron como uno de sus fines principales ayudar a los fieles de los obispados de Puebla y Osma (lugar en donde pasó los últimos días de su vida) a comprender los misterios del cristianismo y adiestrarlos en la difícil tarea de la perfección interior. A este propósito, mucho reiteraba el Obispo en sus obras doctrinales que, si bien hechas a la carrera y sin el aliño que los doctos y leídos pudieran exigir, las dedicaba “señaladamente a los labradores pobres y gente sencilla”, pues eran ellos, y no quienes criticaban el no “peynado estilo” a fuerza de lecturas profanas, los que necesitaban de la atención de los preladados. El propósito de las obras anteriores sería, justamente, el de llenar la ausencia del guía, dando la enseñanza correspondiente al sermón y a las pláticas doctrinales que, por otro lado, no se diferenciarían mucho, en cuanto a sencillez se refiere, de los versos citados. En esa línea, aunque de mayor complejidad simbólica y riqueza en el uso del lenguaje y recursos poéticos, las *Varias poesías espirituales* serían “honesta recreación” que, no obstante, cumplirían con todas las características de una poesía hecha para el disfrute de los conocedores y el aprovechamiento de quienes quisieran tener inteligencia de la “gran variedad de historias” sagradas y profanas contenidas en los *LI Cánticos*, de la travesía espiritual de quien emprende el camino de los misterios de Dios en los *Grados del Amor Divino* y, más por el lado de la enseñanza, de las “postrimerías” del

¹⁰ Entre otras recomendaciones, Santa Teresa aconsejaba no precipitarse en el vuelo hacia Dios (*cf. supra Varón de deseos*, “Sentimiento XII” de la *vía unitiva*), ya que la imperfección humana podía contravenir con los *deseos* de unión con el Amado. De manera similar, Palafox escribió en su *Guía aliento*: “La prudencia y madurez/ blanquean como vejez.../ ¡Aguardar, Alma, aguardar/ que Dios te saque a volar!” Méndez Plancarte, *Op. cit.*, p. 85.

¹¹ *Carta pastoral XIV*, VIII, 9.

hombre aunadas al desengaño de la vida, tal y como se había ya manifestado en el resto de la poesía novohispana.

Las *Varias poesías espirituales* constituyen la obra máxima del poeta Palafox; los *Cánticos*, al menos un 80 % de ellas. Allí —bien lo decía su editor— Palafox glosó algunos lugares de la *Sagrada escritura* conservando siempre un dinamismo en el metro —todos ellos se componen de versos de 11 y 7 sílabas (llamados comúnmente de “pie quebrado”; esto es, en nuestro caso, endecasílabos combinados con eptasílabos cuya estructura virtual, 7+4¹², queda trunca o “quebrada”, pero nunca inconclusa desde el punto de vista semántico)—, aunque de ningún modo una línea monótona, pues, en unos casos, utilizó estrofas de ocho y nueve versos y, en otros, hasta de dieciséis, cosa que, como puede comprobar cualquier lector atento, le dio la facilidad de agilizar o retardar el ritmo de la lectura, de acuerdo siempre con el tema en cuestión, o atendiendo al esfuerzo mental que pretendía de sus lectores. Los *Cánticos* recorren la *Sagrada escritura*, ya retomando el valor confidencial de los *Salmos*, con los cuales pretendió mostrar las verdades del mundo a “tantos ciegos corazones”:

Mostrado habéis, canción, al mundo ingrato
 los medios eficaces
 con que en eternas paces
 se goza el justo; hágaos Dios retrato
 donde con eficacia el malo vea
 cuán mal su vida y su trabajo emplea
 (*Cántico 1*, vv. 209-214);

ya mirando a la importancia de los Sacramentos, luego de tomar un fragmento de cualquier libro de la *Biblia* (*Ezech.*, 16: 6, en el ejemplo que sigue), con lo que, él también, invalidaba toda argumentación luterana, al mismo tiempo que —sin tener casi conciencia de ello, pues sus *Cánticos* eran “papeles sueltos” que ecogía su criado muy celosamente— daba enseñanza a futuros devotos:

Recibe el hombre en el Bautismo santo
 de virtudes el hábito precioso,
 recibe gracia y celestiales dones,
 y luego al mismo Dios por dulce Esposo;
 después confirma el bien un nuevo manto
 que ayuda a conservar las posesiones,
 y contra los pendones

¹² Típico endecasílabo de 7+4 es, sin duda, el primer verso del soneto garcilasiano citado en este trabajo:

Grabado está en mi alma vuestra gesto

del cual, dividido silábicamente, se obtiene:

Gra-ba-do, es-tá, en-mi-al-ma-vues-tro-ges-to

y, viéndolo en esa perspectiva estructural y asimiladas las correspondientes sinalefas, tendríamos:

Gra-ba-does-tá-en-mi-al-ma/ vues-tro-ges-to

a:7 + b:4

en donde *a* sería la parte sobreviviente de esa “quebradura” y en la cual la acentuación podría variar de acuerdo con la del endecasílabo antecedente.

de los tres enemigos es defensa:
mientras conserva aquesta suerte inmensa,
tiene derecho legítimo a la gloria...

(Cántico XXVII, vv. 1-10)

Y sin librarse —por más que quiso— de la moda sintáctica del barroco —v. gr., “Esta del mundo máquina admirable” (Cántico XXXIV, v. 1), *cf.* Góngora: “Estas que me dictó rimas sonoras” (Fábula de Polifemo y Galatea, 1, v. 1)—, recurriendo a las *Epístolas* apostólicas (Hebreos, 11: 13) para recordar la grandeza de la creación divina:

Si el saber infinito de esta Mano
en esa material obra se muestra,
sacada al vivo de la Idea eterna,
su infinita Bondad sacó otra muestra
en un nuevo edificio soberano,
cuya rica beldad es toda interna;
ésta no se gobierna
por la causa segunda
como el otro edificio majestoso:
es la Fe el fundamento poderoso,
y es piedra que se funda
en la misma verdad, de quien redunda.

(Cántico XXXIV, vv. 13-24)

Mostrando aquí y allá la conveniencia de la virtud y la futilidad de las cosas del mundo —para lo cual se basó en acontecimientos históricos, grandeza despeñada de antiguas civilizaciones, Egipto, Grecia, Roma, y caídas de grandes emperadores y ministros (Julio César, entre ellos), a lo que se refería justamente José de Palafox al hablar de “historias sagradas y profanas”—, el Obispo de Puebla puso especial interés, no obstante, en la caída de los primeros padres con el fin de hacer patentes las “ingratas correspondencias” que la humanidad ha tenido para con su Creador. Es notable: la inmensa mayoría de sus *Cánticos* hacen referencia al pecado original, fraguado por “la astucia del demonio” (Cántico III, v. 1), cuya recordación, en el ascetismo novohispano —al igual que las penas ocasionadas por los “descuidos” posteriores (*Cfr. Las penas del infierno*) y el triste fenómeno de la “humana fragilidad”, consecuencia inevitable de esa “caída” primigenia que, a su vez, desenvocó en una condena espantosa y, según el *Pudridero* (*Cfr. supra*, Cap. IV), digna de la pestilencia más nauseabunda—, significó uno de los argumentos más efectivos para la enmienda. Palafox lo recuerda de varios modos: ora narrando el acontecimiento, sin más afán que el de informar a sus virtuales lectores:

En viéndose desnudo el primer hombre
de la ciencia, bondad, justicia y gracia
de que en la creación salió vestido,
conoció su maldad y su desgracia;
y como el que mandaba y puso nombre
a todo lo criado, ha descendido
a ser y perseguido

del mismo Dios terrible, airado y fuerte,
 cuyos rigores teme, y piensa en vano
 escaparse escondido, pues su mano,
 por ser traidor, lo hiere aquí de muerte,
 de donde sale pobre y desterrado
 y a pena de villano condenado...

(*Cántico XXII*, vv. 1-13);

ora —más involucrado en el oficio pastoril— incluyendo una reflexión de tono reprehensivo, ciertamente acorde con el acento del libro que le sirvió de fuente (*Ecclesiastés*, 1: 4), y tratando, asimismo, el asunto de la *vanitas vanitatum* que tanto preocupó a los artistas cristianos (Cfr. *El árbol vano*) y a los guías espirituales:

Por la culpa de Adán la tierra se hizo
 teatro universal de los vivientes,
 en donde todos ellos representan;
 aquí se ve el encanto y el hechizo,
 pues con glorias fingidas y aparentes,
 con asientos de honor que no se asieatan,
 los hombres todos cuentan
 y a la imagen del bien (cuya ganancia
 es toda de accidentes sin sustancia)
 dan el afecto del amor primero;
 a ésta sacrifican
 y su cuidado aplican,
 como si fuera el centro y fin postrero,
 y esto precederá
 es en su estimación más estimado
 que todo cuanto Dios tiene criado.

(*Cántico XXXIII*, vv. 1-16)

Asuntos importantes en dos de sus *Cánticos* —el uno, más relacionado con la poesía profana de su tiempo, el *Cántico XLVI* (*Qui dedit carmina in nocte, Job*, 35: 10), y el otro, en la línea del desengaño de esas “glorias fingidas y aparentes”, el *Cántico XXXV* (*Impossibile est divitem intrare in Regnum Coelorum, Math.*, 19: 23; *Marc.*, 10: 23; *Luc.*, 18: 25)¹³— serán sin duda el entretenimiento humano en las aparentes glorias que la vida terrenal ofrece al corto entendimiento y los “mentirosos conceptos” manejados por quienes —como los poetas profanos— no acaban de entender que las verdades absolutas —o, para decirlo con sus *Bocados espirituales*, “la luz y la verdad”— sólo pueden obtenerse del Amor Divino. Enumeración detallada de opulencias olvidadas y grandezas fenecidas —Roma—, de poderíos y soberbias momentáneas (por humanas) —Pompeyo, César, Augusto—, el *Cántico XXXV* (318 versos impecables) es un discurso que quiere persuadir, ya no al ser humano, sino a la vida misma de su vano y mortal fundamento: la sola apariencia. El convencimiento de los hombres vendrá por añadidura. Siempre elegante —aquí— y minucioso en su doctrina, con acento desencantado y sereno —como Sor Juana lo haría luego en un romance

¹³ Ambos *Cánticos* son recogidos en nuestro Apéndice II.

donde "Acusa la hipocresía de mucha ciencia, que tiene inútil aun para saber y nociva para vivir", con relación al conocimiento excesivo adquirido en detrimento de la "feliz ignorancia": "Finjamos que soy feliz,/ triste pensamiento, un rato;/ quizá podréis persuadirme,/ aunque yo sé lo contrario..."¹⁴—, así Palafox —selvático por abundante, pero sencillo y limpio como el que más; "apacible llano" en su sintaxis, cascada en su contenido— se dirigió a un concepto con el fin de definirlo y, a partir de lo cual, mostrar sus inconveniencias. Porque definir es caracterizar. En las lenguas —al menos en la española— no existen los sinónimos por el simple hecho de que no existen dos cosas exactamente iguales; se los llama así porque el concepto u objeto designado es semejante —en cuanto a sus características— a lo que se le pretende identificar. Así, no *definimos* el término "casa" —edificación de cuatro o más muros provista de techo o tejado, de uno, dos y hasta tres niveles, en la cual las personas pueden vivir—; la *caracterizamos*, esto es: un objeto inmóvil cuyas "características" son el tener muros, techo y la función de permitir a las personas realizar sus actividades cotidianas. De allí la dificultad que supone *definir* o *caracterizar* conceptos como "amor", "odio", "esperanza", etcétera, pues éstos tendrán características distintas según la persona que los haya experimentado, máxime si se trata —como en el primero de los casos— de amor sentido hacia los objetos que se tienen alrededor o hacia las personas —*amor humano*—, y de amor experimentado, a su vez, hacia otro concepto de suyo indefinible: Dios —*Amor divino*—. Y más: ¿cómo se ha de definir el *Amor de Dios* —de manera precisa— si se desconoce por completo el ser de quien emana? La indefinibilidad es, justamente, lo que da riqueza a la poesía, porque los conceptos pueden dirigirse a un sentido u otro, dando lugar a la metáfora, o adquirir figura y cuerpo, "características" visuales múltiples o sintéticas: la alegoría y el símbolo. ¿Y quiénes han aprovechado de manera extraordinaria esta multiplicidad conceptual si no lo poetas del Siglo de Oro? Pues, si en Góngora no sabíamos si las mejillas de la doncella eran "nieve roja" o, por el contrario, igual, "púrpura nevada"; en poesía mística el Esposo sería lo mismo un Ciervo que un Pastor en busca de su ovejuela; es decir, su paloma; es decir, su amiga; es decir, su amada Esposa; es decir, el alma enamorada... En la flexibilidad conceptual, asimismo, se fundamentan los *contrafacta* a lo sagrado (ya que su referente, si por un momento hacemos a un lado el contexto simbólico, puede interpretarse tanto desde el punto de vista de la poesía profana como de la sagrada) y la riqueza semántica de la mística española.

Pero volvamos al *Cántico XXXV*. Palafox se propuso aquí "caracterizar" detalladamente a la *vida humana* y a sus "bienes del sentido,/ caducos, momentáneos, tristes, leves", en oposición a la *eterna vida*, pretendiendo echar por tierra la concepción que los hombres se hubiesen formado de ella con base en la grandeza de antiguos emperadores. Palafox, punto a punto, se sirvió de las mismas historias para mostrar lo caduco de "esto transitorio", tomando como interlocutor —tal como Sor Juana, repito, lo haría con el Pensamiento— a la vida misma:

Presupongamos, vida, que la tierra
es hoy un cielo que os ofrece glorias

¹⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, *Florilegio. Poesía. Teatro. Prosa*. Selección y prólogo de Ellas Trabulse; Promexa editores, México, 1979 (Clásicos de Literatura Mexicana, s/n), pp. 5-10.

causadas por sus bienes todos juntos,
 y que en vos, como centro, los entierra,
 y que cuanto refieren las historias
 de inmensos felicísimos difuntos,
 son muy breves trasuntos
 respecto de los vuestros venturosos;
 que sois un mar a donde van los ríos
 de inmensos poderíos,
 de blasones, de lauros victoriosos;
 que del regalo sois mil paraísos
 y el teatro de ciencias y de avisos.

[...]

Que sois, al fin, el blanco adonde aspiran
 la gala, la hermosura y el deleite,
 la nobleza, el honor, las dignidades,
 y que, como en espejo, en vos se miran
 para saberse dar más fino afeite
 con qué enlazar humanas voluntades,
 y a las felicidades
 sois báculo seguro de mil años,
 poco digo: de mil Matusalenes,
 pues todos estos bienes
 son —vida— para el alma como extraños;
 los de las dos aquí parangonemos
 y luego a la razón nos sujetemos.
 (Cántico XXXV, vv. 1-13, 27-39)

Éste paragón —largo parangón que le llevará casi todo el poema— será establecido entre el olvido de los más poderosos reyes romanos que vivieron en el paganismo y la inmortalidad de los monarcas españoles que defendieron a la religión cristiana a costa de las grandezas temporales:

El quinto Carlos fue el mayor monarca
 que tuvo entre católicos el mundo,
 pues viendo que se acaban sus grandezas
 y que a deshora llegará la Parca,
 que tantas lleva al reino del profundo,
 hizo un nuevo edificio de firmezas,
 desde donde su alteza,
 sin ella, sin regalo, cetro y pompa,
 miró la patria de Sión dichosa,
 y con alma amorosa,
 sin que ya Babilonia le interrompa,
 aquí se encuentra el medio que encamina
 a la Jerusalén, patria divina.
 (vv. 248-260)

Así, la diferencia entre “el pobre *nada* en que se cifra/ el bien *todo*, que el mundo vano ofrece” —despreciado, este último, por aquellos que apetecen la vida verdadera, desengañados por el ejemplo de los emperadores romanos y entusiasmados por el fervor de Carlos V y su descendencia (“Filipo, el sucesor de este gran padre,/ quiso dar de lo mismo desen-

gaño,/ llegando con el cetro a dar la vida...”)— y la esperanza fundada en el desprecio de potestades y riquezas

—Dichoso el pobre, el siervo, el perseguido,
el humilde, aquel que llora, el limpio, el manso,
el pacífico de alma que abandona
cuanto en la tierra es grande y preferido:
por este medio vamos al descanso,
en donde es consistente la corona,
donde el justo eslabona
los bienes todos, con paciencia rara,
donde el tesoro es justo, y justo el gozo,
y a donde sin rebazo
descubre Dios su sempiterna cara,
en cuya vista gozarán los justos
bienes, regalos, dignidades, gustos.
(vv. 235-247)—

serán móvil de esta caracterización, vital para el cristiano del siglo XVII, y uno de los ejes del ascetismo palafoxiano.

Pero hay más: ¿qué pasa con quienes —alejado su pensamiento de lo eterno— ignoran el ejemplo de estos hombres, los consejos de su pastor y, antes bien, procuran el deleite momentáneo descuidando los negocios del espíritu?, ¿y valoran en exceso la belleza “aparente” del mundo; y caen ante el donaire... de las damas; y regocijan los sentidos con poesía profana, fiestas públicas, juegos, corridas de toros —tan de moda en la Nueva España—, y... ¡comedias!?

Ya en su severa *Carta pastoral sobre los espectáculos*, Juan de Palafox había notado que —si bien las recreaciones y entretenimientos “honestos, decentes y modestos” eran lícitos “aun a los muy espirituales”, tanto como lo habían sido para el “santo alivio” de los apóstoles y lo eran todavía para las “santas religiones”, las cuales “tienen sus horas, que llaman recreaciones”¹⁵— gran peligro corría el alma expuesta de continuo a representaciones teatrales. Hablando sobre todo a aquellos que tenían un estado sacerdotal, decía Palafox:

A mí me notan de demasiado rígido en mis dictámenes, pero no me precio de tal, ni quiero que dejen los sacerdotes de tener sus lícitos y decentes entretenimientos; solamente veda y prohibo los que juzgo que no dicen bien con el estado sacerdotal, y en especial los espectáculos públicos..., y en particular los de las comedias..., por ser ellas tan dañosas...¹⁶

¿Por qué “dañosas”? Pues nada: “¿qué cosa hay allí que sea de piedad y religión? Ver hombres enamorando, mujeres engañando, perversos aconsejando y disponiendo pecados”. ¡Qué bien conocía Palafox la cultura de su tiempo!, ¡y qué versado en cuestiones de dramaturgia! Henos aquí ante el arcipreste Juan Ruíz, recomendando el *Buen amor* de Dios, y conociendo, él, cerranas corpulentas y de aspecto varonil. Las comedias, decía don Juan, no

¹⁵ *Carta pastoral sobre los espectáculos*, «Que los curas y sacerdotes no vayan a las comedias, ni se hallen en los tules»,

1. Cito por la edición de Francisco Sánchez-Castañer, en *Tratados mejicanos*, II.

¹⁶ *Loc. cit.*

sólo “desenfrenan todos los apetitos sensuales” haciendo que el alma del espectador beba “este veneno”, sino que “allí se deleitan las potencias y cobran fuerzas los vicios contra lo bueno y una preparación y propensión relajadísima a lo malo”. “Cátedra” en donde “a la casada le advierten cómo engañará al marido” y, a todos, “de qué manera se harán sin pena los adulterios”, las comedias son “pestilencia de estos siglos”, en la cual los aficionados practican ofensas a Dios “con toda destreza y arte”. No por nada —observa el Obispo— religiosos como fray Lucas Uvadingo, franciscano de la provincia de Santiago, habían atacado, “con pluma delgadísima y estilo elocuentísimo”, a quienes colaboraban en su realización —“ponzoñosas y ruines sabandijas, verdaderos nahuyaques de las almas”—. Muy corto se quedaría don Manuel Fernández de Santa Cruz, por cierto, al llamar la atención a Sor Juana, cuando leemos la reprimenda de Palafox:

Cualquiera que seas, fraile o monja, que sin vergüenza asistes a las comedias, yo te pido y ruego que consideres el pacto que ofreciste, la condición con que entraste, la compañía con que te alistaste. Avergüénzate de una vanidad contraria a tu mismo estado, desprecia esa vana alegría al vivir si quieres tenerla verdadera¹⁷ al morir.

Porque Sor Juana no sólo tendría conocimiento de ellas: también las escribiría... “como se han reducido a impresiones, y se pueden leer por los ausentes, no hay doncella tan retirada, ni casada tan guardada, que no pueda beber y morir a este veneno, y así inflaman la imaginación y oscurecen la razón y de esta ruina se han visto grandes y deplorables ejemplos”.¹⁸ Sin palabras: Palafox tampoco hubiera congeniado con Sor Juana... Ni con Lope: “hablando [‘un grave autor de la Compañía de Jesús’], de un hombre que había hecho mil comedias, ha hecho, dice, más daño este hombre, que hubieran hecho mil demonios”.¹⁹ Y qué decir —hablando de los efectos de este “veneno” mortal para el espíritu— de cuantos hombres se han perdido “por irse tras una representanta”, desnudando a sus mujeres e hijos “para vestir las a ellas”.²⁰ Y nada, en fin, todas ellas semilla de “hurtos”, “adulterios”, “amores”, “traiciones”, “mentiras” y “delitos”.²¹

Su pleito, sin embargo, no era sólo contra las comedias, sino contra la poesía profana en general, sobre todo la que encerraba temas amorosos. Tal es el asunto de su *Cántico XLVI*: parangón entre la “amante” y “discreta” composición surgida de la “verdad” celestial y las “mentirosas” canciones que “sujetos varios, / nuestros varios poetas en el suelo” dedican a sus “diosas” mortales que —a la verdad— “no tienen más verdad que compostura”; entre el “Galán de las almas..., el Amante” —Dios— que se hizo “músico y poeta” para regalar —“con celeste lira”— sus “varios... acentos numerosos” al oído de los bienaventurados y toda la poesía profana que usa conceptos “temerarios” al llamar “estrellas”, “sol”, “gloria” y “cielo” a mujeres que no logran ser al menos sombra de la majestad divina.

¹⁷ *Id.*, 20.

¹⁸ *Id.*, 30.

¹⁹ *Id.*, 25.

²⁰ *Id.*, 24.

²¹ *Id.*, 7.

Sabido es que, para conseguir una designación acorde con la magnitud de Dios, de María, de los santos, ángeles y demás jerarquías celestiales, la poesía religiosa del periodo barroco se adueñó de cierta terminología sideral; por ejemplo: el sol identificado con la figura de Cristo y de algunos santos, la luna con la de la virgen María, etcétera²²; y que, de igual modo, los poetas profanos compararon la belleza corporal de sus amadas con los mismos astros, completando las descripciones con imágenes níveas —en el caso de la piel—, marinas —perlas, corales, es decir, dientes y labios—, y utilizando referentes mitológicos (ninfas, faunos, etcétera) para lograr una ambientación bucólica en los poemas. El *Cántico XLVI* es, a este propósito, además de una exaltación acentuada de la inspiración divina, un tremendo sarcasmo, una burla evidente a los recursos utilizados por los poetas del “suelo” en su afán por identificar la belleza femenina a la de los astros y ubicarla en contextos inadecuados. De ese modo, si el “amor humano” de los “sujetos varios” que se dicen poetas “en el suelo” les hace escribir de sus bellas cosas como “Estrellas”, “Sol”, “Gloria”, “Cielo”, “Divinas” y “Diosas”, para Palafox —expresado en tono abiertamente satírico y pasando por alto que se trata sólo de recursos poéticos que tienen como fin alabanzas muchas veces sin un trasfondo emocional— serán desatinos nacidos de la ceguera provocada por el desconocimiento de las cosas de Dios, y una grave ofensa al “Galán de las almas..., Rey de eterna gloria”, verdadera y única fuente de toda belleza. Así decía Palafox de sus poetas contemporáneos, mofándose de ellos y del objeto de sus alabanzas:

Si ellos aman, lo feo es luego “hermoso”,
 como si fuera un Serafín humano;
 es lo flaco “fornido”;
 lo desgraciado es “único” en “gracioso”;
 es de “torno” y “marfil” la seca mano;
 de “coral escogido”
 el labio triste y muerto;
 la boca grande: “soberano Puerto”.
 Los descarnados y amarillos dientes
 —con más portillos que muralla vieja—
 han de ser “perlas finas”;
 “campo de Venus” las angostas frentes;
 “Alemana” la cara de coneja;

²² Muestras de ello serán, en el propio Palafox, las “Décimas al Santísimo Sacramento y Concepción de Nuestra Señora”:

En su Concepción María
 y Cristo ca el Sacramento
 —Luna y Sol del firmamento
 en traje de montería...

Y, en el caso de los santos, el soneto “A San Francisco. Claman sus hijos en purgatorio para subir al cielo por su intercesión”:

En santa cárcel, detenidos presos,
 ¡oh, patriarca nuestro! te aguardamos,
 [...]
 Tuyos somos, ¡oh Sol!, rompe esas nieblas...

"jazmín" y "clavellinas"
 las mejillas, "que al arte
 de esos colores le robaron parte".

El cabello con rizos y trenzados
 (que disimula bien su antiguo origen)
 en la doncella muerta,
 ha de ser "donde amor tenga enlazados
 a cuantos sus tiranas leyes rigen";
 son "India descubierta"
 de "Divinos despojos"
 sus tristes, flacos y pequeños ojos.

(Cántico XLVI, vv. 73-96)

De igual manera, las escenas compuestas a la luz de la poesía pastoril no serán más que burda imitación del teatro celeste, en el cual el Amor Divino da "solaz y alivio" por medio de un "bálsamo de la gloria". Y si, por ventura, a "alguna de éstas", que cantan los humanos "Ninfos" con "la lira que le[s] presta Orfeo", merece tan altos calificativos, poco se ha de igualar, en atributos, a lo que posee la suprema vida, cuyo tránsito se lleva "entre flores/ de azucenas y rosas de verdades,/ en hermosos jardines,/ con fuente y pozo de aguas superiores,/ en las virtudes y en las calidades". Surgido de "la Esposa y el Esposo" —el alma y Dios—, el Amor Divino fue cantado por el Obispo en gran parte de su obra poética; sin embargo, nunca en un contraste tan elaborado como en el *Cántico XLVI*. Éste, por un lado, es el poema en el cual cifra Palafox su relación con la poesía barroca y, por otro —según apreciación de Méndez Plancarte— uno de sus mayores logros dentro del conjunto de los *LI Cánticos*.

Igual importancia tuvo el tema del desengaño en la *Varias poesías espirituales*; pero éste, sin duda, merece comentario aparte.

3. VISOS Y AVISOS. DIDÁCTICA DE LA MUERTE

Bien predicán los vivos; pero
 mucho mejor los difuntos.

Palafox, *Luz a los vi-
 vos y escarmiento en
 los muertos*

En 1561, como parte de la edición primera de las *Obras palafoxianas* (1659-1971), Fr. José de Palafox publicó en la ciudad de Madrid una obra capital para el estudio de la didáctica del que fuera Obispo de la Puebla de los Ángeles. Su título: *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*.²³ Sabemos, por la fecha en que el Obispo firmó la "Advertencia", que el libro fue escrito en 1658²⁴, y que no pudo ver la luz en vida de su autor —como tantas obras

²³ (Enmarcado en viñetas) *Luz a los vivos/escarmiento en los muertos, por/ el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osmá, del Consejo del Rey N. Señor.* (línea) *Con privilegio. En Madrid. Por María de Quiñones. Año 1661.* (línea) *A costa de Juan de Valdés, mercader de libros, en la calle de Atocha, enfrente Santo Tomás.* La obra fue también incluida en el T. VIII de la edición de 1762.

²⁴ "Aranda de Duero, a 14 de Agosto de 1658".

suyas— debido al estado, precario ya, que para entonces guardaba su salud. No fue sino hasta que fray José, invadido acaso por el dolor del fallecimiento de su tío e influido por el entusiasmo generalizado a razón de hombre tan ilustre, rescató del olvido el manuscrito y lo dio a las prensas de Juan de Valdés el año mencionado.

El texto relata las constantes apariciones de las “ánimas del Purgatorio” a una monja perteneciente al convento de San José de Pamplona de Carmelitas Descalzas —sor Francisca del Santísimo Sacramento, natural de San Andrés (Soria)—, cuya vida fue impresa tiempo después de que Palafox hiciera sus anotaciones a tales prodigios. Según noticias proporcionadas por el “Prólogo” de *Luz a los vivos*, la biografía corrió a cargo de D. Miguel Bautista de la Nuza, en Zaragoza, el año de 1659. Desconocemos el título que De la Nuza dio a la obra, pero sí podemos afirmar que no estuvo al tanto de las anotaciones palafoxianas, pues no incluyó ningún comentario anexo referente a *Luz a los vivos y escarmiento a los muertos* y tampoco citó los apuntes que el obispo había utilizado un año antes en su elaboración; estos, como dije, para esas fechas eran sólo un manuscrito.

Era sor Francisca del Santísimo Sacramento una religiosa ejemplar. De gran devoción y virtuosismo rayano en la santidad, fue elegida por las almas del purgatorio como intercesora y amiga, de modo que aparecían en su presencia para desahogar sus penas y contar el pecado en que habían incurrido para hacerse acreedoras a tan terribles castigos. No es de extrañar, además, que las costumbres ascéticas de la monja fomentasen la inclinación que aquellos “santos encarcelados” sentían hacia ella y llegaran a causarles cierto malestar interior. Leamos, en breve, la violencia que sacudía el corazón de sor Francisca y su piedad por los presitos, así como los castigos de que hacía objeto a su cuerpo para la mayor purificación de su alma:

tres años enteros traxo un silicio muy grande de rallo, sin quitársele un instante, de que le resultaban unas llagas muy penosas de curar; dormía sobre unas desnudas tablas, que escondía de día por que no se las quitassen; era poquíssimo su sueño, que lo más de la noche passaba en rezar por las santas Ánimas del Purgatorio, de quien fue devotíssima: y no fue la menor de sus penitencias la que padeció con las frecuentes y ordinarias apariciones que padecía, porque Dios dava licencia a aquellos santos encarcelados para que la viessen, la hablassen, las viesse, hablasse, le mostrassen sus penas, dixessen quien eran y las causas porque padecían, pidiendo socorro, ayuda y consuelo, como a su amiga y singular bienhechora.²⁵

Elevóse a tal grado el sentimiento amoroso de la monja por su Señor, sintió tanto duelo por los condenados, intensificó su aversión hacia los “estiércoles” del mundo —como llamó don Juan en sus *Cánticos* a las vanidades y a los deseos de posesión material en los hombres— y logró tal nivel de perfección que, llegándose a las “Moradas sextas” de que nos habla la Santa de Ávila (*Castillo interior*), vislumbró a su Amado —“tras de un amoroso lance”, diría San Juan—, en alto vuelo espiritual —que no tanto corporal, como ella deseara—, momentos antes de llegado el fin que apetecía:

Poco antes que muriese, estando en su celda en oración, vio que desde el Cielo el Señor la llamava con la mano, como combidándola a que subiese a gozarle. Causó esto en su alma un tan encendido deseo de subir a los brazos de su Esposo que, como si pudicra, se provó a bolar; y tal fue la violencia del espíritu,

²⁵ *Luz a los vivos*, “Prólogo”.

que se llevó tras sí el pesado cuerpo, y estuvo elevado de tierra en el aire más de media vara, por mucho rato.²⁶

Perfecta ya, sor Francisca recibió la súplica de los condenados a causa de su misma perfección, ya que no hay súplica que cause mayor efecto en Dios que la de quienes han logrado hacerse acreedores a su misericordia. Si a esto añadimos que la labor profesional de las monjas —por llamarla de algún modo— es la de interceder con oraciones y “fatigas” en favor de los pecadores y las almas del purgatorio (*oficio de difuntos*), nada más normal que los futuros bienaventurados se acercasen a pedir oraciones a la religiosa carmelitana y, por su conducto, solicitar misas y ruegos de sus familiares. En su libro, Palafox no se limitó a relatar las experiencias de sor Francisca sólo como sucesos extraordinarios, defendiendo a la vez la existencia del Purgatorio contra la “herejía” luterana, sino además —según costumbre de la literatura hagiográfica contemporánea (digna heredera de las grandes creaciones del género, uno de cuyos modelos fue, sin duda, la medieval *Santa María egipciaca*), pero, en este caso, de manera más abierta— comentar las apariciones y súplicas de las almas tratando de aprovechar el sufrimiento ajeno para aleccionar a sus lectores cristianos.

Así, según su “Relación 15”, apareció a aquella mujer el alma de “Don N.” (*sic*, sin mayores datos) pidiendo misas e intercesión ante Dios: “Estoy en Purgatorio —iba diciendo el pobre hombre—. Lo más que padezco es por Doña N., y el hijo es mío”. A esta confesión, que no da mayores detalles, aunque pueden adivinarse, Palafox anota lo siguiente:

... debía de aludir a alguna causa de ilegitimidad precedida de alguna flaqueza; [por lo que] padecería D. N. en la otra vida los disgustos de los gustos y las penas del galanteo de Doña N., que acá causaron pleitos y disgustos, y allá penas. ¡Qué ordinario es en los humanos deleites causar más penas que gozos, no sólo en la otra vida, sino en esta!

Se trata, evidentemente, de una relación “provechosa” para el hombre temeroso de Dios y sugestiva para el pecador de la época barroca. No hace falta decir que Palafox, por medio del ejemplo, intentaba prevenir. 229 apariciones o “relaciones” similares a la anterior conforman un volumen cuyo fin —más que encarecer la virtud de la monja o su disposición para ayudar a los purgantes— era la de dar alguna “luz” o “pasto espiritual” a los fieles. El mensaje y la explicación al título del libro es bastante clara: no caigas en las faltas que te expongo —o que las almas expusieron a la monja— para no hacerte acreedor a los mismos castigos. Exhortación es a la vida virtuosa y llamada de atención a las ovejas que, viviendo olvidadas de sus deberes cristianos, pecan sin pensar en sus “postrimerías”: “el mundo —escribía Palafox— no está perdido por escrupuloso, sino por confiado; y así, le conviene esta doctrina”. *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos* es, en suma, *luz* dada a los vivos con ayuda de ejemplos que muestran el *escarmiento en los muertos*.

* * *

²⁶ *Loc. cit.*

Con todo —y ya que lo vemos como poeta—, más conciso y enérgico sería en la serie de poemas localizados entre sus *Cánticos* y los *Grados del Amor Divino* (edición de 1762), cuyas formas —sonetos, liras, glosas— hablan de un autor entrenado en el quehacer de la versificación. Se trata de poemas sueltos no recogidos bajo título alguno. Allí conjuntó Palafox buena parte de los argumentos con que la ascética cristiana pretendió —usando como medios al arte figurativo lo mismo que tratados de espiritualidad— inducir a los cristianos a una entrega absoluta de la voluntad. Añadamos además que estos poemas carecen de la sencillez con que escribió sus *Bocados*, pero sin llegar a la devastadora erudición de los *Cánticos*; son, más bien, poemas virtualmente dirigidos a un público medianamente culto, sin que por ello la “gente sencilla” dejara de comprenderlos. Estas *Poesías espirituales* —de tema ascético y devoto que no se excluyen del todo de la mística al modo sanjuaniano— recorren las “postrimerías” del hombre con singular tremendismo y se instalan en el “desengaño” de la vanidad mundana, sin dejar de atender en buena parte los pasajes de la Pasión de Cristo y la devoción a los Santos.

Es de suponer, en efecto, que su soneto “Al lector”²⁷ fue pensado para encabezar no sólo la serie de poemas sueltos, sino la totalidad de las *Poesías espirituales*. Se trata de una comparación y, a partir de ella, de una invitación. La comparación: entre el amor humano —“fingido” y dudoso, amor que ciega los ojos del alma y la entrega a una “hermosa ingrata”— y el Amor Divino surgido de la Fe —amor sin celos, ya que existe en él una posesión absoluta; sin mentiras ni dudas, pues (nacido de la Fe misma) es infalible, entero y eterno—. La invitación: a la Fe; esto es, al medio más efectivo para conseguir la plena correspondencia. El amor humano —concretamente, el amor de hombre a mujer, y a la inversa— está desprovisto de Fe, y por ello mismo tan sembrado de dudas y miedos al engaño; cuando hay Fe, hay confianza; y la confianza conduce a la libertad de elección. Es por ello que —de manera generalizada— los amantes se ven expuestos a pasiones desenfrenadas y violentas: la carencia de Fe (es decir, la duda) no es más que un precedente del desencanto, una ruptura previa y silenciosa con la persona amada. El hombre ama al tanteo, calcula, pide demostraciones de cariño, desconfía: su egoísmo no le permite *dar-se* sin recibir previamente una prueba de fidelidad (sin suponer que la fidelidad, por lo general, es la consecuencia de una entrega incondicional). El Amor Divino, en cambio —y trataremos de hablar, en esto último, desde el punto de vista de un cristiano—, carece de todos estos inconvenientes: pleno y seguro, su principal característica es el no sucumbir ante los embates del tiempo, y mucho menos ante la muerte. El soneto palafoxiano dirigido “Al lector” es, justamente, la exaltación de esa diferencia, particularmente a quienes han logrado comprenderla y, gracias a ello, quedaron “heridos” —tal como la enamorada del *Cántico espiritual*²⁸— por el segundo de estos amores:

²⁷ Palafox, *Poesías espirituales*, p. 61.

²⁸ Hablo de la “Canción 1”, que dice:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dexaste con gemido?
Como el ciervo huyste
aviéndome herido;
salí tras ti clamando y eras ydo.

AL LECTOR

¡Oh tú, que del divino Amor herido
buseas con arte alivio a tu cuidado
y quieres verte por amor ganado,
cuando te miras por amor perdido!

Aquí hallarás amor, y no al fingido—
que —con vestir de luz al Sol dorado—
por una hermosa ingrata amartelado
desnudo está, vendado y nun vendido.

La Fe jamás de tal amor se muda,
pide celos, mas darlos no es posible,
por ser su posesión segura y fuerte.

Mentira no hallarás, ni engendra duda,
tan entero es su ser, tan infalible,
que no se rinde al tiempo ni a la muerte.²⁹

Pero el Amor Divino supone también —de acuerdo con los *Ejercicios* ignacianos— el recuerdo profundo de la Pasión de Cristo. Amor a los clavos de Cristo, a la cruz, a la corona de espinas, a su sangre. Para una remembranza vívida de la Pasión, San Ignacio recomendaba sus “composiciones de lugar” procurando el involucramiento de los sentidos y la configuración mental del escenario en donde el ejercitante “demandara” sufrimiento —por medio de “Coloquios de misericordia”— al ver a Cristo sufriendo. El objetivo de los sonetos “Al calvario y Cristo en él”, “Al descendimiento de la Cruz”, “Al sepulcro de Cristo” y “A la resurrección de Cristo” es, justamente, el de proporcionar “Al lector” materia para esa remembranza.

Ya Lope (*Soliloquios*, 1612, y *Romancero espiritual*, 1619) había llevado a buen término la expresión literaria de estas “composiciones” que, en sí, suponen una gran plasticidad. Poemas como su “Romance X: al poner a Cristo en la cruz” muestran que la metodología ignaciana funcionó no sólo en la pintura sino que, en su combinación plástico-verbal, dio buenos resultados en la literatura, forma mucho más adecuada para el llamado “Coloquio de misericordia”. Así, Lope incluyó, por una parte, la representación de los momentos pasionales pintados con todo detalle:

En tanto que el hoyo cavan
adonde la cruz asienten
en que al Cordero levantan
figurado por la sierpe,
aquella ropa inconsútil
que de Nazareth ausente
labró la hermosa María

San Juan de la Cruz, *Poesía*, p. 249.

²⁹ Palafox, *Op. cit.*, p. 61.

después de su parto alegre,
de sus delicadas carnes
quitan con manos alevés
los camareros que tuvo
Cristo al tiempo de su muerte.
No bajan a desnudarle
los espíritus celestes,
sino soldados que luego
sobre su ropa celen suertes...

(Romance X, vv. 1-16)

y, en los momentos de especial intensidad, tratando de expresar estados emocionales, como en el caso de “La soledad de nuestra Señora”, por medio de imágenes acumulativas:

Sin esposo, porque estaba
José de la muerte preso;
sin Padre, porque se esconde;
sin Hijo, porque está muerto;
sin luz, porque llora el sol;
sin voz, porque muere el Verbo;
sin alma, ausente la suya;
sin cuerpo, enterrado el cuerpo;
sin tierra, que todo es sangre;
sin aire, que todo es fuego;
sin fuego, que todo es agua;
sin agua, que todo es hielo;
con la mayor soledad
que humanos pechos se vieron,
pechos que hubiesen criado,
aunque virginales pechos,
a la cruz, de quien pendía
un rojo y sangriento lienzo,
con que bajó de sus brazos
Cristo sin alma, y Dios muerto...

(Romance XVIII, vv. 1-20)

y por otro, un “Coloquio” en el cual el alma —poseída por ese Amor a Dios y a su Hijo, embargada por el recuerdo de la Pasión— pretendería el sufrimiento de Cristo en señal de agradecimiento y correspondencia:

¡Ay, si los clavos vuestros,
para llegarme tanto,
clavaran a Vos mismo
mi corazón ingrato!
¡Ay, si vuestra corona,
por este breve rato
pasara a mi cabeza
y os diera algún ¡descanso!

(Romance XIX, vv. 93-100)³⁰

Otro tanto sucede con sus *Soliloquios*; y otro tanto con Juan de Palafox y Mendoza. Es cierto que en el Obispo no es posible encontrar —al menos en estos poemas— metáforas rebuscadas ni el retorcimiento verbal irradiado del autor de las *Soledades*; pero de ningún modo se le puede reclamar esa “falta de aliño” e “icorrección” que le achacaba Genaro García, por no hablar de su plasticidad —conseguida en él a fuerza de lenguaje llanamente descriptivo—, acomodada en función del *realismo* escénico e imaginario que solicitara el P. Loyola. Porque, en efecto, lo que Góngora lograba con aliteraciones y retruécanos contundentes (“infame turba de nocturnas aves”, en el *Polifemo*; “nieve roja o púrpura nevada”, en las *Soledades*), Palafox lo conseguiría con la fuerza inherente a cada palabra, con la fidelidad que otorga la descripción bien hecha. Así, “Al calvario y Cristo en él” pretende pintar; pero no con acrílico brillante, sino con acuarela; esto es, de modo sencillo, pero exacto:

El cielo está confuso, la mar brama,
al aire cuaja el polvo en remolinos,
predomina el más fiero de los sinos,³¹
Atropos corta al mundo estambre y trama.

Pedían cada cual —o tronco o rama—
chopos enanos y gigantes pinos,
temen rúina humanos y divinos,
el caos a confusión segunda llama.

La máquina del orbe se disuelve...³²

Materia de recordación e involucramiento, estas “Composiciones” no carecen —como en el *Romancero espiritual* de Lope— de los correspondientes “Coloquios de misericordia”; los cuales, ya el suplicante en medio de sus “postrimerías”, constituyen la influencia ignaciana más evidente en la obra poética del Obispo de Puebla. “Coloquios” son su terrible “Prosa de los difuntos” —escatológica y llena de dramatismo barroco— y su glosa “A la contrición” —súplica que pretende, a su vez, ganar la misericordia del Creador por medio de sus alabanzas—. Pedía San Ignacio —en esa representación, ya no de Cristo sangrando en la cruz, sino en el día de su “venganza” o, por mejor decir, el día en el cual, subido en lo más alto, enviado como “Juez tremendo”, castigue y premie según la “cuenta” que se le rinda— un esfuerzo mental para lograr en el escenario de la imaginación la imagen de ese Cristo,

como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido de haberle mucho ofendido, de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes; asimismo en el 2.º exer-

³⁰ Lope de Vega, *Romancero espiritual*, cito por la edición de Federico Carlos Sáinz de Robles, en Aguilar, T. II, pp. 128-150.

³¹ Véase *Poesías espirituales*, p. 63, n. 1.

³² *Id.*, p. 63.

cicio haciéndome peccador grande y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a parecer delante del sumo juez eterno, trayendo en exemplo cómo los encarcelados y encadenados ya dignos de muerte parecen delante se juez temporal.³³

Evidentemente, las fuentes más precisas para la conformación del Juicio Final en la "Prosa de los difuntos" —aparte el mismo libro de Loyola, el cual resume las visiones bíblicas del acontecimiento— son los pasajes contenidos en el *Apocalipsis*³⁴ y en otros libros bíblicos, como el *Isaías*.³⁵ En este caso, Palafox —usando la forma epistolar, esto es, tercetos endecasílabos con rima encadenada (ABABCBCDCDE...)— comenzó describiendo el día del Juicio para, finalmente, completar el binomio "composición-coloquio" con una súplica de perdón emitida por los muertos que esperan la apertura de los sepulcros o, en todo caso, por quien ha logrado la representación mental. He aquí los ejemplos:

COMPOSICIÓN:

Espareirá la trompa el son horrendo
por los sepulcros y con gran presteza
lo muertos ante el trono irán trayendo.
Allí la muerte y la naturaleza
se pasmarán y, cuando al Juez airado
habrá de responder nuestra flaqueza,
un libro escrito allí será sacado,
en el cual se contiene todo aquello
por donde el mundo habrá de ser juzgado.
Y cuando se asentare a tratar dello
el justo Juez, descubrirá lo obscuro
y no perdonará sólo un cabello.

COLOQUIO:

Imenso Rey de majestad tremenda
que a los que has de salvar salvas de gracia,
sálvame, haciendo que jamás te ofenda.
Acuérdate, Señor, hazme esta gracia,
que soy la causa por quien caminaste,
no me tome aquel día en tu desgracia.
Buscándome cansado te asentaste
y padeciendo en cruz me redimiste,
no se pierda el trabajo que tomaste.
[...]
Gimo y lloro, Señor, que te he ofendido,
la grave culpa el rostro me colora,
perdona a quien te ruega arrepentido.³⁶

Se trata, pues, de oraciones que retoman pasajes de la *Escritura* con fines —en el caso de Palafox— didácticos. Esa es, en buena medida, la materia prima de las *Varias poesías espirituales*: pasajes bíblicos "glosados" en metros diversos cuyo fin —al igual que en libros como su *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*— era el de dar "avisos" oportunos a sus lectores, es decir, "Al lector".

³³ San Ignacio, *Ejercicios espirituales*, edición citada, p. 243.

³⁴ Entre ellos:

14:6-7: "Y vi otro ángel volar por ea medio del cielo, que tenía el evangelio eterno para predicarlo a los que moran en la tierra, y a toda nación y tribu y lengua y pueblo, diciendo en alta voz: 'Temed a Dios y dadle honra; porque la hora de su juicio es venida; y adorad a aquel que ha hecho el cielo y la tierra y el mar y las fuentes de las aguas'".

16:7: "Y oí a otro del altar, que decía: 'Ciertamente, Señor Dios Todopoderoso, tus juicios son verdaderos y justos'".

20:12: "Y otro libro fue abierto, el cual es de la vida; y fueron juzgados los muertos por las cosas que estaban escritas en los libros, según sus obras".

³⁵ 2:19: "Y meteránse en las cavernas de las peñas, y en las aberturas de la tierra por la presencia espantosa de Jehová, y por el resplandor de su majestad, cuando se levante para herir la tierra".

3:10-11: "Decid al justo que *le irá* bien: porque comerá de los frutos de sus manos. ¡Ay del impío! mal *le irá*: porque según sus obras de sus manos le será pagado"; etc.

³⁶ Palafox, *Op. cit.*, pp. 77-79.

Por ello mismo, no es de extrañar que Palafox —en la línea trazada desde temprano, en la Nueva España, por Pedro de Trejo (“Consideración”, “Aviso y despertador”, “Octava rima”)— incluyera en su repertorio poemas como su *relox* “Vuelto al que dice: «recordad, hermosa Celia»” y el soneto “De huesos de muertos que hablan a quien los mira, sin lenguas”. Proveniente, al igual que el “Aviso” de Trejo³⁷, del Manrique de las *Coplas a la muerte de su padre*, el primero de ellos es una contrafactura a lo sagrado que aprovecha un texto profano en el cual se canta a una doncella —Celia— descuidada de las congojas de quien la solicita en amores. Dios —a quien corresponde la figura del amante no correspondido a pesar de los sacrificios hechos por la ingrata Celia, es decir, el “alma dormida”— pretenderá aquí llamar la atención de su amada, expresándole el dolor sentido en cada desaire, a la vez que amenazándola con futuros sufrimientos. Una vez más, el eje principal del poema palafoxiano radica en mostrar la cercanía de la muerte y la brevedad del tiempo humano: “Abrid esas celosías/ con que la verdad cubrís:/ veréis que la vida es viento/ y cuán poco lo advertís”; y los argumentos con que pretende “recordar” (despertar) al “alma dormida” serán aquellos que le muestren los sacrificios de su Amante y Señor, y el nuevo sufrimiento causado en cada rechazo; todo lo cual, como resulta conveniente para requiebros amorosos, puesto en boca del enamorado Jesús:

Cada vez que me ofendís
de nuevo me hacéis morir
y gustáis que el cielo llueva
nuevas penas para mí.

Decidle a quien os detiene
que el que os redimió Yo fui
y que para cuando os pierda
os acordaréis de mí...

Clavado en un palo estuve,
dando mi sangre hasta el fin,
por hacer que vuestro enero
se convirtiera en abril.

[...]

Humillaos en mi presencia
y me agradaréis así,
que el alma que está humillada
la quiero yo para mí.³⁸

Ese “quien os detiene” no es más que el mundo, uno de los tres mayores enemigos del alma. El *mundo* que adormece las potencias y, con ayuda del *demonio*, hace que ganen terreno los placeres de la “maldita carne”. Un hermoso poema que, sin duda, en el terreno de los *contrafacta* y de la enseñanza religiosa, es uno de los mayores logros de la poesía novohispana.

Más persuasivo, sin embargo, parece ser el segundo poema: “De huesos de muertos”, en el cual —en la misma línea de “arrepentimiento y desengaño”— no es ya el amante sacrificado quien pretende hacer recapacitar a los descuidados de espíritu, sino quienes —al igual que en la “Alegoría de la brevedad de las cosas humanas” gongorina (“Aprended, flores, de mí/ lo que va de ayer a hoy,/ que ayer maravilla fui,/ y sombra mía aun no soy”³⁹)— han aprendido la lección demasiado tarde y, lamentando su suerte, no tienen más remedio que la resignación, buscando a su vez que quienes están a tiempo no cometan el mismo error.

Dice el soneto:

³⁷ Véase *supra* Cap. IV.

³⁸ Palafox, *Op. cit.*, pp. 83-84.

³⁹ Luis de Góngora, *Antología*, pp. 143-144.

Con mudas lenguas os hablamos claro,
 ¡oh, vivos que miráis nuestra calda!
 hecha ceniza la deshecha vida
 por fatal estatuto, al mundo caro.

Contra el morir jamás se halló reparo,
 del mismo Dios la muerte fue homicida,
 dura de padecer, cruel, temida;
 temed, mirad, sentid su efecto raro.

temed el día riguroso e incierto,
 mirad que hay contra humanos residencia,
 sentid que al mal vivir sucede infierno,

coged marchitas flores de este huerto
 que del de Adán padece la sentencia,
 haréis de un fin mortal principio eterno.⁴⁰

El poema es un eco evidente del "segundo ejercicio" de la "Primera semana". Allí, San Ignacio pedía —se recordará— reflexionar sobre la fragilidad humana mirando la propia "corrupción y fealdad corpórea" como una "llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima"⁴¹, con el correspondiente involucramiento de los sentidos corporales que convenía a una "Composición de lugar"; es decir —y tomando texto e intertexto de manera comparativa; por un lado, una escena infernal propuesta por Loyola, y, por otro, la mortuoria de Palafox, sólo para notar, en ambos casos, la enorme sensualidad—:

SAN IGNACIO:

ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno...

ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.

oler con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.

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

gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.

tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrazan las ánimas.⁴²

PALAFOX:

temed el día riguroso e incierto,

mirad que hay contra humanos residencia,

sentid que al mal vivir sucede infierno,

coged marchitas flores de este huerto...

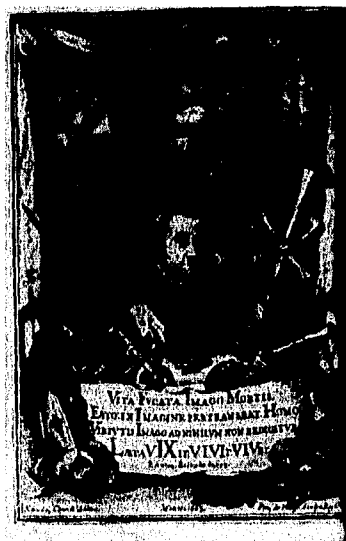
El Barroco tuvo preocupaciones religiosas prioritarias. Al igual que Juan de Valdés Leal y el autor anónimo de *Pudridero*, Palafox era un hombre del Barroco. Época en la cual el

⁴⁰ Palafox, *Op. cit.*, p. 76.

⁴¹ San Ignacio, *Op. cit.*, p. 239.

⁴² *Id.*, p. 241.

hombre viajaba de la sensualidad y el goce a la negación de su entorno vital, vacilando entre el abandono total a su Redentor y la dondella en turno, el Barroco fue muchas veces a los extremos. Y no fue poca la atención que los poetas religiosos pusieron a las postrimerías y a la fugacidad de la vida. Insisto en ello porque —con nuestros gustos “modernos”, “posmodernos”, de “fin de siglo”, de “época del vacío”, y otras linduras de este jaez— atendemos más al manejo lingüístico y a la *novedad* que pudiera haber en los escritores, que en el contenido ideológico de sus obras: cualquiera que lea a Palafox —y aun a Sor Juana, Matías de Bocanegra o Sandoval— sin tener noticia de su entorno ideológico pensará que se trata de un poeta desubicado —“del siglo anterior”— y, de los otros, de una “greguería de urracas disonantes”... El hombre del Barroco pensó en su sensualidad, pero también en su futuro espiritual. Y eso es, justamente, lo que da mayor sentido a estos poemas: el bienestar ultraterreno e inmaterial conseguido —como dijera Grimmelshausen, en palabras de Antonio de Guevara (*Menosprecio de corte y alabanza de aldea*)⁴³— con base en el desprecio de este “mundo inmundado”. Y es que en esa época el hombre se veía también hecho carroña, pero no con un ánimo de indignación impotente —como, quizá, lo haría más tarde Charles Baudelaire—, sino como un momento de liberación, de final escape hacia lo menos precedero. El cuerpo-muerte-polvo-nada del Barroco pararía finalmente en goce celestial, de acuerdo con la virtud del alma liberada. El arte barroco buscaba, entre otras cosas, recordar este camino obligado a los fieles, tratando de sembrar la semilla de la virtud y la mortificación a esa carne que distraía o, de plano, enceguecía a las almas. Véase tan sólo la *vanitas* con que el P. González de Rosende recibía a los interesados en las virtudes palafoxianas, haciendo notar que la muerte acompaña hasta a los hombres más ilustres —desde su nacimiento, y como un espejo “que no te engaña”, como dijera otro anónimo novohispano—, en todo tiempo y a pesar de la fama:



⁴³ H. J. Ch. Grimmelshausen, *Simplicius Simplicissimus*. Edición y traducción de Manuel José González, primera edición; REI, México, 1988 (Letras Universales, s/n), Libro V, capítulo XXIV: «Es el último de todos y nos muestra cómo y por qué Simplicius abandona de nuevo el mundo», p. 485.

«VITA FUCATA. IMAGO MORTIS...» La muerte, espejo perpetuo cuya concreción, para el hombre barroco, sería premio o castigo: “Y así —decía el *Apocalipsis* (14: 13)— una voz de cielo que me decía: Escribe: ‘Bienaventurados los muertos que de aquí adelante mueren en el Señor’. ‘Sí, dice el Espíritu, que descansarán de sus trabajos; porque sus obras con ellos siguen’”.

Tal es, pues, el entorno ideológico de nuestro soneto.

Enumeración de los efectos que el poeta quería despertar en sus lectores del siglo XVI o, en todo caso, ante sus lectores virtuales, “De huesos de muertos” pretende —como las “ánimas” de *Luz a los vivos*— dar un testimonio de verdad, convidando al oportuno arrepentimiento.

“Carne... vestida de gusanos y de costras de polvo...; piel hendida y abominable”, decía *Job* (7: 5). La vida breve del hombre —“siendo lo vivible una pintura, / que el tiempo la despinta...” (*Cántico VIII*)—, la fragilidad del cuerpo y, pese a la virtud, su temporalidad: he aquí un importante tema de estudio para todo aquel interesado en el Barroco, tendencia notable en su literatura, cuyos representantes —lo mismo que Navarrete (“El Mudo”)— querían hablar a través de imágenes; decir, pero sin palabras, “sin lenguas” o “con mudas lenguas”. Otra vez Lope:

Oigo tañer las campanas,
y no me espanto, aunque puedo,
que en lugar de tantas cruces
haya tantos hombres muertos.

Mirando estoy los sepulcros
cuyos mármoles eternos
están diciendo sin lenguas
que no lo fueron sus dueños.⁴⁴

Extremo cuya contraparte acaso sea el *Carpe diem* horaciano retomado en lengua castellana por Garcilaso de la Vega —es decir, aquel tópico por medio del cual el poeta invitaba a la mujer a gozar de su lozanía fugaz y belleza precedera, haciéndole ver las repercusiones físicas del paso del tiempo—, los poemas palafoxianos dedicados al desengaño pretenden advertir sobre los peligros que supone el aprovechar la juventud en cuestiones mundanas —concretamente, carnales. Así, en tanto que el “Divino” recomendaba “coger” el “dulce fruto” de la “alegre primavera”, antes de que el “tiempo airado” cubriera de canas la “cumbre” de la bella —esto es, *Carpe diem*—, Palafox transformaría las “rosas y azucenas” garcilasianas en “marchitas flores de este huerto”, que no serían más que la conse-

⁴⁴ Lope, del romance “A mis soledades voy”, en *Las 100 mejores poesías líricas de la lengua castellana*, pp. 65-66.

cuencia física del pecado original. Ambos recomiendan coger el día; pero uno —el de Garcilaso y, en esa misma línea, los de todos aquellos que retomaron el tópico⁴⁵— invita a cogerlo para eso mismo: gozar y dar vuelo a la sensualidad; y el otro, para rezar y arrepentirse a tiempo. De igual modo, a la imagen de juventud propuesta en el soneto de Garcilaso, Palafox proyectará una en la cual podemos imaginar restos de *eso que fue* y que ahora —“hecha ceniza la deshecha vida”— no constituyen más que escombros y putrefacción carnal. Ya lo decía él mismo, y sin duda teniendo noticia de esta tradición poética, en su *Cántico XV*:

⁴⁵ Dice Garcilaso:

En tanto que de rosa y azucena
se muestra la color en vuestro rostro,
y que vuestro mirar ardiente, honesto,
enciende al corazón y lo refrena;

y en tanto que el cabello, que en la vena
del oro se encogió, con vuelo presto,
por el hermoso cuello blanco, enhiesto,
el viento mueve, esparce y desordena;

coged de vuestra alegre primavera
el dulce fruto, antes que el tiempo airado
cubra de nieve la hermosa cumbre.

Marchitará la rosa el viento helado,
todo lo mudará la edad ligera,
por no hacer mudanza en su costumbre.

Garcilaso, *Op. cit.*, pp. 193-194. Y más tarde Góngora, en un soneto de sobra conocido:

Mientras por competir con tu cabello,
oro bruñido el Sol relumbra en vano,
mientras con menosprecio en medio el llano
mira tu blanca frente el lilio bello;

mientras a cada labio, por cogello,
siguen más ojos que al clavel temprano,
y mientras triunfa con desdén lozano
de el luciente cristal tu gentil cuello;

goza cuello, cabello, labio y frente,
antes que lo que fue en tu edad dorada
oro, lilio, clavel, cristal luciente,

no sólo en plata o violeta truncada
se vuelva, mas tú y ello juntamente
en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada.

Góngora, *Op. cit.*, p. 148. De este tópico hay innumerables ejemplos.

Con su hermosura vive confiada
 aquella Jazabel, soberbia hermosa,
 y quando más se adorna y se compone,
 creyendo ser de un príncipe mirada,
 y luego preferida como Diosa,
 según su falsa idea le propone.
 Por este medio el Cielo descompone
 galas, belleza, adorno, salud, vida,
 haciéndola comida
 de perros inhumanos y críeles.
 ¡Oh, gran Señor, si agora castigaras
 n tantas hembras que dedican aras
 a su beldad, y no son Jazabeles!
 La que quitó el valor a Marco Antonio
 ayuda al testimonio,
 pues su propia hermosura
 fue causa de su propia desventura.

(vv. 102-118)

Y si Garcilaso y Góngora dicen: toma, coge tu día y disfruta tu presencia en él gozando la frescura que aún tienen tu cuerpo y tus deseos, Palafox escribe: sí, coge el día, pero para arrepentirte de los pecados que has cometido, pues muy caros se te han de cobrar; o, para decirlo con fray Luis de Granada: "No aguardes, pues, hermano, a que a la hora de la muerte se te haga este cargo tan peligroso, que cuanto es mayor, tanto será más estrecha la cuenta que se te pedirá".⁴⁶

Visos y "avisos" estos de Palafox que, en su momento, resultaron indispensables. Desde su "Al lector", pasando por las "Composiciones" y "Coloquios", hasta sus coplas al desengaño, Palafox se muestra hombre de su siglo, hombre en quien encarnan las ideas del ascetismo cristiano. Hombre barroco —tan barroco como Aguiar y Seijas—, Palafox dedicó la segunda mitad de su vida a defender los dogmas de la Contrarreforma (*Carta pastoral XIV*), a luchar en favor de la penitencia y la mortificación —"con sangre entran las letras", escribió alguna vez⁴⁷—, a argumentar los nuevos inventos de la Iglesia romana —su "A San Francisco. Claman sus hijos en purgatorio para subir al cielo por su intercesión"⁴⁸ y *Luz a los vivos*, en el caso del purgatorio— y a la enseñanza del camino de perfección —*Varón de deseos*—. No le fue suficiente, en lo político-económico, con hacer cumplir los acuerdos del "Sacrosanto Concilio de Trento"; tenía que dejar huella además en la página estampada con poemas ascéticos. Sus obras en verso —que no son sino el reflejo literario del arte que hemos tratado en el capítulo IV— serían para él quizá tanto como el acto mismo de la predicación y la doctrina.

Predicación del Amor Divino y sus bondades, de los misterios de Dios —esto es, de la mística— y de todo aquello que pudiera servir en los propósitos de salvación.

⁴⁶ Fray Luis de Granada, *Gula de pecadores*, Libro I, Cap. III. Y véase aquí, nuevamente entremezclado, el tópico de la "cuenta y el tiempo".

⁴⁷ "Al nombre de Jesús", véase *Poesías espirituales*, p. 62.

⁴⁸ *Id.*, p. 70.

Su obra máxima, en la poesía, sin embargo, es la que en seguida comentamos.

4. «VACIAR EL CORAZÓN». LOS GRADOS

Amor mío, ¡qué bien dijiste que eras camino,
pues para llegar a Ti se ha de ir por Ti!
Lope, *Cien jaculatorias a Cristo nuestro señor*, XI.

Uno de los trabajos más conocidos y comentados de Juan de Palafox posiblemente sea el *Pastor de Nochebuena* (1644). Destinado especialmente a “las esposas de Cristo señor nuestro” para mejor realización de sus “santos ejercicios”, el *Pastor de Nochebuena* buscaba que las monjas se ocuparan en “vaciar el corazón de lo imperfecto” y en “llenarlo de lo santo con la ardiente caridad”, “seguir los incrementos de la gracia” y “amortiguar las inclinaciones de la naturaleza con la disciplina de la mortificación”.⁴⁹ Allí, Palafox relata la aventura espiritual de un pastor atribulado y confundido por innumerables pensamientos: estando —“en una Nochebuena”— el pastor “lleno de dudas y confusiones; frágil, en obligaciones de fuerte; ciego, en obligaciones de lince; pecador, en obligaciones de perfecto”, es guiado por un ángel —enajenado el espíritu de su propio cuerpo— a las regiones del Desengaño y el Engaño. Y yendo por el “camino de la virtud”, el pastor reconoce —en ese viaje inmaterial, todo de manera alegórica— las características del “Amor propio” y el “Deseo santo”, del “Escarmiento”, la “Consideración”, la “Lección”, la “Gracia”, el “Mérito del Señor”, la “Advertencia”, la “santa Religión”, el “Celo”, y demás conceptos manejados por la catequesis cristiana, procurando siempre observar la conveniencia de seguirlos o apartarse de ellos tomando el camino que conduce al “Desengaño”.

Sin entrar en la discusión de si el *Pastor* es una “cuasi-novela” o tan sólo un relato didáctico carente de argumento, digamos que Palafox pretendió con él mostrar y explicar diversos conceptos —ubicando sus correspondientes alegorías en edificaciones suntuosas o casas sin el menor boato—, de modo que el pastor comprendiera el significado de cada uno de ellos, sus derivaciones y sus inconveniencias o bondades. Viéndolo de manera más que resumida, un posible argumento podría ser el siguiente: llegada del pastor al portal en donde se realiza la adoración; encuentro con el ángel, diálogo entre ambos personajes y separación del espíritu del cuerpo del pastor; visita a los lugares del “Desengaño” y del “Engaño” —ciudades en las que habitan las diversas alegorías estudiadas— y vuelta del pastor a los portales, “desengañado” y convertido.

Creo que un fragmento de la obra podría servir para tener una mejor idea de su desarrollo:

CAPÍTULO V

ENTRA EL PASTOR A VER AL DESENGAÑO Y ADMIRA SU TRONO Y MAJESTAD, Y SE LO EXPLICA LA INSTRUCCIÓN

⁴⁹ Palafox, *El pastor de Nochebuena*. Ediciones RIALP, s. a., Madrid, 1959 (Nebli, Clásicos de Espiritualidad, 23), «Carta pastoral a las madres abadesas y religiosas de los monasterios de Santa Catalina, Concepción, San Jerónimo, Santa Teresa, Santa Clara, la Trinidad y Santa Inés de la ciudad de los Angeles», 2.

... Diré, si puede decirse, de la manera y con la majestad que vi a aquel príncipe nobilísimo. La pieza donde entré era hermosísima, sumamente clara y adornada de bellísimas pinturas, todas ellas de admirables conversiones: de David, San Pablo, la Magdalena, San Francisco, clarísimos Patriarcas, Reyes, Emperadores y Príncipes a quienes trajo el Desengaño a otra mayor y más eterna corona que aquella que tenían y dejaron por seguirle. Todo esto lo tenían pintado dos manos de grandísimo primor que servían al Desengaño y estaban haciendo siempre grandes y excelentes cuadros, para adornar las piezas que se llamaban de Narración e Historia; y tan vivamente retrataban, que era cosa rara lo que arrebatava al mirarlos. Estaban con el Desengaño muchos varones excelentes en santidad y doctrina, todos arrimados a las paredes, descubiertos, oyendo las pláticas admirables que salían de sus labios.

Al dar audiencia calló, y llevándome Gozo y Aprovechamiento, sin desampararme el Santo Deseo y Fervor, me fueron acreando desde la puerta hasta el trono donde estaba. Hice mis tres reverencias, y llegando de cerca vi el trono, que era maravilloso en el arte y la materia, por ser en forma de globo de la tierra, y en él todos sus reinos y coronas. Componíase de cuatro metales resplandecientes, que se decían Experiencia, Conocimiento, Luz y Especulación...

Se trata, evidentemente, de una narración didáctica. El fragmento anterior —que podría resumirse en muy pocas palabras: el desengaño reina sobre el mundo con respaldo en la experiencia de los hombres, en su conocimiento, en la indagación que éstos realicen de su aparente veracidad, y sólo puede conseguirse con ayuda de un gran deseo y fervor— alegoriza, como todo el libro, los conceptos manejados en la predicación. El *Pastor de Nochebuena* es una obra totalmente alegorizada, ciertamente superior en tal género. Lo que pretende, como ya se dijo, es “vaciar el corazón” de lo malo y llenarlo de “santos deseos”. En términos generales, podríamos decir que es un relato preparatorio para la vida espiritual. Su forma “novelada” —atractiva si se la compara con otras formas de enseñanza— serviría seguramente para ganar la elección de los fieles de la Puebla; y nada mejor, por otra parte, que la alegoría provista de discursos para entender mejor los conceptos de su religión.

“Vaciar el corazón”, en efecto, para llenarlo de mejores cosas. De “Amor a Dios”... y viajar nuevamente, pero ya no hacia la región del Desengaño, sino —ya desengañado— rumbo a la unión con Dios. Tal es la continuidad ideológica que hemos podido notar entre la prosa didáctica del *Pastor* y los versos de los *Grados del Amor Divino*: veredas ambos, el primero de estos trabajos conduce a las almas al desengaño de las cosas del mundo, las adiestra en el conocimiento de conceptos y “estados”, en tanto que el segundo —al igual que *Varón de deseos*— le muestra el camino que puede conducirlo a la unión hipostática.

Basados, según se declara al inicio de la obra, en los diez peldaños propuestos por Santo Tomás de Aquino (*Opúsculo 61*), los *Grados*⁵⁰ son quizá la mejor muestra de la presencia mística española en la Nueva España. Y es innegable que, en este lugar de su obra, Palafox dio rienda suelta a su talento de creador y re-creador, integrando un conjunto de poemas que —lejos de ser nada más copia servil de la poesía que perteneció al siglo XVI, como quería hacernos creer Octavio Paz— significó para nuestras letras el único lugar en el que la mística española podía encontrar resguardo seguro. Así, “a la zaga fragante de San Juan de la Cruz”, “poeta —en lo lírico y en metros—..., y muy de verdad”, como decía Méndez Plancarte, don Juan de Palafox recreó en sus *Grados* —creando— aquellos *Cantares* bíbli-

⁵⁰ Véase Palafox, *Poetas espirituales*, pp. 89-149.

cos que habían servido de fuente a los religiosos carmelitanos, y que, sin duda, eran el punto de referencia más preciso para la comunicación de la experiencia mística.

Combinando los diferentes momentos o *Grados* del camino espiritual con diversas formas métricas —limpias e intachables todas ellas— para comunicar los “estados”, “afectos” y “efectos” del alma que se dirige al encuentro y a su transformación en Dios, Palafox sigue, al igual que San Juan de la Cruz, los lugares del poema bíblico.

Camino dividido en diez peldaños, la obra pretende dar una explicación en prosa y verso no sólo de los “Sentimientos” correspondientes a la primera vía de la vida espiritual, sino de los favores otorgados por Dios al alma que se ha acercado lo suficiente al estado de perfección. Así, en el trayecto *Purgatio*→*Illuminatio*→*Unio* la enamorada deberá atravesar la siguiente escala:

Primer Grado.	<i>Languere utiliter.</i>
Segundo Grado.	<i>Quaerere incessanter.</i>
Tercer Grado.	<i>Operari indeficienter.</i>
Cuarto Grado.	<i>Sustinere infatigabiliter.</i>
Quinto Grado.	<i>Appetere impatienter.</i>
Sexto Grado.	<i>Currere velociter.</i>
Séptimo Grado.	<i>Audere vehementer.</i>
Octavo Grado.	<i>Stringere indisolubiliter.</i>
Noveno Grado.	<i>Ardere suaviter.</i>
Décimo Grado.	<i>Assimilari totaliter.</i>

Debemos notar, de entrada, que el método utilizado por Palafox se diferencia del de San Juan de la Cruz en que, si aquél prefería colocar sus versos antes de la explicación correspondiente, éste, por razones de claridad, optará por un orden invertido. De modo que en cada uno de los Grados hizo las observaciones pertinentes —citando a diversos autores o la fuente bíblica de donde proviene el “estado” en cuestión (de manera muy breve, si se toma en cuenta la importancia de la materia)— y en seguida colocó los poemas que, sin otra intención, querían ser llana descripción de los avances del alma. El llamado “camino de perfección” no es otra cosa que un intento por conocer las cosas de Dios o, en última instancia, a Dios mismo; y dado que este conocimiento depende de la perfección interior del ser que lo busca, nada más conveniente que dividirlo en estos Grados —del mismo modo en que Sor Juana lo hizo en *El sueño*, siguiendo las “categorías” aristotélicas, pero aplicado al conocimiento intelectual y “deductivo” de las almas⁵¹—, los cuales van de la conversión del alma a su final encuentro con Dios.

⁵¹ Me refiero, concretamente, a los siguientes fragmentos:

... en su operación misma reportado,
 más juzgó conveniente
 a singular asunto reducirse,
 o separadamente
 una por una discurrir las cosas
 que vienen a ceñirse
 en las que artificiosas

El *Grado I: Languere utiliter* —es decir, el momento en el cual el alma siente “desgana a todas las cosas del mundo” gracias a una “enfermedad provechosa” que la deja “rendida y sin fuerzas”— es, dice Palafox, el “primer estado en que el pecador se convierte a Dios”. Grado de imperfección —pues *infirmum* “es lo mismo que *imperfectum*”—, aquí el recién convertido logra su primer avance al reconocerse enfermo y, por tanto, imperfecto. Es por ello que, contemplando la vida pasada, el alma muestra un “santo enfado” por todo aquello que antes la complacía. En una palabra, se desengaña:

Tanto el dolor se le agrava
que pierde el gusto con él
y confiesa que era hiel
lo que antes más le agradaba.
De todo lo que gustaba
en su primavera verde
siente ahora se le acuerde;
ya sus manjares olvida,
la gana tiene perdida
y aquello gana que pierde.⁵²

Dolorida, lastimada y desengañada —como el *Pastor de Nochebuena*—, el alma sale de este primer Grado y “pone en el segundo el pie” —al igual que Palafox, cambiando de “pie” o tipo de metro en el siguiente peldaño. Éste, *Grado II: Quaerere incessanter*, consiste en “buscar a Dios sin cesar un punto”. Estado en el que el alma sigue a Dios en todas las cosas sin poder abarcarlas completamente (*Cfr. El sueño*), el segundo Grado tiene el propósito de mostrar la “incesante” preocupación de la enamorada por hallar consuelo y pronta recuperación a la “enfermedad saludable” adquirida en el primer “Grado profano”. Doctrina sustentada en la búsqueda —“doctrina para perseverantes”—, este Grado enseña, justamente, que la vida espiritual de los cristianos debe tener su punto de partida en los *deseos* de conocer a Dios y en la reflexión de la vida pasada. Como es de suponer, los tercetos con que Palafox encadena su explicación en este segundo peldaño tendrán su fuente en las lamenta-

dos veces cinco son categorías;
reducción metafísica que enseña
[...] ciencia a formar de los universales,
reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado,
sino que, haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado...

Sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño*, en *Florilegio*, pp. 420-421. Véase, sobre este asunto, el comentario de Alejandro Soriano Vallés, “La invertida escala de Jacob: filosofía y teología en *El sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz”, en *Premio Nacional de Ensayo Sor Juana Inés de la Cruz 1995*. Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1996 (Visiones y tentaciones, II); pp. 11-100.

⁵² Palafox, *Poemas espirituales*, p. 92.

ciones de la zulamita (*Cantares*⁵³), quien, luego de haber rechazado al enamorado, se lanza a los valles en su búsqueda, dando gritos desesperados y publicando su arrepentimiento.

Así escribe don Juan en este Grado:

No te escondas, Señor —dice— amoroso,
porque si enferma te llamé en la cama,
ya con salud te busco y sin reposo.

La que tanto llamaste ya te llama
y aquella a quien buscaste tantos días
mira que si la amabas, ya te ama.

Y pues que tanto amor de ofensas más
menospreciado, en cuenta del castigo,
entonces me llamabas y seguías,

ahora que te busco más te obligo;
mira que ya me precio ser tu amada,
si te precias, Señor, de ser mi amiga.⁵⁴

Y así, entre ruegos y lamentos, el alma cae en la cuenta de que, para la buena correspondencia, poco valen promesas dadas al viento en comparación con las obras, pues el trabajar continuamente, “que es cosa propia del verdadero amor y la muestra en que se conoce”, es el lenguaje “con que le habemos de declarar a Dios, Nuestro Señor, el que le tenemos”. Pero, ¿qué es este obrar?, “mortificación y abnegación”, lo cual no es otra cosa que “allegar riquezas para después gozar con quietud y descanso de ellas”. En este *Grado III: Operari indeficienter*, el alma, deseosa de llegar al “ocio santo de la contemplación”, deberá propiamente ejercitarse —esto es, emplearse en la *vía purgativa*— con el sólo fin de merecer la gracia de Dios: “nunca puede estar el amor ocioso —dice el Obispo—, sino que siempre trabaja por dar gusto a la cosa amada”. En efecto, aquí la labor del alma ejercitante —pues el Grado tercero no es más que el resumen de las labores de purgación y el nacimiento de las “florecitas de virtudes” que resultan de su “oración mental”— deberá crucificarse con Cristo (*cf. Ejercicios espirituales*), mortificarse, humillarse, deshacerse, despreciarse, privar su cuerpo de sustento, picarse con “rayos y cuerdas”:

Si alguna vez cansada
del trabajo la carne se lastima
y en medio la jornada
parece que se para y desanima,
le enseña la corona
y, esto considerado, la aficiona.⁵⁵

Al igual que en el tercero —peldaño ascético en el cual se manifiesta la *vía purgativa*— el *Grado IV: Sustinere infatigabiliter* tiene como asunto principal el “sufrir sin cansarse” en

⁵³ *Cfr., supra* Cap. III.

⁵⁴ Palafox, *Op. cit.*, pp. 99-100.

⁵⁵ *Id.*, p. 105.

este camino de perfección. Como se ha dicho, el ascetismo español demandó a los fieles dar señal de agradecimiento a su Creador por los trabajos que Cristo mostró en la primera fase de la redención (o *redención hecha*). Y aquí —“ánimas animosas”, como decía Santa Teresa— el trabajo principal del viandante será padecer —en señal de este agradecimiento— “los mayores trabajos que puede haber en este mundo”, pues “éste es el crisol y el fuego donde sube de quilate el fuego del Amor Divino”. En efecto, el Grado cuarto enseña que el amor verdadero tiene como propiedad principal el nunca cansarse de padecer trabajos corporales y parecerle todo muy poco en comparación del *todo* deseado. “Pocos saben —aclara Palafox— qué tan grandes trabajos son éstos, porque sólo pueden hacer concepto de ellos los que los experimentaron”. Toda su explicación en prosa —variando una vez más la forma métrica— es sintetizada en el siguiente soneto:

La mirra amarga de la penitencia,
los trabajos, fatigas y aflicciones,
los descusos, mortificaciones,
la hambre, sed, cansancio y abstinencia,

la humildad, el silencio, la paciencia,
lágrimas repetidas y gemidos,
la negación de todos los sentidos,
quitándoles a todos la licencia.

Aun para lo muy justo y permitido
es ejercicio de este cuarto Grado,
en que —abrazada con la Cruz, gozosa—

camina el alma que ha conseguido
llegar al puerto y, luego que ha llegado,
siente de amor la llama más fogosa.⁵⁶

Negando, pues, “todos los sentidos”, arriba el alma —“abrasada con la Cruz, gozosa”, es decir, imitando a Cristo por medio de la penitencia— al *Grado V: Appetere impatienter*, donde, “robada... con los trabajos y aflicciones, llega a gozar algo de los favores divinos”. Llena en este peldaño de “impaciencia santa” —pues cree ya merecer la *gracia extraordinaria* del Señor—, víctima de unos “ardores tan vehementes” que resulta necesario “ayudarle con cosas frías”, el alma es comparable al “ciervo herido” que corre hacia las “cristalinas aguas” en busca de un remedio que alivie su sed de Dios. Purificada un poco —(estamos en la *vía iluminativa*)—, el alma se lanza rumbo a la “Eterna Fuente” con una “impaciencia furiosa”, lo cual muestra que en ella “se hallan... juntos la posesión y el deseo de lo que ama”. Ha conocido los favores de Dios y —dado que nada se desea en tanto no se conoce— se ha incendiado en sus propios deseos. *Appetere impatienter*, dice el Grado, y el alma apetece. Su encuentro con la luz de Dios es semejante a la claridad que inunda el cielo luego de una tempestad. Pide, y Dios concede, aunque muy poco. Véase un fragmento:

Entra este Grado siguiendo
esta luz resplandeciente,

⁵⁶ *Id.*, p. 109.

con un afecto impaciente
y hasta gozarla muriendo.

Parécele que no vive,
sino que impaciente muere,
pues no goza como quiere
las mercedes que recibe.⁵⁷

Y en tanto que expone los *afectos* del alma enamorada y apenas correspondida, aprovecha don Juan para traer a cuento los requiebros de la "Morena codiciable" de los *Cantares* y del alma herida del *Cántico espiritual*, muy digno en el verso y en la inspiración:

Aguárdame, Esposo amigo,
pues me viste padecer,
que ya no quiero otro ser
sino para ser contigo.

¿Por qué, pues que ya respondes,
a mis voces no te paras?
¿Y por qué me desamparas
y, si te paras, te escondes?

¿Por qué, si admites mis quejas,
huyes de mis brazos luego
y, cuando a los tuyos llego,
te vas y sola me dejas?

Un tiempo tú me decías,
prometiendo el bien que espero,
«abre la boca que quiero
henchirla de gracias mías.»

Y ahora que en tus visitas
de sed impaciente rabio,
apenas la llego al labio
cuando la taza me quitas.

Miro el bien que me provoca
y, como solo le veo
y no le gozo, deseo
que se hagan mis ojos boca.

¿Cuándo la pena que siento
trocará en gozo el amor
y tendrá fin el dolor
de este mi dulce tormento?

¿Cuándo en los ricos despojos
de tus amorosos lazos
llegarán a ser mis brazos
lo que ahora hacen mis ojos?⁵⁸

⁵⁷ *Id.*, p. 113.

⁵⁸ *Id.*, pp. 115-116.

Como es bien sabido, no todos los sacrificios tienen sus recompensas o, por mejor decir, sólo unos cuantos. Pero eso es en el plano de la correspondencia humana. En el caso de la vida espiritual, según los tratadistas cristianos, Dios premia los sacrificios materiales otorgando a las almas la capacidad para ir en pos de la bienaventuranza. Tratándose del camino de perfección, esta "capacidad" se manifiesta en la ligereza de los movimientos intuitivos hacia la unión absoluta. Todavía perteneciente a la *vía iluminativa* —ya que el Amado se sigue ocultando, no obstante los merecimientos de la enamorada—, el *Grado VI: Currere velociter* muestra los "nuevos deseos" —deseos de posesión absoluta— con que el alma *corre* hacia su "Bien Eterno", sin siquiera detenerse un punto en las cosas que antes le agradaban. En cambio —y siguiendo la costumbre de todo buen amante—, "hace espejos" de cuanto ha sido creado y siente ver en esto los atributos y perfecciones de quien le atormenta. Con todo, Dios es mucho más que eso: el mundo es sólo un "grande teatro" cuyos objetos "hacen espuelas de amor" —es decir, reaniman sus deseos. Dicho en otras palabras, todo —pues todo es obra suya— le recuerda su belleza y perfección, su enamoramiento:

Por todas las hermosuras
corre buscando a su Amado
y pinta de todas ellas,
de su hermosura, un retrato.⁵⁹

Admira, en su correr violento —cuasi-vuelo—, jardines, fuentes, palacios, mar, playas, senos, estrechos, peñascos, islas, promontorios, "costas, puertos, puntas, cabos"; se remonta por las alturas; observa el "cielo estrellado", los polos, el firmamento, "los planetas que caminan/ por sus círculos dorados,/ con diferentes aspectos,/ ya de prisa, ya despacio"; mira las nubes, a los "pajarillos/ que.../ desafían a los cielos/ y hacen música a los prados". Todo, en fin, cuanto percibe dotado de hermosura, bondad, poder, sabiduría, alegría, discreción, riqueza, prudencia, modestia y santidad, "todo lo afirma de Dios,/ [...] / pues se halla todo en Él/ con otro ser mejorado".

Sin embargo, una vez contemplada la creación, no concibe que Dios quepa "en tan breve espacio". Recapacita; se da cuenta de que todo es un engaño del entendimiento. Su Amado debe ser mucho más que lo cognoscible. Dios, dice,

Es casa de todo ser
y es el ser de lo causado,
Dios es Dios, esto me basta,
ni le comprendo ni alcanzo.

Sólo le deseo gustar,
porque, llegando a gustarlo,
vence al saber el sabor
y al entendimiento el facto.⁶⁰

⁵⁹ *Id.*, p. 119.

⁶⁰ *Id.*, p. 123, *et pass.*

Así, pues —“pidiendo el agua a sus labios”—, llega al *Grado VII: Audere vehementer*, donde, más desenvuelta y liberada de su primera miseria, el alma dice y hace muchas cosas “llevada de este amoroso ímpetu que parecen grandes atrevimientos”. Así —y “casi olvidada de la majestad infinita [de] con quien trata”, pero convencida ya de que no es en los objetos donde lo hallará—, le resulta una grande esperanza y un trato más “familiar” con el Señor. O, lo que es igual —para declararlo con el *Varón de deseos*—: aquí el alma va “engriéndose de mística”, sin todavía serlo.

Y es aquí, justamente, donde Palafox se atreve también con un tipo de metro nada común en el Siglo de Oro, y cuya dificultad habría pasmado a sus más severos críticos: la “Rima encadenada”; es decir, versos endecasílabos con rima interna de tipo AA, BB, CC, etc., atados en la parte final de los dos últimos, y casi todos ellos de 5+6 sílabas. Se trata, nuevamente, de una reminiscencia de los *Cantares*:

Antes que al valle, que de varias flores
con las colores nuestra vista alegre,
la sombra negra de la noche llegue
y antes que ciegue su hermosura el prado,
vamos, Amado, al campo, madruguemos,
y allá veremos si la viña hermosa,
que tan costosamente has adquirido,
ha producido flores en sarmientos,
que sus contentos muestran abrasados,
o si, podados, dieron en tributo,
agradecidos, a tus manos, fruto.

Veremos si a los rnyos de los ojos
ricos despojos de tu luz inmensa,
donde suspensa con la vista quedo,
cuando sin miedo y atrevida mira:
un grande tiro en la color hermosa,
de la vistosa flor, nos dio el granado
por ti plantado, en cuya vista quiero
—¡oh verdadero Esposo, Amado mío!—
lo que confío de tu amor mostrarte:
allí he de darte, con abrazo estrecho,
el dulce fruto de mi casto pecho.⁶¹

“Así se atreve amor —dice don Juan—, así arrebatada”. La unión entre los Amantes es, ciertamente, un erotismo humano contrahecho a lo divino. Así, San Juan de la Cruz, para explicarla de manera eficaz, la comparó a la experiencia carnal entre hombre y mujer, y Palafox —aunque deseando que los escribiera “aquel que lo recibe,/ pues cuando no se goza, mal se escribe” (lo que equivale a decir que él no lo gozó)— tomaría todos los elementos sanjuanianos que, a su vez, provenían del texto bíblico. El *Grado VIII: Stringere indisolubilliter* es, justamente, un intento por transmitir, en prosa y verso —como hasta ahora—, la emoción del alma al verse “tenida” por su Amante. La propiedad del amor es *unir*; y la unión entre el alma y Dios es llamada por la Teología Mística *matrimonio espiritual* (o

⁶¹ *Id.*, p. 129.

desposorio espiritual). El Grado octavo es el punto final para Palafox y el primero para los místicos de verdad. Estamos en la *vía unitiva*.

Según propia confesión, el Obispo no llegó a este Grado y, para hacer la correspondiente disertación, tuvo que recurrir a experiencias ajenas. Así, será una cita de Santa Teresa de Jesús (*Morada séptima*) lo que le facilitará el trabajo explicativo. En este lugar —dice la Madre, describiendo la unión indisoluble entre el alma y Dios—, “es como el agua que cae del Cielo en un río o fuente, a donde queda todo hecho agua, que no podrán ya dividir... cuál es el agua del río o la que cayó del Cielo; o como si un arroyo pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviessen dos ventanas por donde entrasse gran luz, aunque entra dividida, se hace toda una”. Sin embargo, poco importó al Obispo no poder respaldar sus versos con la experiencia personal: su fe —incontrovertible, como toda fe— le permitió testificar la certeza del hecho:

De este Grado en que me veo
cantar será intento vano,
si no le da el soberano
amor voz a mi deseo
y nuevo plectro a mi mano.

Y así, si decir no sé
cómo el alma aquí se ve,
persone quien lo leyere
si acaso no me entendiere,
que yo lo escribo por fe.⁶²

El Grado octavo es el inicio de la posesión, pues el alma, además de ser “abrazada” por su Esposo, también es “abrasada”, como la mariposa que se lanza dentro del fuego para consumirse y, a la vez, purificarse más. Aquí, sólo conociendo que gusta “un gusto que a todo sabe”, el alma prueba la “divina leche” de su “querido”, entre dormida y despierta, anulado el entendimiento, perdidos los sentidos y como “sacada de sí”. Dice —siguiendo siempre el poema bíblico—:

A tan grande dicha vengo
cuando con él me entretengo,
que cuando menos pensé
a mi dulce bien hallé
y entre mis brazos le tengo.

Y pues que ya en él estoy
y donde quiera que voy
le llevo siempre conmigo;
él es mi Esposo y mi amigo
y yo su querida soy.

Cuando en el lazo divino,
donde amor mostró su traza,
entre sus brazos me enlaza;

⁶² *Id.*, p. 131.

si en el izquierdo me inclino,
con el derecho me abraza.

Y cuando me tuvo así
de tal suerte le volví
todo el ser que me había dado,
que toda soy de mi amado
y mi amado para mí.⁶³

Este “arder” en el fuego de Dios —pues “el Espíritu del Señor es fuego”— es cantado por Palafox en el *Grado IX: Ardere suaviter*: “habiéndose unido con Dios en el Grado pasado, hecha ya un espíritu con el Señor, por comunicación espiritual y divina, bien se sigue que ha de estar abrasándose en este Grado”. Como se ve, Palafox recurrió más a la lógica y a los *Doctores Ecclesiae* que al conocimiento personal, tanto para la descripción de la *hispostasis* como para la explicación de la naturaleza de este “Sagrado Fuego”. Así, debió a San Gregorio⁶⁴ la información sobre la “Esfera” donde se queman las almas, y a Santo Tomás no sólo la división en estos Grados, sino el conocimiento de la diferencia entre el “Sagrado Fuego” y “el de acá”. Éste, dice, “ha menester siempre sustentarse con cuidado, poniéndole a menudo leña de santas meditaciones con que se cebe y aumente”; en tanto que aquél “arderá con llamas eternas, sin diligencia ni cuidado”. Por otra parte, la identificación alma→mariposa y Dios→Fuego —aparte, evidentemente, la más común: alma→Esposa, Dios→Esposo—, debía hallar por fuerza su punto culminante, con relación a la unión hipostática, en el incendio de la mariposa que, “enamorada de sus fogosas llamas”, se precipita a ese abismo de luz.⁶⁵ En este caso, Palafox no sólo se sirve de las metáforas mariposa-Fuego para describir este incendio del alma enamorada —“mariposa en cenizas desatada”,

⁶³ *Id.*, pp. 136-137.

⁶⁴ “In Ezech. lib. 1, homil. 8, *ad illud velut aspectus ignis*, v. 27, cap. 1”.

⁶⁵ En otro contexto, pero muy similar en su imagen, esta mariposa puede ser hallada en el soneto de Sandoval Zapata: “Riesgo grande de un galán en metáfora de mariposa”, en *Obras*, p. 95:

Vidrio animado que en la lumbre atinas
con la tiniebla en que tu vida yelas,
y al breve tiempo del morir anhelas
en la circunferencia que caminas.

En poco mar de luz ve oscuras ruinas,
nave que desplegaste vivas velas;
la más fúnebre noche que recelas
se enciende entre la luz que te avecinas.

No retire tu espíritu cobarde
el vuelo de la luz donde te ardas,
abrásate en el riesgo que buscabas.

Dichosamente entre las lumbres arde,
porque al dejar de ser lo que vivías
te empezaste a volver en lo que amabas.

diría otro poeta novohispano—, sino también de la combinación —ya en los versos del poema correspondiente— zarza-Fuego que, a diferencia de la mariposa, no sufre las consecuencias de su fragilidad ante las llamas.

Proveniente del capítulo 3 del *Éxodo*⁶⁶, la metáfora zarza-Fuego sirvió a Palafox para revelar que las llamas de Dios, en un “arder suavemente”, incendian a las almas en su amor, pero sin quemarlas. He aquí, en suma, una propiedad única del Amor Divino: abrasar a los enamorados sin causarles daño:

¡Oh zarza venturosa!, pues que tienes
asido al Bien Eterno entre tus brazos,
sólo, zarza, en asir, dichosa planta;
pues frutos sazonados con mil bienes
tus ramas cuelgan en floridos lazos
y, aunque te abrasas en la llama santa,
cuanto más se levanta
más verde te conservas y vistosa.
Goza tu bien y el alto firmamento;
con el sagrado viento
te enciende más y deje más hermosa,
que yo te adoro y, cuando así te veo,
se va tras de los ojos mi deseo.⁶⁷

Finalmente, perdida ya su forma y “toda mudada y transformada en Dios” —vuelta ya en lo que amaba, para decirlo con Sandoval—, entra el alma en el *Grado X: Assimilari totaliter*, donde “pierde de todo punto el querer, para querer sólo lo que Dios quiere... Y aquí es donde llega el alma a lo alto y más supremo que puede llegar en esta vida”. En efecto, ya en “total semejanza con Dios”, el alma se “asimila”, se funde en el ser de Dios según lo permite su fragilidad humana. A este lugar del camino de perfección corresponden los versos aquellos de San Juan de la Cruz: “Amado con Amada,/ Amada en el Amado transformada”.

Asimilación, transformación, semejanza, en dos palabras: *unión hipostática*. E *hipostasis* (del griego *hypostasis*) quiere decir: “lo que se pone o está debajo”.⁶⁸ El término se usa para designar el misterio de Cristo, que logró juntar, en un sólo ser, las naturalezas divina y humana; dicho en otras palabras, Cristo es, por excelencia, el cuerpo de la unión hipostática, pues, desde una perspectiva, es hombre en Dios, y, desde otra, es Dios en hombre. Por extensión, a la asimilación entre las almas perfectas y su Creador —esto es, entre una naturaleza humana y la divina— se le llamará también *unión hipostática*. Eso es, ni más ni menos, lo que pretende explicarnos Palafox en su Grado décimo, sin haberlo experimentado, según confesó en el octavo Grado.

Para ello utiliza varias imágenes: una, el alma coronada con los rayos de ese Sol-Dios, confundida en la materia del astro: “...dudando me admiro,/ si es ella el Sol o si en el Sol la

⁶⁶ “Y apacentando Moisés las ovejas de Jethro su suegro, sacerdote de Madián, llevó las ovejas detrás del desierto, y vino a Horeb, monte de Dios.

“Y apareciósele el Ángel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza: y el miró, y vio que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía”.

⁶⁷ Palafox, *Op. cit.*, p. 142.

⁶⁸ Olivier de la Brosse, *Diccionario del cristianismo*, p. 358.

miro"; dos, como una huella en la "cera blanda", es decir, como una forma dibujada en una materia que, a su vez, es la forma misma; tres, como una estrella en el firmamento, inmutable y perfecta; cuatro, como un retrato de amor y celo pintado por Apeles, "con colores del cielo/ y divinos pinceles"; cinco, como un espejo colocado frente al sol, reflejo fiel de sus luminosidades, "tan limpia y cristalina/ que, recibiendo, da la luz divina"; seis, como un depósito de la Trinidad, y cuyo seno, "en tálamo amoroso", es deleite de su Esposo divino; siete, como una aveja que forma su miel "de un celestial rocío/ de mil colores hecho".

Con todo, la imagen más desbordante de este Grado es, sin duda, aquella que compara al Amado con un torrente de aguas vivas, caudaloso río que, ya incontenible, inunda las entrañas y el pecho de la enamorada formándole fuentes interiores. Se trata, como se verá, de una imagen llena de sensualidad y delicadeza, de erotismo:

[...]
 y un caudaloso río
 de paz le inunda el pecho,
 con ímpetu de fuerza poderosa;
 y cuando la amorosa
 corriente la arrebata,
 porque más agua beba,
 al mar de amor la lleva,
 donde el discurso natural remata,
 pues fuera de sí mismo,
 de paz se anega en el profundo abismo.

En el piélago inmenso,
 con venturosa muerte,
 ganando otra mejor pierde la vida;
 porque el amor intenso
 en otra le convierte,
 al Bien Eterno estrechamente unida;
 toda queda sumida
 con el bien que recibe,
 cuando se mira dentro
 de tan amado centro;
 y aquellas aguas con que bebe y vive
 de divinas corrientes,
 llegando a sus entrañas, forman fuentes.⁶⁹

Y así llega al final.

Palafox era un teórico de la mística. Su interés radicaba en mostrar el camino espiritual, enseñarlo, explicarlo de manera sencilla. Por eso es que, tomando diversos lugares de San Juan y Santa Teresa —sin ignorar la fuente bíblica—, allanó muchos de sus símbolos y, en consecuencia, se extendió más en los poemas para una buena comprensión. A este interés debemos, por ejemplo, el que la "noche oscura" sanjuaniana sea en los *Grados* la "negación de todos los sentidos", esto es, la oscuridad plena inundando las facultades sensitivas del alma o, para decirlo con el *Pastor de nochebuena*, el "vaciamiento" de tales facultades con

⁶⁹ Palafox, *Op. cit.*, pp. 148-149.

el fin de recibir la compañía del Señor en toda su intensidad luminosa⁷⁰; o bien que la "secreta escala" se haya convertido aquí en la serie de peldaños o *Grados* de perfección interior, gracias a los cuales el alma podría alcanzar —a oscuras, mas "segura"— la unión espiritual con Dios.

Dicho en otras palabras, Palafox buscaba exponer —ciertamente a un público más culto que "sencillo"—la Teología Mística no con el fin de comunicar experiencias propias, sino simplemente de facilitar la comprensión de este camino; de allí, justamente, su inclinación por dar primero una explicación en prosa y luego colocar los versos. Su intención, en suma, era didáctica.

Respaldo de todo lo anterior, las "Liras de la transformación del alma en Dios" son también recreación de la "noche oscura" que muestran a un Palafox conocedor de la mística de la Orden del Carmen, pero más bien inexperto en asuntos hipostáticos. Dando por hecho que son suyas⁷¹, el Obispo glosó aquí el poema de San Juan intercalando nuevas líras sin más fin que facilitar la explicación de su simbología. Lo que en San Juan de la Cruz es inspiración, en Palafox —sin que por ello lo tachemos de desubicado— *imitación*:

Aquella niebla oscura
es una luz divina, fuerte, hermosa,
inaccesible y pura,
íntima, deleitosa,
en ver a Dios sin vista de otra cosa.

La cual a gozar llega
el alma, que de amor está inflamada,
y viene a quedar ciega,
quedando sin ver nada,
licencia transcendida y alcanzada.

Y cuando la conquista
del reino de sí misma es acabada,
se sale sin ser vista
de nadie, ni notada,
a buscar a su Dios de él inflamada.

[...]

Está puesta en sosiego,
ya todas las imágenes perdidas,
y a su entender ya ciego,
las pasiones rendidas,
con fuerza las potencias suspendidas.

A tal gloria y ventura
subir por escalera le convino,
para venir segura
y por medio divino,
los misterios de Cristo fue el camino.

[...]

⁷⁰ La explicación de este símbolo como "negación" o "noche" de los sentidos corporales se encuentra en San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo, passim*.

⁷¹ Sobre la autoría de estas "Liras" véase el estudio de Alfonso Méndez Plancarte, *San Juan de la Cruz en Méjico*. FCE, México, 1959 (Letras mexicanas, 54); 86 pp.

El amor le encamina,
 metida entre tiniebla tan oscura,
 y sin otra doctrina
 camina muy segura
 a donde Dios le muestra su hermosura.

[...]

¡Oh noche cristalina,
 que juntaste con esa luz hermosa,
 en una unión divina,
 al Esposo y la Esposa,
 haciendo [de] ambos una misma cosa.
 Mas, cuando de continuo
 del Verbo eterno el alma está gozando,
 su Espíritu divino
 mueve un aire muy blando
 que todo lo interior va regalando.

[...]

Y no porque ser pueda
 que pierda de su esencia la criatura,
 mas como tanto exceda
 en Dios el alma pura,
 toda en él se transforma y transfigura.⁷²

Y nada más. Palafox era un buen político, un reformador tridentino a la altura de su siglo, un economista capaz. Conocedor de la cultura religiosa del Renacimiento, don Juan plasmó en sus obras las preocupaciones fundamentales de la ascética cristiana; no obstante, de místico tuvo poco.

Y buen poeta, en efecto, sólo que olvidado gracias a una crítica preocupada más por la *novedad* y el aspecto formal de la poesía barroca, que por su contexto ideológico. Por lo demás, el hecho de que no gozara las "mercedes" divinas nos tiene sin cuidado. Porque, a fin de cuentas, lo que importa es la intención y no tanto el resultado, como él decía⁷³, en esos intentos espirituales. Que Dios —si es— se lo reclame; a nosotros nos toca el verso:

DEL AMOR DIVINO

Si es bien que la bajeza no presuma
 sus términos pasar tan limitados
 y, encerrando en su esfera sus cuidados,
 en vano su talento no consuma,

perdona Amor que, en esta breve suma,
 escribir presumí tus levantados
 efectos y por estos santos Grados,
 donde nunca subí, llegó la pluma.

⁷² Palafox, *Op. cit.*, pp. 85-88.

⁷³ *Suspiros de un pastor ausente, atribulado y contrito*, véase Apéndice III.

Si a tus divinos rayos, Sol hermoso,
atrevido volé, derritan luego
la cera de mis alas tus ardores:

será premio el castigo venturoso;
pues si caigo abrasado de tu fuego,
me anegaré en el mar de tus amores.

IX. CONCLUSIÓN

No sea muerte la muerte,
pues viene de vuestra mano.

Confesiones, I.V.

Y EN LA CORTE PENINSULAR, todavía saboreando la amargura de sus persecuciones interiores y exteriores, don Juan de Palafox y Mendoza se presentó ante el rey Felipe IV para rendir cuenta de sus actos como Visitador General, Juez de Residencia de los marqueses de Cerralbo y Cadereyta, Virrey y Capitán General de la Nueva España y, finalmente, como Obispo de la Puebla de los Ángeles; títulos, todos ellos, que hasta la infeliz inquisición de que fuera objeto lo habían avalado tanto en el gobierno civil como en el eclesiástico y que, según observación de Genaro García, ningún otro personaje había ostentado durante los casi ciento cincuenta años que ya duraba la dominación española en el Nuevo Mundo. En esa entrevista, hablando Palafox “mui largo i mui al corazón sobre todo lo sucedido” y —a decir del P. Antonio González de Rosende, panegirista mayor de quien nos ocupa— haciendo en el rey “tanta impresión la verdad de su elocuencia”, se dignó aquél a decir a su secretario de despacho, D. Fernando Ruiz de Contreras, unas palabras que bien pudieran expresar, de una vez por todas, el carácter del Obispo de la Puebla: “Hame hablado Don Iuan de Palafox, qual no me ha hablado hombre en mi vida”.¹

Y es que pocos en la historia de México han logrado emparejar la magnitud de sus obras a la contundencia de sus palabras. Uno de ellos, Palafox, no sólo había reformado el sistema gubernamental de la Nueva España en tan sólo unos cuantos meses de gobierno, haciendo uso del recurso menos utilizado en cuestiones políticas hasta nuestros días: la honradez; sino que, además, tridentino como el que más, para 1649 había levantado la grandiosa catedral de la ciudad de los Ángeles, fundado el Real y Tridentino Colegio de San Pedro y San Pablo, en la misma ciudad, al cual dotó con seis mil cuerpos de libros para instrucción de la juventud poblana; había, asimismo, invalidado la propiedad del clero regular (particularmente de franciscanos y jesuitas) sobre bienes materiales de los que, por leyes eclesiásticas y ordenanzas reales, sólo el clero diocesano podía hacer uso —materia que, como hemos comentado, habría de causar un torbellino irrefrenable, en el cual todos los bandos hicieron uso de recursos “barriobajeros” para lograr la supremacía sobre su adversario, y hasta hoy la no colocación de su imagen en los altares—. Finalmente, había evitado un desastre a la monarquía española con la destitución del marqués de Villena, e impreso —para aprovechamiento común y perpetuo— obras como el *Pastor de Nochebuena*, *Varón de deseos*, u otras como su comentario sociológico *De la naturaleza del indio* (o *De las virtudes del indio*), en el cual, siguiendo la línea trazada por los dominicos Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, consiguió mostrar una faceta más amable de la raza mexicana y trató, al menos, de mejorar su condición, librándola de un oprobio a todas luces innecesario.

¹ González de Rosende, *Vida i virtudes*, p. 443.

Palafox tenía, pues, con qué sustentar esas palabras, sean las que hayan sido. El que, en su tiempo y luego de su muerte, no faltara quien dedicara sus mejores días a atacarlo con argumentos las más de las veces infundados y razones malsonantes², no es más que el reflejo de una actividad incansable, la reacción más mezquina, es decir, más humana, a medidas que tendían al beneficio de los más afligidos por un sistema desigual, y la disminución económica de los favorecidos por ese mismo sistema. Palafox era un hombre justo en la medida, claro está, en que un hombre puede participar de la Justicia. Tal es, si no me equivoco, el fin de tratados como el *De la naturaleza del indio*; y tal —sólo que en el plano de la espiritualidad— el de sus obras de ascética y mística; ya que sí, por un lado, pretendía la aplicación equitativa de las leyes a todos los habitantes de la Nueva España y el reconocimiento a los méritos de quienes, oprimidos, sostenían el sistema colonial; por otro, buscaba la posibilidad de que, hasta en el más oculto rincón de su diócesis, no faltara la palabra del pastor y el aliento del guía espiritual.

Pues bien, como pago a todos sus desvelos, varios años tuvo que esperar el todavía Obispo de la Puebla en la corte peninsular antes de que Felipe IV decidiera encomendarle el cuidado de las ovejas de Osma (Burgo de Osma), una pequeña diócesis ubicada en la provincia de Soria. Y allá fue Palafox, a —según él— “tratar de morir”. En 1654 nuestro poeta místico —sin ser místico³— tomó posesión de su nueva iglesia (San Pedro de Osma) y siguió ejerciendo su ministerio pastoral hasta que, el 29 de junio de 1659, cayó enfermo de unas fuertes calenturas. De allí en adelante poco ayudaron atenciones y sangrías. Llegamos al final de su vida y de nuestro trabajo: el miércoles primero de octubre de 1659, a eso de las 12: 30 horas, entregó su alma a Dios.

Y después llegaron los milagros, las apariciones... y los ataques, basados, muchos de ellos, en sus *Confesiones y confusiones*, escritas allá, en Osma. Hay mucho qué decir al respecto, pero ése ya es otro asunto. Murió en olor a santidad; se le abrió proceso de canonización; se le declaró «Venerable»; sus enemigos lo siguieron atacando; lograron que algunas de sus obras fueran incluidas en la lista del *Índice de libros prohibidos*; en 1762 quemaron públicamente la segunda edición de sus *Obras*, hasta que Carlos III apoyó su causa y expulsó a los jesuitas de los reinos hispánicos; se le acusó de jansenista, de “hereje”; muchos lo consideraron santo, y hoy, a casi trescientos años de su nacimiento, su palabra sigue retumbando en los corazones devotos...

Palafox es un personaje inabarcable, infinito. Una tesis no es suficiente.

² Sobre algunos versos y libelos a don Juan de Palafox con relación al género satírico en la Nueva España, podrá verse mi estudio en preparación: “*Erratas de fe: una «Fe de erratas»*”, sobre el jesuita Pedro de Avendaño.

³ Sor Cristina de la Cruz piensa que sí lo fue, acaso porque su corazón le dictaba que Palafox, “temeroso de haber dejado transparentarse el secreto de Dios,... cedió al poeta unos versos, más limados, que excusaban su atrevimiento y querían disculparlo bajo el velo de la modestia” (*Una mitra sobre dos mundos*, p. 561). Lo mismo opinaba José Rojas Garcidueñas, pero sin más argumento que una simple suposición: “Don Juan —decía— fue siempre piadoso, devoto, y pasados unos cuantos años de su primer juventud comenzó a cultivar un espíritu ascético cada vez más arraigado que lo llevó más tarde a la gloria de internarse por la difícil y excepcional senda del misticismo auténtico” (*Ideas políticas*, p. X). En cambio, Brading (*Orbe indiano*, p. 265) sí hace referencia a declaraciones palafoxianas para afirmar lo contrario: “Pese a su devoción a Santa Teresa y a su estudio de los grandes místicos, hay pocas razones para suponer que el propio Palafox fue un místico en todo el sentido de la palabra, pues escribió: «Jamás he podido tener quieto el pensamiento para la meditación»”.

¿Qué se puede concluir, si las conclusiones por lo general pretender ser una breve cifra de las reflexiones contenidas en todo el volumen, cuando no un intento por definir, en unas cuantas frases, la obra y el personaje tratados? Y, ¿definir a Palafox?, esto es, ¿caracterizarlo? He intentado hacerlo a todo lo largo de casi trescientas páginas, y ahora sólo me resta decir que no ha sido muerte su muerte; pues si *el que es*, si acaso es, le ha dado vida en la muerte, la historia del arte mexicana se la ha dado en la obra.

¿Quién fue Palafox? Su nombre, ¿qué significa? Juan de Palafox: “dícese de un hombre que alguna vez...” ¡Imposible! Tendríamos que iniciar otra vez. Baste decir que fue un hombre importante en la historia novohispana, y que su obra —me refiero a la escrita— puede dar un mejor idea del desarrollo literario en nuestro país durante el siglo XVII: continuidad en la concepción y defensa de la raza mexicana, depósito de los ideales tridentinos, muestra de la influencia ascética y mística en la Nueva España, etc., etc.

Palafox —y aquí termino, parafraseando a San Agustín— fue mucho, y lo mucho que fue, sin duda, lo fue mucho.

Centro Cultural Universitario,
y 2 de mayo de 1996 años.

APÉNDICES

APÉNDICE I:

CARTA PASTORAL XIV.

BOCADOS ESPIRITUALES, POLÍTICOS, MÍSTICOS Y MORALES: CATECISMO Y AXIOMAS
DOCTRINALES.

A LOS FIELES DEL OBISPADO DE OSMA. SEÑALADAMENTE A LOS LABRADORES POBRES Y GENTE SENCILLA.
JUAN, SU INDIGNO OBISPO.

Sinite parvulos venire ad me, et nolite eos prohibere; talium est enim Regnum Coelorum: et complexans eos, et imponens manus super illos, benedicebat.

Matth., 19, v. 14; Marc., 10, v. 14.

CAPÍTULO PRIMERO.

DEL AMOR TIERNO DE LOS PADRES A LOS HIJOS.

Verdaderamente, hijos míos, a muchas cosas pregunta la duda que no puede responder sino la experiencia, por ignorarlo el discurso. ¿Qué es dolor? No lo puede saber perfectamente sino el que le duele; y qué es amor sino el que ama. Un insigne varón romano, padre de aquella República y todo su magisterio, pues las resoluciones mayores se iban a registrar en su dictamen, fue hallado de un noble ciudadano un día jugando con unos nietecitos suyos y corriendo por una pieza de su casa, como cualquiera de ellos.

Admirado de esto el ciudadano, y que las veras de aquel público Censor a quien temía el Senado, el que enseñaba a la nobleza y enfrenaba a la juventud romana, se ejercitase en estas puerilidades, recibió por satisfacción de aquella censura estas dos palabras solas de aquel venerable viejo: *¿Tenéis nietos?* Acertó a ser estéril el ciudadano y a pocos pasos que dio en la meditación conoció que amor a los hijos y nietos se ha de medir por los afectos de la voluntad y no por las delgadezas y sutilezas del entendimiento, y que esta ciencia de amar la sabe la experiencia y la ignora la especulación.

Otra cosa harto semejante a esta sucedió casi en nuestros mismos tiempos, pues fue en el de nuestros padres. Andando de noche un gran príncipe y muy prudente con un su favorecido, oyó en una casa voces de una mujer que, como desatinada, con notables afectos estaba diciendo: *Ángel mío, bien mío, gloria mía, consuelo mío, y otras razones de mayores sentimientos y ternísimos afectos; y dijo el prudente príncipe: Esta mujer, o cría, o está loca.*

Tomó buena medida en la mano este gran juicio, poniendo debajo de un yugo al amor y la locura; porque son tan parecidos, que si la misma naturaleza que dio estos afectos al amor paternal no diera fuerza a la razón para reprimirlos, facilísimamente el amor se volvería en un instante locura y se diera al traste con todo.

De este amor paternal naturalísimo que se cría en lo más tierno y dulce de las entrañas de nuestra naturaleza, nace la valentía al obrar y la delgadeza al discurrir de los padres en la defensa y conservación de los hijos. Y así vemos que los animales más brutos, industriados por este sutilísimo maestro y animados de los interiores movimientos valerosos del amor, hacen notables proezas y usan de raras sutilezas por la vida de los hijos.

La perrilla más debilitada y desangrada de los accidentes del parto, si le tocan los cachorrucos, se vuelve brava y robusta leona. La gallina, con ser tan gallina que no lo puede ser más, todavía en la defensa de los polluelos contra el atrevido y travieso gavilán, se vuelve una águila rapacísima.

La golondrina hace con el pico un edificio pendiente, como los pensiles tan admirados de la gentilidad, para cuna de sus hijuelos. Y el pajarito más pequeño, con sutil artificio, fabrica una maravillosa contextura para nido y defensa de sus huevos en lo más oculto de las hojas de los árboles, previniendo primero la casa, antes que le venga el huésped, pues no ha llegado su vida cuando ya le tiene dispuesta la conservación. No teniendo otro maestro una providencia tan anticipada, sino el amor a los hijos que nace mucho antes que ellos en la solícita madre.

[...]

CAPÍTULO VIII.**DE LO QUE HA MOTIVADO HACER ESTE CATECISMO Y AXIOMAS MORALES Y SUS UTILIDADES.**

Pero quiero, hijos míos, que sepáis los motivos que tuve para ofreceros estos Bocados Espirituales, que otros pueden llamar Brocardicos, Adagios, Axiomas, Refranes o Sentencias, pues son como unas verdades breves, útiles y persuasivas que enseñan y llevan y encaminan a lo bueno, y con la consonancia más fijamente se imprimen en la memoria, para que por ella lo actúe el entendimiento y lo abraza y siga la voluntad.

Habiendo llegado en el discurso de la visita de este verano de mil seiscientos cincuenta y ocho a la ilustre villa de Aranda de Duero, y procurando en ella el aprovechamiento de sus almas con frecuentes pláticas y repetidos sermones, que tan devotamente oyeron sus naturales, asistiendo yo en el religiosísimo y reformatísimo convento de *Sancti Spiritus* de la apostólica orden de nuestro padre Santo Domingo, patrón, padre e hijo de esta Iglesia y su Obispado, vinieron los religiosos de la sagrada Compañía de Jesús, sumamente fervorosos y doctos, con licencia de su reverendísimo provincial, a cooperar conmigo en este santo ministerio, haciendo, como hicieron, una utilísima misión.

Entonces llegaron a mis manos ciertas Jaculatorias de un venerable religioso de esta misma religión, llamado el padre Gerónimo López, hijo de nacimiento y de religión de la corona de Aragón, varón verdaderamente apostólico, cuyo espíritu ha llenado de provecho y de admiración las provincias y reinos de España, por donde, como una hacha encendida de luz del Cielo, ha ido alumbrando, mejorando y calentando los corazones en divino amor, y abrasando y consumiendo con el mismo santo fuego las malas costumbres y de quien se refiere que hizo más de ochenta mil confesiones y las más generales.

Este pío y venerable varón, el cual, con pérdida pública, se desnudó de la mortalidad para gozar, como piamente creo, del premio de sus trabajos, usaba en su espiritual conquista de estas Jaculatorias en consonancia, en actos de contrición que hacía por la noches, para dar luz a las almas en la quietud y sosiego que ofrecen a la atención las tinieblas. Parecióronme muy bien y sentí que fuesen pocas, aunque poderosas, por el espíritu y fervor de quien las gobernaba, y que no comprendiesen todas las virtudes a que debemos ser promovidos, ni los vicios de que es bien que vivamos apartados, lo cual remitía aquel grande espíritu a los efectos de su fervorosa predicación y eficacísimas pláticas.

Comencé yo, como por espiritual entretenimiento, a aumentar y multiplicar estas sentencias en los intermedios del pastoral ministerio, cuando cenaba; y me componía para salir de casa, o aguardaba algún negociante (que esta prisa puede ser disculpa a su desaliño) haciendo escribir las que me ocurrían a la consideración. Fui haciendo tantas, que me pareció reducirlas a orden y método, y componeros, hijo míos, de estas Jaculatorias o Adagios o Sentencias todo un Catecismo entero, y cuanto conviene que sepáis en orden al bien creer y al bien obrar, en que consiste toda Ley y los Profetas.

Discúrrase también por el ejercicio de las virtudes y de los principales estados; y por ser agradecido al que me dio este motivo y me fue después de muerto maestro, porque no le conocí en vida, van puestas las de este espiritual varón en letra diferente¹, porque las repitáis con mayor fervor y afecto. Hecho esto, aunque contra el parecer de algunos que miraban, hijos míos, más por el crédito y presunción de entendido en el pastor, que importa tan poco, que por el aprovechamiento de las pobres ovejuelas, las he reducido a la imprenta, porque cómodamente se puedan ver y platicar por todos los lugares de la Diócesis, haciendo disposición a ellas con esta carta pastoral.

El motivo para ofreceros este espiritual plato, sencillamente sazonado y dispuesto, hijos míos, es éste; pero lo que ahora habéis de saber y con cuidado atender, es el lograr este, aunque ligero, pero sustancialísimo alimento. Para esto, lo primero os encargo, pues tenéis tan buenos, doctos y ejemplares párrocos, y ellos os los leerán en algunos días de fiesta, a la hora que os sea más a propósito, es que asistáis a esto, pues este santo, devoto, dulce y útil entretenimiento es mejor para santificar las fiestas, que bailes, comedias, bebidas y

¹ Irán en *itálicas*.

otros entretenimientos profanos. Lo segundo: los que enseñan la doctrina, ya sean los mismos párrocos o maestros de escuela o sacristanes, podrán enseñarlo a los niños para que no sólo sepan la doctrina cristiana, sino también la forma con que la han de platicar, que es lo que principalmente contienen estas sentencias.

Lo tercero: os podréis juntar en vuestras casas, particularmente en las noches largas de invierno, cuando os den a ello lugar vuestras fatigas, y el que supiere leer, pues hay tantos que saben, convocará a los vecinos y leerales estos santos documentos; y observe cada uno en sí, si le toca aquella enseñanza y procure enmendarse, pues esto es propiamente sustentarse del pan de la espiritual doctrina. Y cuando se jura vanamente, acuérdesse del adagio que reprehende los *Juramentos*, y cuando se maldice, del de las *Maldiciones*, y así de los demás. Lo cuarto: los niños, como más desocupados, podrán decorar estos espirituales documentos, o los más que pudieren de ellos, cantarlos y referirlos, con que se destierran los que son contrarios a vuestro aprovechamiento, y particularmente canten por la calles los que son contra *Juradores*, *Jugadores*, *Murmuradores* y contra las *Maldiciones*, porque es un sermón inocente y eficaz, aunque sencillo.

Raras virtudes se han quedado por enseñar en este Tratado, ningún ministerio sin explicar, ningún vicio por impugnar; y aunque a los entendimientos presumidos puede parecer el estilo despreciable, y estos adagios, por su sobrada claridad y llaneza, desabridos; pero quien mirase a la sustancia del concepto y con la sal del espíritu, y a vuestra docilidad puede ser que os sean y parezcan muy útiles y sabrosos. Dios os llene, hijos míos, de su amor; y las fatigas necesarias que padecéis en esta vida atribulada y transitoria, haga, en la eterna, coronas.

CATECISMO

O INSTRUCCIÓN DE LOS ARTÍCULOS Y MANDAMIENTOS DIVINOS CON ALGUNOS ADAGIOS, JACULATORIAS Y AVISOS MORALES, MÍSTICOS Y POLÍTICOS, CON TAL MODO QUE LA GENTE SENCILLA FÁCILMENTE LOS PUEDA ENTENDER Y CONSERVAR EN LA MEMORIA.

PRÓLOGO.

De todas la mayor ciencia
es cuidar de conciencia.
Cierta varón muy perfecto
dijo un delgado concepto:
*¿Qué haré para me salvar?,
bien creer y bien obrar.*
Parece simple razón,
y es aguda conclusión;
pues desprecia lo mortal
y busca lo celestial.
El concepto más delgado
aquel es que ha aprovechado.
No aquel que me acaba el gusto,
sino el que ajusta a lo justo.
No el que ofrece lo mayor,
sí el que ofrece lo mejor.
*¿Qué importa al mundo mandar
al que se ha de condenar?,
¿si vive a eternos tormentos
por muy ligeros contentos?
¿Ni qué le daña el penar
a aquel que se va a salvar?*
Dadme de la gloria un poco,

más que me tengáis por loco.
Dadme que goce de Dios,
más que me despreciéis vos.
Esto de acá nada dura
y acaba en la sepultura;
pero de Dios el gozar
nunca se puede acabar.
Parecen simplicidades,
y son útiles verdades.
De Dios, mis hijos, tratemos
le sirvamos y adoremos.
Del creer y del obrar
que eso nos ha de salvar.
No he de hablar pulidamente,
sino sencillo y prudente.
Aquello que nos conviene
no lo que nos entretiene.
Gaste el crítico sutil
conceptos de mil en mil;
pero yo dulces verdades
abrazo, y simplicidades.
Aunque me tengan por necio,
yo desprecio ese desprecio;
pues vuestra sinceridad
me pide esta claridad.

DE LA SEÑAL DE LA SANTA CRUZ.

Es la señal de la Cruz
 la gufa, camino y luz,
 y la que todo cristiano
 lleva al Cielo por la mano.
 Y cuando en la frente se hace
 muchas maldades deshace.
 Destierra el mal pensamiento
 que causa eterno tormento.
 Y cuando se hace en los labios
 a los hombres vuelve sabios;
 porque a la lengua refrena,
 y de mala la hace buena.
 Y cuando se hace en el pecho
 reprime todo mal hecho.
 Conque el alma bien regida
 vida hace de eterna vida,
 conociendo el corazón
 que es señal de redención,
 porque la fe que profesa
 la profesa y la confiesa.

[...]

DE LOS MANDAMIENTOS DIVINOS:
DE LA OBEDIENCIA A LA LEY.

Seguramente merece
 aquel que siempre obedece;
 qué seguro que navega
 en esta obediencia ciega.
 Quien resignado obedece
 en muchas virtudes crece,
 pues no se puede perder
 el que sabe obedecer.
 ¿Quieres eternos contentos?,
 guarda bien los mandamientos.
 Y si a ellos te sujetas
 cumples la Ley y Profetas.
 Seguros tus pasos andan
 si ejecutas lo que mandan;
 con eso tendrás victoria,
 gozo, bien, consuelo y gloria.

[...]

SEGUNDO MANDAMIENTO: NO JURAR.

En la casa del que jura

*no faltará desventura.
 El que jura con mentira
 flechas contra el Cielo tira.
 Cielo y tierra se conjura
 contra el que sin tener jura.
 Y de Dios se hace enemigo,
 quien mal le trae por testigo.
 ¿Echas muchos juramentos?,
 padeceráslo en tormentos.
 La Divinidad desprecia,
 quien de jurador se precia.
 Pierde vida, hacienda y honra
 y adquiere eterna deshonra.
 Lengua que es tan atrevida
 no habla de tener vida.
 Ni merece movimiento
 quien a Dios causa tormento.
 De la boca desterrada
 sea la desvergonzada.
 Y la que es tan atrevida,
 de allí se vea escupida;
 porque lo que a Dios enoja,
 muy justo es que se recoja.
 Y que a ella le falte el ser,
 pues se atreve a su poder.
 Y que luego, luego, luego,
 sea arrojada en el fuego.*

[...]

DE LOS CASADOS.

Los que son buenos casados
 de sí andan enamorados;
 porque amándose los dos
 se sufren y aman a Dios.
 Del casado es grande ciencia
 el tener mucha paciencia;
 pues este es el instrumento
 del alivio y del contento.
 Y si esta viene a faltar,
 es penar y más penar.
 Ninguno consigue gustos,
 sino sufriendo disgustos;
 porque no podrá vivir
 sin sufrir y más sufrir.
 Sufran a días su carga,
 les será menos amarga.
 Si siempre tolera el uno,
 el otro le es importuno.
 Cuando el uno está riñendo,
 el otro estará sufriendo;
 porque se enciende la ira,

DE LA SEÑAL DE LA SANTA CRUZ.

Es la señal de la Cruz
la guía, camino y luz,
y la que todo cristiano
lleva al Cielo por la mano.
Y cuando en la frente se hace
muchas maldades deshace.
Destierra el mal pensamiento
que causa eterno tormento.
Y cuando se hace en los labios;
a los hombres vuelve sabios;
porque a la lengua refrena,
y de mala la hace buena.
Y cuando se hace en el pecho
reprime todo mal hecho.
Conque el alma bien regida
vida hace de eterna vida,
conociendo el corazón
que es señal de redención,
porque la fe que profesa
la profesa y la confiesa.

[...]

DE LOS MANDAMIENTOS DIVINOS:
DE LA OBEDIENCIA A LA LEY.

Seguramente merece
aquel que siempre obedece;
qué seguro que navega
en esta obediencia ciega.
Quien resignado obedece
en muchas virtudes crece,
pues no se puede perder
el que sabe obedecer.
¿Quieres eternos contentos?,
guarda bien los mandamientos.
Y si a ellos te sujetas
cumples la Ley y Profetas.
Seguros tus pasos andan
si ejecutas lo que mandan;
con eso tendrás victoria,
gozo, bien, consuelo y gloria.

[...]

SEGUNDO MANDAMIENTO: NO JURAR.

En la casa del que jura

*no faltará desventura.
El que jura con mentira
flechas contra el Cielo tira.
Cielo y tierra se conjura
contra el que sin temer jura.
Y de Dios se hace enemigo,
quien mal le trae por testigo.
¿Echas muchos juramentos?,
padeceráslo en tormentos.
La Divinidad desprecia,
quien de jurador se precia.
Pierde vida, hacienda y honra
y adquiere eterna deshonra.
Lengua que es tan atrevida
no habla de tener vida.
Ni merece movimiento
quien a Dios causa tormento.
De la boca desterrada
sea la desvergonzada.
Y la que es tan atrevida,
de allí se vea escupida;
porque lo que a Dios enoja,
muy justo es que se recoja.
Y que a ella le falte el ser,
pues se atreve a su poder.
Y que luego, luego, luego,
sea arrojada en el fuego.*

[...]

DE LOS CASADOS.

Los que son buenos casados
de sí andan enamorados;
porque amándose los dos
se sufren y aman a Dios.
Del casado es grande ciencia
el tener mucha paciencia;
pues este es el instrumento
del alivio y del contento.
Y si esta viene a faltar,
es penar y más penar.
Ninguno consigue gustos,
sino sufriendo disgustos;
porque no podrá vivir
sin sufrir y más sufrir.
Sufran a días su carga,
les será menos amarga.
Si siempre tolera el uno,
el otro le es importuno.
Cuando el uno está riñendo,
el otro estará sufriendo;
porque se enciende la ira,

si uno tira y otro tira.
 El casado que es honrado,
 es honesto y recatado.
 Será muy grande maldad
 que no guarden castidad.
 Denle al matrimonio honor
 y al mundo sñave olor;
 pero si hacen lo contrario,
 alegran al adversario.
 Y el traidor al matrimonio,
 se hace esclavo del demonio.
 Y le aguarda en el infierno,
 y dará tormento eterno;
 pues se fue a lo prohibido,
 teniendo lo prometido.
 Y el santo y honesto uso,
 hizo perdición y abuso.

[...]

DEL QUINTO MANDAMIENTO: NO MATAR.

Hijo a nadie matarás,
 porque te condenarás.
 La sangre que se derrama
 la justicia de Dios llama.
 Siempre al cruel le hizo guerra
 la sangre sobre la tierra.
 Nunca seas inhumano,
 hijo, con tu mismo hermano.
 No seáis como el cruel
 que mató a su hermano Abel.
 Es cosa infame y rñn
 el parecerse a Caín;
 porque el primer condenado
 fue aquel hombre desdichado.
 Es el prójimo tu hermano,
 no pongas en él la mano.
 Hijo sois de un mismo padre,
 hijos de una misma madre.
 Es la Iglesia nuestra madre,
 es Dios padre nuestro padre.
 No infames tu corazón
 con tan maldita pasión.
 Más fácil es perdonar
 que no refñir y pelear.

DEL PERDÓN DE LOS ENEMIGOS.

Más barato es el sufrir,
 hijo mío, que el refñir.
 El refñir mucho fatiga,

pero el sufrir mucho obliga.
 Al enemigo hace amigo
 y vence siendo enemigo.
*Quien perdona a su enemigo
 a Dios gana por amigo.*
*El que al contrario perdona
 él se labra la corona.*
*Quien por su enemigo ruega
 seguro al Cielo navega.*
*El que vuelve bien por mal
 clava al demonio un puñal.*

[...]

DE LOS JUGADORES.

También es hurto el jugar,
 y muy mal modo de hurtar.
 Porque hurta dinero y honra,
 y adquiere infamia y deshonra.
 Y suele aprisa perder
 lo que más ha menester.
 Y también se llama hurtado
 el tiempo tan mal gastado.
 Y el lograr entre maldades
 de naipes las falsedades.
 El jugador en su casa,
 cuanto tiene en ella abrasa.
 Y una sola letra, y luego
 al juego lo vuelve fuego.

DEL QUITAR LA HONRA AL PRÓJIMO.

También hurta el que deshonra,
 si al honrado quita la honra.
 Si quieres vivir honrado,
 a nadie hagas deshonorado.
*Si quieres verte sin mengua,
 gobierna muy bien tu lengua.*
*El que piensa lo que dice
 raras veces se desdice.*
*Nada causa mayor mengua
 que es el tener mala lengua.*
*Créeme que lo que importa
 es andar la rienda corta.*
*Palabra desvergonzada,
 saeta es enarbolada.*
 No se puede revocar
 comenzada y disparar.
 Y así, o procura callar,
 o pensarlo antes de hablar.
 No quites a nadie la honra,

que es grande vicio y deshonra.
Siempre honra el que es honrado
y afrenta el que es afrentado.

DE LOS DIEZMOS Y PRIMICIAS.

Negar a su Criador
los diezmos es grande error;
porque hurta a su Señor
el tributo de Criador.
Nunca a Dios niegan los buenos,
dándole, los más, lo menos.
¿Al que todo te lo ha dado
le niegas lo limitado?
¿Y cómo os atrevéis vos
ser ladrón y hurtarle a Dios?
Es vicio infame y rúfn,
por esto pecó Caín.
Pero no siguió al cruel
el santo y perfecto Abel.
El uno fue condenado
y el otro predestinado.

[...]

DE LA MORTIFICACIÓN.

A la mortificación
ámala con gran pasión;
porque el que es varón perfecto
esto tiene por objeto.
Ninguno alcanzó la gloria
sin pasar por la victoria.
Ha menester pelear
el que se ha de coronar.
Si la carne anda domada,
vive el alma concertada.
Pero si la carne manda,
perdida del todo anda.
Perdido está el corazón
sin la mortificación.
Procura vivir penando,
porque no mueras pecando.
Si vives acá penando,
vivirás allá gozando.
Quien a ver a Dios se inclina
no deja la disciplina;
porque bien disciplinado
lo más tiene luego andado.
Se libra de todo mal,
sujetando el natural;
pero él caerá muy presto,

si se descuidare de esto.
Nunca es bueno aquel consuelo
que nos aparta del Cielo.
Lo que deleita me daña,
si deleitando me engaña.
Más quiero tribulaciones,
que no culpas y pasiones.
Salgan culpas y entren penas,
y estas penas son muy buenas.
Tenga yo servido a Dios,
más que me aborrezcáis vos.
Muy poco importa el buen nombre,
si vive con culpa el hombre.
No aprovecha la opinión,
si anda perdido el varón.

[...]

DE LOS SIETE SACRAMENTOS.

Son siete los sacramentos
que dan eternos contentos.
Bautismo y Confirmación,
Eucaristía y Confesión.
La *Orden Sacramental,*
que limpia de todo mal.
Y el *Matrimonio* sagrado,
de fecundidad dotado.
Y la santa *Extrema-unción,*
que conforta el corazón.
Éstas son siete canales
que destierran nuestros males.
Y riegan con suavidad
la evangélica heredad.
Siete luces que dan luz
a los que siguen su cruz.
Siete ríos caudalosos,
muy claros y misteriosos,
que tienen tan gran virtud,
que dan eterna salud.

[...]

DE LOS TRES ENEMIGOS DEL ALMA.

Alma, vive muy despierta,
que la guerra está a la puerta.
Son fuertes tus enemigos,
válete de tus amigos.
El *Mundo* que siempre engaña
y con sus engaños daña.
Y el *Diablo* enemigo fiero,

muy valeroso y guerrero.
 Y la *Carne* sucia y baja,
 que por perdersos trabaja.
 Al *Diablo* vence con Dios,
 vencerás los otros dos.
 Con la *luz* y la *Verdad*,
 del *Mundo* la ceguedad.
 Pero con la *Disciplina*
 la *Carne* que al mal inclina.

DE LAS POTENCIAS DEL ALMA.

Tres potencias nos componen
 y a las obras nos disponen.
 A nuestras almas adornan
 y la enriquecen y exornan.
Memoria y *Entendimiento*,
 su luz, consuelo y contento.
 Y también la *Voluntad*,
 la de más autoridad.
 Pues esta lo manda todo
 y lo gobierna a su modo.
 Y la *Memoria* le acuerda,
 porque al obrar no se pierda.
 Y el *Entendimiento* gula,
 cuando ella no se desvía.

FIN DE LOS BOCADOS ESPIRITUALES.

Éstos son, hijos míos, los Bocados Espirituales que os ofrezco, Adagios o Refranes breves de vuestra salvación;... todos nacen como arrolluelos útiles al alma de aquella fuente en donde puede y debe beber su aprovechamiento, o como fruta sabrosa de aquel Árbol de eterna vida, que son los artículos de nuestra santa fe y mandamientos divinos, que nos propone la Iglesia, nuestra madre, por regla única de nuestra salvación...; no suceda lo que tal vez se ha visto, que haya hombre que sabe hacer una torre muy alta, o una casa muy bien edificada y trazada y perfeccionada, ignorando los artículos de la fe con que se ha de salvar, siendo aquello momentáneo y ligero, y esto eterno en el premio o en la gloria que se le espera, y lo uno tan dificultoso, y lo otro tan fácil. Dada en Osma, a 29 de noviembre de 1658.

DE LOS SENTIDOS CORPORALES.

Cinco son nuestros sentidos,
 que es bien que no anden perdidos.
 El *Gustar*, *Oír* y *Oler*,
 también el *Tocar* y *Ver*.
 Y si estos cinco guardamos
 a eterno bien caminamos.
 Mas si andan divertidos,
 también andamos perdidos.

LAS CUATRO POSTRIMERÍAS DEL HOMBRE.

Muy terrible es, y muy fuerte,
 esta que llamamos *Muerte*.
 Y nos aparta del vicio
 aquel formidable *Juicio*.
 Y nos causa gran consuelo
 ir caminando hacia el *Cielo*.
 Y ayudan para lo eterno
 los temores del *Infierno*.
 En estas Postrimerías
 medita todos los días.

JUAN, INDIGNO OBISPO DE OSMA.

APÉNDICE II:

CÁNTICO XXXV.

Impissibile est divitem intrare in Regnum Coelorum.
Ex. Math., 19, v. 23; Marc., 10, v. 23; Luc., 18, v. 25.

Presupongamos, vida, que la tierra
es hoy un cielo que os ofrece glorias
causadas por sus bienes todos juntos,
y que en vos, como centro, los entierra,
y que cuantos refieren las historias
de inmensos felicísimos difuntos,
son muy breves trasuntos
respecto de los vuestros venturosos;
que sois un mar a donde van los ríos
de inmensos poderíos,
de blasones, de lauros victoriosos;
que del regalo sois mil paraísos
y el teatro de ciencias y de avisos.
Que sois sola el Perú de plata y oro,
en donde el genovés y el veneciano
depositan sus Indias españolas,
y que cuanto han pisado el indio, el moro,
lo tenéis todo —vida— en vuestra mano,
y que con vuestras plantas poderosas
holláis todas las cosas
que al apetito humano se le oponen;
que el sol se mueve ya por vuestro imperio,
y que nuestro hemisferio
(donde es bien que por Fénix os coronen)
os tiene por el sol con que se alumbra
y por la rueda que al dichoso encumbra.
Que sois, al fin, el blanco adonde aspiran
la gala, la hermosura y el deleite,
la nobleza, el honor, las dignidades,
y que, como en espejo, en vos se miran
para saberse dar más fino afeite
con qué enlazar humanas voluntades,
y a las felicidades
sois báculo seguro de mil años,
poco digo: de mil Matusalenes,
pues todos estos bienes
son —vida— para el alma como extraños;
los de las dos aquí parangonemos
y luego a la razón nos sujetemos.
Lo primero: es muy justo entrar en cuenta,
con el fin que tendrá tanto recibo
habido por los medios terrenales;
y como todo el bien que se os presenta

es hoy un claro y eficaz motivo
de bienes breves y de eternos males;
y si en personas reales,
en príncipes ilustres y señores,
vemos esos efectos infalibles,
y que al fin son falibles
cuantos tesoros tienen hoy valores,
¿quién deja —¡oh, vidual— de trocar el norte
por donde el bien se alargue, el mal se acorte?
¿Quién vio entre los valientes un Alcides
domando monstruos de naciones varias,
como a rey, de los hombres respetado,
que siempre sacó palmas de las lides,
acometiendo empresas temerarias,
por donde fue temido y adorado,
y con que le han costado
la adoración y el cetro mil afanes?
Porque tuvo esos bienes por bien sumo,
parecieron de humo,
por quien los infernales huracanes
al poseedor trocaron el sosiego
en una pena de un eterno fuego.
Tras él contemplo un Crespo en paz segura,
gozando el reino y los tesoros ricos,
y a un rico avaro que su vientre adora,
en donde puso el fin de su ventura;
miro al que con mil medios tan inicuos¹
la plldora del gusto infame dora,
en quien Venus traidora
halló cifrados sus aleves gustos;
Sardanápalo es este que refiero,
el que sin ley ni fuero
vivió contra la ley y fueros justos,
presidiendo en el reino del regalo
y aborreciendo al bueno, amando al malo.
El prado del deleite, ameno, hermoso,
todo lo atravesó por todas partes,
hizo corona de sus flores bellas
y de sus frutos el manjar sabroso,
guisado con mil trazas y mil artes,
y fueron exquisitas todas ellas;

¹ Inicuos.

y a estas tres estrellas
del Cielo que hoy adora el vano mundo,
tras la tercera parte que dio vuelo,
desde el umbral del Cielo
hasta lo más horrible y más profundo,
cayeron do el regalo y el tesoro
trocaron en pobreza eterna y lloro.

En Roma miro aquella bestia horrenda
de invenciones contrarias al dictamen
de la Cruz natural y Cielo santo;
aquel que tuvo al apetito tienda,
donde el vicioso entraba con examen
de gustos, de placeres, risa y canto,
y cuando en este encanto
le tuvo más absorto y adormido
la sirena engañosa que le enlaza,
la muerte le dio caza;
llegó su nave al puerto del olvido,
donde trocó placeres e invenciones
por eternas tristezas y pasiones.

Si encadena y enlaza la hermosura
las almas, por los ojos más esquivos,
y quien la tiene es casi un dios terreno,
Absalón fue de aquesto una figura,
pues tuvo su beldad pechos cautivos;
pero sacó su mal de tanto bueno,
pues fue su mortal freno
la madeja del oro, que fue espuela
con que se despeñó con arrogancia;
y la misma ganancia
de lo hermoso, que tanto le desvela,
fue su pérdida y fue Absalón retrato
de Jazabel, perdida en este trato.

De aquella que aparece en sus balcones,
como sol de hermosura, deslumbrando
los ojos todos de la hebrea gente,
de aquí sacaba inmensas presunciones,
y en el medio del día está alumbrando
este sol, cuando un príncipe excelente
le pasa al occidente,
entregándole a bocas muy oscuras
de perros bravos, que sus rayos quitan
y su color marchitan,
agostando sus flores y verduras;
así acabó del cuerpo esta belleza
y el alma comenzó infernal tristeza.

Juntas la discreción y la elocuencia
son los dos bienes de mayor quilate,
mírolos en un griego y un latino
(con que se entienden ya por excelencia);
y a entrambos fuera su mayor rescate
no tener el valor tan peregrino,
pues ese mismo vino
a rematar las cuentas de las vidas;

con muerte atroz, cruel y anticipada
acaban su jornada,
casi en el medio de ella, y despedidas
las almas de sus cuerpos miserables,
bajaron a las llamas perdurables.

Celebra el mundo corazones altos
que aspiran siempre a cosas imposibles
y aventuran por ellas vida y alma;
con riesgo de ambas dieron mil asaltos
aquellos dos romanos invencibles,
y a cada cual le vimos que en su palma
tuvo victoria y palma
de reinos conquistados y vencidos;
Pompeyo y César fueron estos bravos,
y puestos ya los clavos
a la rueda voltaria, y ya subidos
a la más eminente y alta cumbre,
caen a la más baja servidumbre.

En la costa del Mar de Alejandría
muere Pompeyo por violenta mano,
sin oponerse a la fatal desgracia,
y en el tiempo que Julio florecía
en aquel capitolio soberano,
el mundo vio que toda aquella gracia
quedó agostada y lacia:
el cuerpo frío, desangrado y yerto
yace en la tierra como vil infame,
sin hallar quien lo ame
para vengar tan grande desconcierto;
y en estos dos —¡oh, vida!— que aquí vemos
de tu suerte se cifran los extremos.

Si el ver sujeto un mundo a su corona
es para el gran monarca inmenso gozo
(si puede darle la terrena suerte),
cuando Octaviano Augusto ya empadrona,
con infinito imperio y alborozo,
a todo el universo con la muerte,
su mano real y fuerte,
igualando en tan ancho predominio,
¡qué ufano se hallaría y satisfecho
aquel cesáreo pecho!;
pero como es de Dios común desinio
que acá no tenga el mando consistencia,
quitóselo y tomóle residencia.

De ella salió este César condenado
a eterna confusión, galera y llama,
para el horrible lago de Aqueronte,
en donde vimos —vida— que han parado
tantos tan celebrados de la fama,
en tierra, en agua, en aire, en valle y monte;
por más que se remonte
el hombre por su diosa la Fortuna,
en oro, en mando, en dignidad y gusto,
por un decreto justo,

es mudable su rueda como Luna,
y aunque le hicieron sus devotos templos,
oíd de sus mudanzas dos ejemplos:

Al babilonio puso en mayor cumbre,
pues fue adorado en una estatua de oro
de todo el reino, y por final sentencia
al rebelde arrojaban en la cumbre,
porque no le guardaron su decoro,
porque al edicto hicieron resistencia,
mostrando su potencia
a tres hebreos en el horno arroja;
pero el cuarto Divino que en él mira,
y le espanta y admira,
de la deidad y reino le despoja
y de dios le convierte en bestia fiera,
hasta que le deshizo su quimera.

Diréisme —vida— que la suerte de éstos
fue desdichada por su idolatría,
pero si escuchas con oído atento
parece que arrojaron sus dos restos:
así, la tierra, como el Cielo mismo,
en dar ciencia, tesoros, mando, asiento
a Salomón, contento
porque gozaba en paz tan grandes bienes;
y el oro, el cetro, el trono y el regalo
vienen a ser de palo,
en que paran venturas tan solenes
y a que por su final impenitencia
su salvación se ponga en contingencia.

Diréisme: tuvo Salomón desgracia
por ser dichoso de la Ley escrita,
cuando Dios era bravo y justiciero;
pero mirad al tiempo de la gracia,
cuando es Hombre y clemencia da infinita,
cuando es benigno Dios, manso Cordero,
y veréisle severo
contra el regalo, el oro, el ocio, el mando;
y que luego en viniendo a nuestra tierra
los hace cruda guerra,
humilde, pobre, siervo, y que llorando
mira a Jerusalén, tan grande y rica,
porque el abuso de esto la hará chica.

Dichoso el pobre, el siervo, el perseguido,
el humilde, aquel que llora, el limpio, el manso,
el pacífico de alma que abandona
cuanto en la tierra es grande y preferido:
por este medio vamos al descanso,
en donde es consistente la corona,
donde el justo eslabona
los bienes todos, con potencia rara,
donde el tesoro es justo, y justo el gozo,
y a donde sin rebozo
descubre Dios su sempiterna cara,
en cuya vista gozarán los justos

bienes, regalos, dignidades, gustos.

El quinto Carlos fue el mayor monarca
que tuvo entre católicos el mundo,
pues viendo que se acaban sus grandezas
y que a deshora llegará la Parca,
que tantas lleva al reino del profundo,
hizo un nuevo edificio de firmezas,
desde donde su alteza,
sin ella, sin regalo, cetro y pompa,
miró la patria de Sión dichosa,
y con alma amorosa,
sin que ya Babilonia le interrompa,
aquí se encuentra el medjo que encamina
a la Jerusalén, patria divina.

Filipo, el sucesor de este gran padre,
quiso dar de lo mismo desengaño,
llegando con el cetro a dar la vida,
pues que cuanto le dio la común madre
Naturaleza, confiesa en propio daño
lo que ella puede dar en la partida;
y fue tan repetida
de aqueste gran Filippo esta memoria,
porque el tercero de su nombre quede
más que con lo que herede,
con ella rico, con que dio a su historia
raros motivos, y al sediento avaro
espejo en quien se mire limpio y claro.

El persiano famoso, Saladino,
descubrió el pobre *nada* en que se cifra
el bien *todo*, que el mundo vano ofrece,²
pues con ser un gentil, como divino,
en la triste mortaja, triste cifra
el cetro, el gusto, el bien que resplandece;
si la mitra fenece
y el capelo, que es más, también se acaba,
no dura la corona, el César muere,
también la Parca hiere
a la tñara santa que humillaba
a sus pies tantas veces tantos labios:
juzgad —vida— si os doy consejos sabios.

Los Mauros, los Arsenios, los Antonios,
los Pablos, los Honofres, los Macarios,
destruidos y entre tanto risco
vencieron tantas veces los demonios,
a la carne y al mundo, sus contrarios;
con estas armas defendió Francisco
su seráfico aprisco,
y en deshonor, ayuno y en silicio,
en pobreza, humildad, sayal y lloro,
donde puso el tesoro,
a la virtud levanta un edificio,
cuya alteza es mayor que el firmamento,

² Las *itálicas* son *mñas*.

porque fue tan humilde el fundamento.

Si sobre éste fundáis —¡oh, vida cara!—,
dejando aquesos bienes del sentido,
caducos, momentáneos, tristes, leves,
el alma goza de una suerte rara;
y si es contraria a la que habéis tenido
de bienes y de glorias tan alevés,
sufrid las penas breves,
por una eterna gloria que os aguarda,
donde seréis eterna —vida infa—

y a vuestra monarquía
dará Dios las corona que le guarda;
huyamos ya de Babilonia fuerte,
pues de su vida sale nuestra muerte.

Basta, canción, el desengaño escrito
de la vida feliz de los mortales,
pues los eternos males
y el plazo en el pasarlos infinito
de ella procede; quede persuadida
la que tiene por fin la eterna vida.

CÁNTICO XLVI.

Qui dedit carmina in nocte. Job, 35, v. 10.

El Galán de las almas y el Amante
fínfimo es el Rey de eterna gloria,
y en prueba de fineza
de los montes de culpas se hizo Atlante
y de sus penas hizo amada historia;
su real naturaleza
vistió con mil sayales,
para hacer a los hombres inmortales.

Aunque más ofendido y desamado,
por amar a lo humano y transitorio,
le tenga el hombre alevé,
en el trabajo le hallará a su lado;
y que desde su excelso consistorio,
con un despacho breve,
el alivio le envía,
con bandera de paz y de alegría.

Los tres amigos en el horno ardiente
cantan esta verdad, y entre leones
Daniel la testifica;
libre salió Susana, la inocente,
de entre lascivo fuego de pasiones
y piedras, que la inica³
sentencia ya la arroja;
también salió Jonás de su congoja.

No hay mar, ni fieras, ni elemento fuerte
que si se mueven contra el hombre amigo,
en el destierro triste,
no trueque el Cielo su desdicha en suerte;
si es él llamado como fue testigo,
cuya bondad resiste
a los males de pena,
si la culpa se purga en la ballena.

Estábase Ismael en el desierto,
muriendo por beber, y aunque su madre
agua pide con llanto,
la amiga fuente al niño ha descubierto
Dios, que se precia de su amante Padre,

y otra vez en un canto,
en ocasión urgente,
el pueblo hebreo halló copiosa fuente.

Jacob, tan perseguido de su hermano,
si Dios no le amparara y defendiera,
fuera imposible cosa
el escaparse de su airada mano;
y porque con la sed no pereciera
Sansón, la milagrosa
fuente dio la quijada,
que le sirvió de vencedora espada.

Estaba el santo Job suspenso y triste,
vencido de una gran melancolía
en una noche oscura,
y Dios amante, que a deshora asiste,
vuelve la noche en un alegre día;
y como solo apura
anteojos interiores,
responde a los de Job con mil amores.

Música piden con celeste lira
y versos con acentos numerosos,
pues músico y poeta
se hizo Dios, cuya fineza admira
a los Coros que asisten envidiosos;
¡qué amante y qué discreta
la real canción sería,
pues la misma verdad la componía!

Las que componen a sujetos varios,
nuestros varios poetas en el suelo,
todas son mentirosas
de conceptos —por altos, temerarios—,
llamando "Estrellas", "Sol", su "Gloria" y "Cielo",
sus "divinas" y "Diosas"
a las que, por ventura,
no tienen más verdad que compostura.

Si ellos aman, lo feo es luego "hermoso",
como si fuera un Serafin humano;
es lo flaco "fornido";
lo desgraciado es "único" en "gracioso";
es de "torno" y "marfil" la seca mano;

³ Inicua.

de "coral escogido"
el labio triste y muerto;
la boca grande: "soberano Puerto".

Los descarnados y amarillos dientes
—con más portillos que muralla vieja—
han de ser "perlas finas";
"campo de Venus" las angostas frentes;
"Alemana" la cara de coneja;
"jazmín" y "clavellinas"
las mejillas, "que al arte
de esos colores le robaron parte".

El cabello con rizos y trenzados
(que disimula bien su antiguo origen)
en la doncella muerta,
ha de ser "donde amor tenga enlazados
a cuantos sus tiranas leyes rigen";
son "India descubierta"
de "Divinos despojos"
sus tristes, flacos y pequeños ojos.

Si sale a la campaña alguna de éstas,
a donde asienta el pie, "nacén las flores";
ya es "alva milagrosa"
a quien celebran —con alegres fiestas—
"Fuentes", "Árboles", "Peñas", "Ruiseñores",
y Apolo, "avergonzado",
viendo tanta beldad, se ha retirado.

Si este "Ángel" se asienta, el prado verde
le ofrece luego flores y verdura
por "Turquescas alfombras";
y si se duerme, porque no recuerde,
los sauces con su sombras
la defienden su "nieve",
porque el sol, adormida, se la atreve.

Cuando despierta, alegre la convida
el arroyuelo con sus "pies de plata",
con "aljófár" bordando
las márgenes; y luego, entretenida,
el agua, gurgeteando,
suspensa se detiene,
que es "mar" la "Ninfa" por quien ella viene.

Aquí llega su "Ninfa" y su "Poeta",
y con la "Lira que le presta Orfeo"
y afectos mil del alma,
la canta más divina y más perfeta
que jamás concibió humano deseo
y que es quien lleva palma,
entre "Ninfas de Henares",
de "Híbero", "Tajo", "Duero" y "Manzanares".

¡Oh, Amor Divino! que andas entre flores
de azucenas y rosas de verdades,
en hermosos jardines,
con fuente y pozo de aguas superiores,
en las virtudes y en las calidades,
aquí los Serafines

que cantan con su canto,
al amor entretienen, porque es santo.

Tiene este amor para solaz y alivio
del peso que sustentan sus amantes,
bálsamo de la gloria
que llama con fervor al que fue tibio;
y a los que en este amor son militantes,
si por ganar victoria
el cuerpo se aventura,
su licor les da vida y hermosura.

Tiene el amor ciprés, cedro y olivo,
símbolos de piedad y fortaleza
que en el amor humano
jamás los dos tuvieron fuerte estribo;
tiene palmas divinas en la alteza,
con fruto soberano
y premios y blasones,
para firmes y amantes corazones.

Tiene puerta que llama a los valientes,
más que los arcos con que triunfa Roma,
y por ella han entrado
a ser divinos, claros y eminentes,
cuantos tuvieron alas de paloma;
y en el nido sagrado
de Cristo piedra, fueron
los que tan bellos hijos concibieron.⁴

Tiene este amor incontrastable torre,
del humano contraria a la flaqueza,
donde se rinde todo;
el amor celestial de allí socorre,
con bastimentos nuevos de firmeza
que con oculto modo
forjan las armas bellas,
que dan victoria sobre las estrellas.

Tiene este amor escala con que sube
siempre a mayores grados de ventura:
la del amor terreno,
si sube es siempre peligrosa nube
sujeta al viento de mudanza pura;
nácar que da el veneno,
entre perlas de oriente,

⁴ En el texto, "Piedra —con mayúscula— es adjetivo aplicado a "Cristo"; sin embargo, puede interpretarse también como predicativo antepuesto de "los" —sujeto modificado por la subordinada adjetiva especificativa "que tan bellos hijos concibieron"—, de lo cual resultaría:

y en el nido sagrado
de Cristo, piedra fueron

los que tan bellos hijos concibieron.

o, lo que es igual (de manera prosificada): "y los que tan bellos hijos concibieron fueron piedra en el, o para el nido sagrado de Cristo".

que son para las almas occidente.

Ciudad tiene el amor divino y santo,
refugio universal de los que aspiran
a sus felicidades;
todo es en ella regocijo y canto
que en la del otro amor todos disputan,
por infelicidades,
por medidas de honores,
de hacienda, de salud y de valores.

Tiene una estrella el otro amor que guía
al puerto de Sión, patria dichosa,
y el tomarle es muy cierto,
sin que ella sola el navegante fía;
la del amor del suelo es engañosa,
pues, ofreciendo puerto,
en él parecen cuando
sus ganancias están desembarcando.

El amor bueno y casto tiene Luna
no sujeta a mudanzas y vaivenes,
antes siempre en el lleno
de la ocasión más cara y oportuna
las almas llena de celestiales bienes;
todo aquesto es ajeno
de la Luna mudable
de amor, en quien es todo lamentable.

Tiene su sol, el otro amor, con rayos
que engendran oro, perlas y diamantes
de quilates divinos
que abrilas causan y celestes mayos,
con eternos matices y cambiantes;
y amantes peregrinos
de estas venturas gozan
y en ellas se eternizan y alborozan.

Su sol del otro amor efectos causa
que tienen apariencias de preciosos,
pero son los silenos,
cuyas beldades raras hacen pausa
en matices fingidos y engañosos,
de la verdad ajenos
y llenos de mentira,
a donde el ciego dios de amor inspira.

Con verdad puede amor decir ufano
a la beldad divina que él adora:
"mi rosa y azucena,
mi bálsamo hechicero, en cuya mano
hallo al que atrae al alma y la enamora;
mi sol y luna llena,
mi estrella, torre, escala
con que el amor divino el cielo escala".

Y al fin los atributos referidos
declaran mil verdades figuradas,
que en el amor sagrado
son recíprocos puntos escogidos,
que de Dios a las almas sus amadas

y de ellas a su amado,
la Esposa y el Esposo,
cantan en aquel Libro misterioso.

Y aquí finezas mil presuponiendo,
sin duda las cantó su Dios amante
al santo Job su amigo;
¡qué dicha fuera estar a Dios huyendo
y que, muerto de amor, amores cante!
fue de ellos Job testigo,
¿y qué mucho que sea
el que en amar a Dios la vida emplea?

Otra vez tuvo Job ciertas congojas,
presumiendo de sabio y que se encumbra;
hízose Dios maestro
y enseñóle en divinas paradojas,
que hizo fuera de sí quien le deslumbra;
quedó el santo más diestro,
con esta lición rara,
que si en aulas de Atenas estudiara.

Al magisterio y al amor que dije
les debe Job su amor y su inocencia,
su piedad y desvelo,
en el reino de Edón que él manda y rige,
al pupilo, a la viuda, a la sentencia,
al pobre, al desconsuelo,
que todo es muy debido
a un Dios que muestra ser tan su querido.

Si le prueba a su amor todo el quilate,
quitándole los hijos y la hacienda,
la salud, los amigos,
que su mujer le humille y le maltrate;
y en esta triste y espantosa tienda
fueron fieles testigos
Paciencia y Esperanza,
fuéronlo por subir a más privanza.

Tendréisla con el Santo,
canción, pues vuestro amor ha sido tanto.

APÉNDICE III:

SUSPIROS DE UN PASTOR AUSENTE, ATRIBULADO Y CONTRITO. OFRÉCESELOS A DIOS POR SUS OVEJAS, PARA QUE SIRVAN A DIOS.

¡Dios mío, Dios mío!: volvéos a mí, pues son fuertes los trabajos que me cercan. Muchos, Señor, pelean contra mí; pero mi alma a Vos se vuelve, a Vos se huye, a Vos adora, a Vos ora. Vos, Señor, sois mi refugio y Vos mi amparo, el que me defiende de mis tribulaciones, que sobradamente me afligen. A Vos, eterno pastor y maestro de los pastores, a Vos busca este perseguido, pobre y fugitivo pastor. No miréis, Señor, mis culpas, sino mis deseos; éstos son y fueron de agradaos y adoraros; éstos me ocasionaron las penas, y así, por éstos, perdonaréis mis culpas. ¿Qué puede nuestra flaqueza ofrecer, Señor, sino los deseos mismos que nos dais? Con éstos os dejaréis servir: cuando no pueden nuestras obras, llegarán nuestros deseos. Estos santos deseos que Vos dais a las almas que queréis suben, Señor, desde la tierra al cielo y llegan a vuestro trono. Éstos templan vuestra justicia; éstos inclinan a vuestra misericordia; éstos son la alma de las obras, los afectos de la voluntad, el espíritu de las resoluciones, el mérito de las acciones. Estos deseos que tiene la alma; estas ansias que la abrasan de que Vos seáis servido, son todo su consuelo y su tormento, toda su pena y su gozo, todo su trabajo y alegría, toda su persecución y refugio, toda su tribulación y corona. Porque el deseo le pone en el cuidado; el cuidado, en el trabajo; el trabajo, en la tribulación; la tribulación, en el mérito, y el mérito de esta vida, en la gloria.

¡Oh, gloria y consuelo mío, qué trabajado me traen estos deseos, y qué fatigado estos trabajos! ¡Oh, alegría del corazón que os adora, qué de penas combaten el corazón, de quien sois Vos alegría! Hecho estoy, Señor, el espectáculo del mundo, la burla de las gentes, el oprobio de los hombres, la censura de los pueblos, el sujeto de las conversaciones, el objeto de las indignaciones; el buscado, el seguido, el perseguido; ausente de mi ganado, pobre y solo, anhelando por hallaros. Por varias partes os busco, ausente de mi ganado, el que deseé ver ganado, y ya le tengo perdido. Búscos, Señor infinito, porque siendo así que en todas partes estáis, gustáis de ser hallado donde Vos más queréis. Fugitivo, el pastor se aparta de sus mismas ovejas; no huyo, Señor, de ellas, Vos lo sabéis, gloria eterna, pues las amo como a vuestras: huyo del recelo de que padezcan por mí. Más he llegado a temer el amor de mis hijos que el odio de mis enemigos; porque aquestos sólo buscan —si la buscan y la hallan— una vida mal servida y bien perdida; y mis hijos pueden arriesgar la suya, en la cual, y no en la mía, libro todo mi consuelo. Poco sabe el amor espiritual el padre que no sabe que excede el amor que se siente a los hijos, al que se tiene a sí mismo; porque en sí sólo mira no más que una miserable vida, que es la suya; pero en sus hijos espirituales reconoce, repetida en cada uno y bien lograda, su vida. Ámalos a ellos, como a ellos, y ámase en cada uno de ellos, como a sí; conque viene a crecer el amor, doblándose los afectos, porque se multiplican los objetos. Amando, pues, Dios mío, este vuestro esclavo y pastor a estas pobres ovejas que me encomendasteis con tan tierno y afectuoso amor, porque Vos primero me le disteis para que yo las amase. ¿Qué sentiré, dulzura eterna, dejarlas cuando era toda mi ansia guardarlas y apacentarlas?

Ya, Señor, con el dolor de esta ausencia de mi ganado, no siento incomodidades, porque todas son menores que el dolor de este tormento. Ni la censura de los hombres al honor, ni los tiros a la vida, ni los ultrajes a la dignidad, ni las flechas a la fama, ni las incomodidades al cuerpo, ni los agravios a la alma, ni las murmuraciones, ni las afrentas a la persona, ni el andar pobre desconocido y fatigado, buscando ajenas regiones y confianzas; ni los temores, ni las fatigas que siguen una vida atribulada; ni todo junto, Señor, llega al dolor y desconsuelo que causa a un pastor ausente de su ganado. Ausente —¡oh, gloria eterna!— a la presencia, pero no ausente al amor; ausente a su socorro, a su consuelo, a su dirección, a su administración; no ausente al encomendáros las, al pedir os que las gobernéis, al clamar os que las inspiréis, al suplicar os que las defendáis, al clamar que las confortéis. Vuestras son en la propiedad, Señor; más sólo en la administración; y pues habéis permitido, Dios mío, que ande yo ausente de su administración, conservad las y tratad las como vuestras en la propiedad. No habéis menester, Señor, medios para obrar lo que queréis; mas podéis hacer, si queréis —

en mi ausencia, sin mí—, que en mi presencia, conmigo. ¡Qué flaco instrumento os falta! Vos seréis la causa y el instrumento; y mirad ese ganado como vuestro, y que os costó vuestra sangre: lógrese vuestras sangre en hacerle todo vuestro.

Aconsejadle, Señor, en sus dudas, confortadle en sus tribulaciones, alentadle en sus desmayos, levantadle en sus caídas. Aquella confianza con que mi alma os le ofreció la noche atribulada en que toné resolución de ausentarme, por haceros más servicios y mayor bien a estas almas, ése, Señor, les valga por vuestro amor; y con tanta asistencia amparéis ese ganado, que todos conozcan vuestro poder, alaben vuestro nombre, glorifiquen vuestra justicia y canten vuestra alta misericordia. Gobernad, Señor, el ganado con mayores y pastores segundos; muchos lo hacen, y Vos así comúnmente gobernáis vuestra Iglesia. Pero gobernar el ganado sin ellos, o estando ausente el pastor, solicita más vuestra grandeza y empeña toda vuestra caridad. Ya, Señor mío, mis afligidas ovejas no corren por mi cuenta, pues no las puedo asistir; ya corren, luz eterna, por la vuestra; y en esta ausencia (que dure lo que Vos mandareis) las habéis de gobernar, no sólo como criador, pues las criasteis; no sólo como redentor, pues las comprasteis con vuestra sangre preciosa; no sólo como Señor, pues las heredasteis; no sólo como pastor, pues las apacentasteis, sino como mayoral de vuestro padre, pues de esto también os encargasteis, porque Vos sois todo para todos, y todos, de todo, debemos ser para Vos. Con gran confianza, Dios mío, pedimos los afligidos; y el tiempo mejor, o la intercesión, es siempre el de la tribulación. ¿Qué atribulado no pedirá, confiado, si está cerca de la Cruz y en ella Vos pendiente, derramando vuestra sangre; y a un lado vuestra Madre beatísima, amparo y gozo de mis ovejas; y al otro el amado discípulo que representa la Iglesia universal, de Vos amada? A vista de tan abundantes tesoros, no saldrá pobre el que os pide; y así, os suplico, dulcísimo Jesús mío, en medio de mis trabajos, que no quede nadie en todo el ganado que os presento, y que Vos me encomendasteis y fiasteis, que no conozca la diferencia de vuestra mano a la mía. Abrid esa mano omnipotente y bendita y piadosa y generosa. Lloved misericordias a las almas de mi cargo.

Lloved en el estado sacerdotal, secular y regular, una perfecta erudición y santidad de vida, de doctrina, de constancia, de fortaleza y virtud ejemplarísima. Lloved una paz y conformidad tan vuestra, que no pueda el padre de las discordias perturbar tan santa y constante paz. Lloved en el estado de las religiosas y consagradas a Vos afectos santos y píos, un ajustamiento a su perfecta regla y constituciones, tan alegre, que temple la soledad del espíritu, las fatigas de la vida. Lloved en sus corazones toda pureza, humildad, obediencia, abstracción, resignación y trato interior con Vos, tan continuo, que sean muy hijas de vuestras Madre, siervos humildes del Padre, esposas verdaderas del Hijo y sus almas recreación del Espíritu divino. Lloved en el estado secular la observancia perfecta de vuestros santos preceptos, mandamientos del decálogo y la Iglesia; en los casados, concordia y recíproca amistad; en los continentes, ejercicios de virtudes excelentes; en los padres, prudencia; en los hijos, obediencia; en los pobres, consuelo; en los ricos, caridad; en los afligidos, alegría; en los felices, templanza; en los jueces, equidad; en los superiores, clemencia y bondad; en los inferiores, gran respeto y reverencia, y en todos, generalmente, eterna paz y tranquilidad.

Esto os suplico que llováis en mi ganado, eterno y dulce pastor y señor del pastor y del ganado. ¿Pero qué habéis de obrar y llover sobre este pobre y perdido pastor? ¿Qué habéis de hacer con este corazón que os adora y esta alma que va desalada a Vos? ¿Qué habéis de hacer, Señor mío, ni qué se puede esperar de vuestra piedad eterna, sino guiarme y encaminarme para que siempre haga vuestra santa voluntad? Y así Vos, Señor, habéis de ser en mi soledad compañía, en mis penas alivio, en mis calumnias defensa, en mis cargos satisfacción, en mis trabajos consuelo, en mis dudas consejo, en mis persecuciones refugio, en mis peligros seguridad, a mi flaqueza fortaleza, a mis tinieblas luz y a mis afectos objeto.

Vos, Señor, a quien mi alma adora en la felicidad, habéis de ser en las tribulaciones consuelo; y solamente como padre misericordioso perdonar tantas y tan innumerables culpas, sino llenarla de vuestras misericordias. Mis deseos, Señor, ¿quién los puede saber y conocer sino Vos? Y así, sólo Vos los podéis saber y yo los llevo a ignorar. ¿Qué puedo yo hacer sino temblar delante de Vos? ¿Qué sé yo si acierto o yerro? ¿Quién puede saber el estado en que se halla? Si lo que tal vez se siente en el corazón engaña, ¿cómo no engañará lo que se ignora? ¿Quién sabe si es digno de amor o de odio? Pero después de esto, recibid, Señor, este corazón que os ofrece cuanto siente y cuanto tiene. Sacad de él cuanto en él estuviere que no sea todo vuestro. No puedo yo, Señor, sin Vos; en mí, sólo Vos podéis; en mí, cuando no os resisto a Vos, no es mi intento ni mi deseo resistiros, sino servirlos, seguirlos y adorarlos. Bien sabéis Vos, Señor, que esto que parece que es desamparar mi

ganado es por guardarlo mejor. No huye del ganado el pastor que lo lleva dentro de su misma alma, impreso en su corazón. No huye del ganado quien os le encomienda a Vos, por su más cierto pastor, y más cuando juzga que si no le dejara puede ser que le perdiera. No huye, Señor, de las penas de guardarle el que abraza ausentándose más penas por ver si puede excusar las culpas suyas y de su ganado.

Bien sabéis Vos, Señor, los medios que he intentado y que he ejecutado por no ausentarme de las almas de mi cargo, pero pudo más la fuerza que no el consejo. Faltan los medios en llegando el poder a atropellar los remedios. Rogar, instar, pedir, proponer, fiar, requerir, no han bastado; y así, viendo que en la tierra no hay remedio, lo busco en Vos, que sois el verdadero remedio. Veo todo el mundo contra mí; busco al Cielo que me ayude, y dando tiempo al tiempo y a la ira del poder, apelo a la soledad, buscando en ella y en Vos los remedios que me niegan en poblado. Fáltanme las criaturas o me sobran, y así apelo al Criador; en esa piedad inmensa y en la justicia piadosísima he de hallar cuanto no he hallado en ella.

¡Qué excelente juicio el vuestro, Dios eterno! ¡Qué perfecto y soberano! ¡Qué amable y apetecible! Donde la vista del juez es la noticia del proceso; donde ni el testigo puede engañar, ni el secretario errar, ni el acusador calumniar, ni el inocente perecer, ni el culpado escapar; donde no basta la falsedad en la acusación, ni la sutileza en la defensa, porque en ese eterno conocimiento se ven clara y evidentemente los cargos con los descargos, las culpas con las disculpas y no llega en discurso del reo a pensar tantas evasiones a sus cargos, como las busca vuestra piedad infinita; ni llega la propia conciencia en el pecador a reconocer tantos delitos en sí, como le halla vuestra justicia rectísima, porque en vuestro juicios, Señor, no hay engaño, ni pasión, ni ira, ni lisonja, ni ignorancia, ni segunda intención: todo es suma verdad y sabiduría.

Bien pueden, Señor, y deben temer este juicio mis pecados, pero éste buscan mi esperanza y mis deseos. Deben, Señor, temer a vuestra justicia mis culpas, pero ha de esperar mi alma. ¿Quién puede justificarse en vuestra presencia? ¿Y quién a mil argumentos que hicieras, como decía Job, satisfará sólo a uno? Nadie bastará, porque todos somos miserables pecadores; y quien piensa que no lo es, en eso mismo ha pecado. Y si el justo con gran trabajo se salva, como decía San Pedro, en juicio tan riguroso: *si justus vix salvabitur*, ¿qué hará el que no fuere justo, sino malo, como yo? Así es; pero no basta todo esto para que dejen de serme amables tus juicios, y apetecibles vuestros procesos, y deleitables vuestras sentencias. ¿Qué padre con tanto amor juzga a sus hijos, como Vos, padre amoroso? ¿Qué amigo, como Vos, fiel amigo? ¿Qué rey a sus vasallos, como Vos, rey clementísimo? Pues, ¿a quién he de apelar, sino a Vos, rey, padre, amigo? A Vos, pues, Señor, apelo, rey del Cielo; a Vos apelo.

A Vos suplico, que, pues sabéis lo más interior de mi alma y que sólo mi intento ha sido acertar en lo que he obrado, recibáis mis deseos y perdonéis mis obras. Vos sabéis, Señor, que el Santo Concilio Tridentino es el tesoro de la Iglesia donde resplandecen las verdades de la fe, en cuya santa obediencia y creencia consiste el bien de los fieles; y que en la Bulas Apostólicas consiste también nuestra dirección, erudición y enseñanza, pues aquella suprema Silla Romana es la madre, cabeza y maestra universal de todas las Iglesias. Estas Bulas, este Concilio, Señor, deseé ejecutar y cumplir y que se cumpliesen y guardasen. Si erré en el modo, perdonadme, Señor; y si no, defendedlo.

Bien sabéis, Señor, que mi deseo es de paz y que daré mi sangre por ella, pues la paz es el consuelo de las almas, el gozo de los fieles, la seguridad de las repúblicas, la disposición de la santa y verdadera doctrina, la corona de los reyes, el consuelo de los súbditos, la alegría de lo temporal, la mejor disposición para lo eterno. Con la paz todo lo bueno crece y lo malo descaece; con la discordia todo lo malo crece y lo bueno perece. Y así, la buena paz, Señor, siempre la he deseado y procurado: una paz entre el Criador y las criaturas y sus santos mandamientos y reglas. Una paz entre los vasallos y su Rey y reyes; aquella paz que nos enseñasteis cuando dijisteis a vuestros apóstoles que les dejasteis vuestra paz. No la paz del Profeta, cuando dijo: "¡Paz, paz!", y no habla paz; sino aquella que resulta de que los concilios y decretos apostólicos sean respetados, y Vos, Dios mío, seáis servido y obedecido. Ésta es la que he procurado y promovido con los medios más eficaces, prudentes y moderados que he sabido. Si erré en el modo, Señor, perdonadlo; y si no erré, defendedlo. Vos, Señor, cuya vista penetra el interior de los corazones, sin que haya asomo leve que pueda esconderse a su noticias, sabéis que no siento ni tengo odio a aquellos que me persiguen; que los amo, que les deseo bienes temporales, espirituales y eternos; que os ruego los amparéis, encaminéis y alumbréis. Que el no obrar yo lo que desean es por creer que Vos queréis que defienda la Iglesia que me fiasteis; que mantenga la jurisdicción y báculo que me disteis, y que me he movido a defender los derechos de la mitra y de la dignidad episcopal

por juzgar que en esto os sirvo y que en lo contrario os ofendo. Que he sentido y siento mucho el darles ningún disgusto, y que no habría cosa que no hiciese sólo por tenerlos contentos y satisfechos, como lo estuvieseis Vos —¡oh, gloria eterna!—, a que habemos de atender principalmente las almas. Después de todo esto no aseguro que he acertado; y así, si erré, perdonadme; y si no erré, defendedme. Vos sabéis, Señor, que desde que llegué a estas provincias, en los puestos seculares que he servido, todo mi deseo ha sido de acertar; y aunque con obras imperfectas, hijas de mi miseria y flaqueza, he conservado un intento constante; porque Vos me le dais y ayudáis a que fe tenga, de que Vos seáis glorificado, vuestro servicio promovido, el rey obedecido, su justicia respetada, sus ministros amados y temidos, sus vasallos aliviados y amparados. Después de esto, habré errado en muchas cosas; en lo que erré, perdonadlo; y si en algo he servido, recibidlo. Vos sabéis, Señor, que a las ovejas de mi cargo, con la pluma y la palabra y vuestra gracia, las he dado sana y verdadera doctrina, así se las hubiera dado con ejemplo y santas obras. Pues, cuando al creer, ha sido aquella que enseñan vuestros artículos santos; y cuando al obrar, la que enseñan vuestros mandamientos y la que promulgaron los apostólicos decretos, la que claman los Concilios, la que explican los autores más excelentes y seguros; y que, si pudiera, con mi sangre y con mi vida estrechar mis ovejas en unión y caridad perfectísima con Vos, todo lo diera he hiciera por bien y vuestro amor y servicio, y porque todos viviéramos y obráramos a vuestra satisfacción. Después de todo esto, si he errado en la sustancia, en comisión u omisión, y mucho, perdonadlo; y si algo hubiera obrado a vuestro gusto, eterno bien, recibidlo.

Vos sabéis, Señor, que no he puesto mi corazón en la codicia y que aborrezco, por vuestra misericordia, lo que no os agrada a Vos; y que cuanto tengo de renta lo he dado, y mucho más de lo que tengo. Y no, luz mía, a gastos ni vanidades, ni a intentos ajenos de vuestra Ley, pretensiones o locuras de este género, sino a los que yo creí que os agradaba en dárselo; esto es, a los pobres y obras pías y otros como éstos. Yo no he hecho nada, Señor, en restituir la hacienda de los pobres a los pobres, pues nunca ha sido ella mía sino suya, ni es fineza pagar sin obligación. Después de esto, si en el modo o la sustancia o prodigalidad me he apartado de aquello que era mejor o debido, perdonadlo; y si en esto os he servido, recibidlo.

Finalmente, gloria eterna, Vos sabéis el ardor de mis deseos, la flaqueza de mis obras y que quisiera mi corazón que fueran éstas como Vos me dais aquellos. Vos podéis, Señor, enderezar lo torcido, reparar lo roto, restituir lo deshecho, alentar y confortar lo flaco; y así, Vos, Dios y Señor, a este pobre y perdido pastor amparad, defended, aconsejad y gobernad. Y pues no halla amparo ni consuelo en los hombres, hállelo en Vos, Criador de los hombres; y pues sabéis que creyendo que [en] esto os sirvo, he salido a buscaros en los montes: hálleos, Señor, en los montes. ¡Oh, qué de misericordias habéis hecho, Señor, en la soledad! ¡Qué de gracia en la Ley escrita y la de gracia! Dígalo el sacrificio de Isaac en el monte, figura del más alto sacrificio. Díganlo las tablas que disteis en el monte a Moisés. Dígalo el monte Tabor. Dígalo en monte Calvario. Díganlo los desiertos y los montes, que vuestras plantas en carne humana pisaron, donde os retirabais a orar. Díganlo los desiertos, donde honrasteis los Pablos, los Antonios e Hilariones. En los montes, Señor, os he buscado, y por los montes no se gasta vuestra gracia en lo que obráis, ni llegan jamás a ser menos vuestra piedad y misericordia en lo que podéis obrar. Lo infinito no admite disminución; también podéis favorecer y amparar a este gusano con hacerlo todo vuestro en ajenas regiones, obispados y gobernaciones, como en propio obispado, región y gobernación. Para Vos todo está cerca, todo presente, porque todo lo llenáis; y así, podéis, sin moveros, gobernar el ganado y el pastor. Ésta es vuestra esencia infinita, inefable, incomprensible, inmensa, omnipotente y eterna, que todo lo ocupa, lo gobierna, lo socorre, lo puede, lo beneficia, sin que necesite más que de sí misma; y ésta es nuestra flaqueza, cortedad, pobreza y limitación, que de todo vivimos necesitados, menesterosos y mendigos. Y así, Señor, pues todas las riquezas están en Vos, repartid vuestras riquezas.

Dad, Señor, a las almas de mi cargo gracias, dones y misericordias. Dad a mis émulo —si obran con emulación— templanza, moderación, luz y gracia, y cuanto conforme a vuestra santa ley pueden ellos desear. Dadme a mí, Señor, paciencia, fortaleza, constancia, alegría, presencia vuestra; conservadme en el gozo interior con que me tenéis contento; convencedme de que logre estos trabajos, tribulaciones y afrentas, y que de ellos saque el fruto de vuestra eterna alabanza. Concededme una superior estimación de los trabajos, y que los trate y respete como altísima dignidad y los padezca por Vos. Pues, ¿cuándo, Señor, mereció un alma ingrata tan grande bien, como penar con afecto de agradaros y tener algo que ofreceros? ¿Cuándo mi pobreza, necesidad y miseria creyó hallar qué consagraros y daros? ¡Dichosas las penas en que se pena por Dios! ¡Dichosa la soledad que halla en Dios la compañía! ¡Las fatigas que hallan en Dios su descanso! ¡Dichosas las jornadas

en que se huye de las culpas por las penas! ¡Dichosa la habitación pobre y necesitada, si es de gracia socorrida!

Cuando yerre, Señor, en cuanto obro, es mi intento de acertar; mirad más a mi intención que a mi acción. No censuro, Señor, las causas que han obligado a estos efectos a unos y otros. Vos nos habéis de juzgar: sea con misericordia. Sólo alabo, sólo abrazo, sólo me consuelan los efectos de tan crudas diferencias; pues son para mí trabajos, penas, destierros, incomodidades, recelos, desconfianzas, afrentas hechas a la opción y al honor; desconsuelos a la vida, desconodidades al cuerpo, pobreza a la persona, fatiga al ánimo, sentimientos vivísimos al dolor, muerte penosa a la ausencia de mis pobres ovejuelas; y después de todo esto tal, gloria y sabiduría eterna, el modo y forma de vuestro santo y místico gobierno, que dentro del desconsuelo hacéis que arda una espiritual alegría en quien padece, y que entre las tribulaciones vivan más eficazmente tan interiores consuelos, que si quisieran quitar a la alma los consuelos con las penas defendería las penas por los consuelos. Almas justas y devotas, no lloréis a los que penan por Dios, llorad a los que ofenden (si hay alguno que le ofenda); no hay más mal en esta vida que las culpas, que no son males las penas. Lloradme cuando viereis que le ofendo, no lloréis cuando viereis que le busco. No lloréis a vuestro pastor, que ahora lo comienza a ser. No es ser pastor vivir muy regalado, muy servido, muy respetado; eso sólo es llevar su sueldo el pastor.

Ser pastor es vivir penando por su ganado y atribulado entre sus ovejas; va dejándolas, perseguido, para volverlas a hallar. Y así, vemos que unas veces velan los pastores y otras silban, otras descansan y otras apacientan sus ovejas; y otras las traen en sus hombros; ya van a buscar y reconocer aquello que les conviene; otras también se retiran y ausentan. Esto es más conveniente al guardar un ganado racional, porque en él se han de usar los medios con que más se guarda y salva; y si el remedio es ausentarse por algún tiempo el pastor, eso es guardarlo. Cristo, bien nuestro, ejemplar y maestro de los pastores, unas veces se iba a guardarlo a los templos, otras a las plazas, otras a los banquetes, a reducir, convertir y a apacentar sus ovejas; otras se retiraba a los montes a orar por ellas, y otras se ausentaba para volverlas a ver. Y más cuando, habiendo hecho el milagro de los cinco panes, vio que el amor de las turbas las ponía en cuidados ajenos y contraria a su santa voluntad. Esto mismo han hecho varones y obispos muy santos, a quien se debe imitar, desviando con la ausencia riesgos mayores que origina la presencia, eligiendo el pastor el padecer por librar de riesgos a su ganado, y después con mayor gozo han vuelto a guardarlo, beneficiarlo y servirlo. Y así, consolaos, almas devotas, ovejas fieles, hijos amados, y acudid a Dios en todo; pedidle misericordia enjugue vuestras lágrimas el saber y entender que ésta [es] la Divina Voluntad.

Las penas de vuestro pastor se volverán en gozos muy seguros en sabiendo que estáis, hijos míos, consolados y contentos. No cuidéis de mis penas y fatigas, que Dios cuidará de mí, como de su criatura y su esclavo. Cuidemos todos de servirlo y adorarlo, que es bien cierto que Él cuidará de nosotros. No estoy ausente de mis hijos, que en el corazón los tengo y en él los ofrezco a Dios; y así, tenedme presente en su divina presencia, suplicándole me ampare, me guíe, me aconseje, me conforte, me consuele; que yo, aunque malo y perdido, lo mismo pido para vosotros, sin que cese de esta humilde petición.

¡Oh, pastor eterno de las almas, Jesucristo, Señor nuestro!, que con tu sangre las compraste, con tu santa doctrina las apacentaste, con tu inefable providencia aguardaste, con tus santos sacramentos conservaste, con tus inspiraciones y consejos guiaste: guía, consuela, fomenta, conserva, alegra con este espíritu al ganado de la Puebla y obispado de Los Ángeles. Ayuda, Señor, al pastor y las ovejas. Dales tu santa bendición de misericordias; confórtalos en los trabajos y ampáralos en los peligros; apártalos de las culpas; consuélalos en las penas. Dales, Señor, en esta vida, aumentos de gracia para que te sirvan y, en la eterna gloria, para que te alaben por todos los siglos de los siglos. Amén.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL



PERSIO FLACO, *Sátiras*. Introducción, traducción y notas de Germán Viveros; UNAM, México, 1987 (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Bibliotheca Scipitorvm Graecorum et Romanorum Mexicana, s/n); CXXXIV pp.

ADDINGTON SYMONDS, John, *El Renacimiento en Italia*. Traducción de Wenceslao Roces; FCE, México, 1877; 2 tomos.

AGUSTÍN (San). Véase HIPONA.

ALCIATO, Andrea, (con marco oval grabado) *OMNIA/ ANDREAE/ ALCIATI V. C./ EMBLEMATA/ Cum commentariis, quibus Emble-/ matum aperta origine mens aucto-/ ris explicatur, & obscura omnia/ dubiâque illustrantur./ Adiectae ad calcem Notae posteriores./ Per CLAVD. MINOREM/ Iurisc./ PARISIS./ Apud Ioannem Richeriũ via D. Ioan-/ nis Lateranensis sub Arbore Viresc./ CVM PRIVILEGIO./ (línea) / M. D. LXXXIX. [818 ff.]*

ALCOLEA, Santiago, *El Greco*. Ediciones polígrafa, s.a., Barcelona, 1990; 127 pp.

_____, *Velázquez*. Ediciones polígrafa, s.a., Barcelona, 1989; 127 pp.

ALDANA, Francisco de, *Poesías castellanas completas*. Edición de José Lara Garrido, primera edición; REI, México, 1990 (Letras Hispánicas, 223); 525 pp.

ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Obra elaborada en el Seminario "Suárez" de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975; 850 pp.

ANUNCIACIÓN, Juan de la, *LA INOCENCIA/ VINDICADA./ RESPUESTA./ QUE EL Rmo. P. Fr. JUAN/ de la Anunciación, General que fue/ de Carmelitas Descalzos de la Pri-/ mitiva Observancia./ DIO A UN PAPEL ANÓNIMO/ CONTRA EL LIBRO/ DE LA VIDA INTERIOR./ QUE DE SI ESCRIBIÓ/ El Excmo. y V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox/ y Mendoza, Obispo de la Puebla de los Angeles, y/ de Osma, &c. &c./ CON LICENCIA: EN MADRID./ (líneas) / En la Imprenta de JOSEF DOBLADO, Calle de los Preciados./ [fragmento roído] S[e] hallará en su Imprenta, y librería frente de S. Felipe el Real.*

AQUINO, Tomás de (Santo), *Suma teológica*. Introducción general por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O. P., rector magnífico de la Facultad de Teología de PP. dominicos de San Esteban y profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca; *Tratado de Dios uno en esencia*, traducción del R. P. Fr. Raimundo Suárez, O. P., introducciones particulares, anotaciones y apéndices del R. P. Fr. Francisco Muñiz, O. P., profesor de Teología en el Instituto Pontificio Internacional "Angelicum" de Roma, segunda edición; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLVII; tomo I, 717 pp.

_____, *Suma teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Francisco Barbado Viejo, O. P., obispo de Salamanca, introducción general por el R. P. Mtro. Santiago Ramírez, O. P., rector de la Facultad Teológica de PP. dominicos de San Esteban y profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLX; tomo XVI (último), 1030 pp.

ARIAS MARTÍN-BOZA, Benito ("El Montano"), *Monumentos de la salud del hombre. Desde la caída de Adán hasta el Juicio Final*. Versión íntegra del latín en castellano Benito Feliú de San Pedro, expurgación, co-

- rección y exordium Barón de Hakeldama & Avantos Swan; Editorial Swan, Fuenlabrada (Madrid), 1984 (Colección «Torre de la Botica», 2); 333 pp.
- ARISTÓTELES, *Ética eudemia*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, s/n); XXXIX pp.
- _____, *Ética nicomaquea [sic]. Política*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, décimocuarta edición; Editorial Porrúa, s.a., México, 1994 ("Sepan cuántos...", 70); 319 pp.
- BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Gregorio, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1991; 329 pp.
- BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Ediciones Península, Barcelona, 1976 (historia, ciencia, sociedad, 127); 384 pp.
- BENAVENTE "MOTOLINIA", Toribio de (Fr.), *Relaciones de la Nueva España*. Introducción y selección L. Nicolau D'Olwer; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, BEU, 72); 154 pp.
- BENIGNO, Francesco, *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*. Versión española de Esther Benítez; Alianza Editorial, Madrid, 1994 (Alianza Universidad, 769); 248 pp.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*. UNAM, México, 1980 (Instituto de Estudios y Documentos Históricos, a. c., Biblioteca del Claustro, serie facsimilar); 3 tomos.
- BERMÚDEZ DE CASTRO, Diego Antonio, *Theatro angelopolitano*. Introducción, compilación y notas de Ernesto de la Torre Villar; UNAM, México, 1991 (Coordinación de Humanidades, BEU, 113); 170 pp.
- BLANCO, José Joaquín, *Esplendores y miserias de los criollos*. Cal y arena, México, 1989 (La literatura en la Nueva España, 2); 293 pp.
- BOLAÑOS, Joaquín, *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del altísimo y muy señora de la humana naturaleza*. Edición crítica, introducción y notas de Blanca López de Mariscal; El Colegio de México, México, 1992 (Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Biblioteca Novohispana, II); 407 pp.
- BRADING, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. Traducción de Juan José Utrilla; FCE, México, 1993; 770 pp.
- BROSSE, Olivier de la, Antonin-Marie HENRY, et al., *Diccionario del cristianismo*. Barcelona, Editorial Herder, 1986 (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía, volumen 131); 1103 pp.
- BROWN, Jonathan, "Jeroglíficos de la muerte y salvación: la decoración de la iglesia de la Hermandad de la Caridad en Sevilla", en *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*. Versión española de Vicente Lleó Canal; Alianza Editorial, Madrid, 1980 (Alianza Forma, 14); pp. 179-207.
- _____, *La Edad de Oro de la pintura en España*. Traducción de Javier Sánchez García-Gutiérrez; Nerea, Madrid, 1990; 326 pp.

- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *Teatro: El alcalde de Zalamea. La vida es sueño. El gran teatro del mundo*. Con un estudio preliminar y bibliografía seleccionada por el profesor don Amado C. Isasi; Editorial Bruzguera, s.a., Barcelona-Bogotá-Buenos Aires, 1973; 440 pp.
- CALVO SERRALLER, Francisco, *La teoría de la pintura en el Siglo de Oro*. Segunda edición; CÁTEDRA, Madrid (Arte, "Grandes Temas", s/n); 699 pp.
- CASARES, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española. Desde la idea a la palabra; desde la palabra a la idea*. Segunda edición (16.^a tirada); Editorial Gustavo Gili, s. a., Barcelona, 1989; 887 pp.
- CASTRO MORALES, Efraín, *La Biblioteca Palafoxiana de Puebla*. Editorial del Gobierno del Estado de Puebla-Secretaría de Cultura, 1981; sin paginación.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Obras completas*. Recopilación, estudio preliminar, preámbulos y notas por Ángel Valbuena Prat; Aguilar, México, 1991 (Colección Grandes Clásicos, s/n); 2 tomos.
- COSSÍO, José María de, *Varios relatos diversos de cartas de jesuitas (1634-1648)*. Selección de...; Espasa-Calpe Argentina, s. a., Buenos Aires, 1953 (Colección Austral, 1166); 154 pp.
- CRUZ, Juan de la (San), *Cántico espiritual y Poesías*. Manuscrito de Sanlúcar de Barrameda, facsímil; Junta de Andalucía, Turner, 1990; 227 ff.
- _____, *Llama de amor viva*, en *Escritores del siglo XVII. Tomo primero: San Juan de la Cruz.— Fray Pedro Malón de Chaide.— Fray Hernando de Zárate*. M. Rivadeneyra Editor-Impositor, Madrid, 1853 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, 27); pp. 217- 244.
- _____, *Noche oscura del alma*, en *Id.*, pp. 101-142.
- _____, *Poesía*. Edición de Domingo Ynduráin, primera edición; REI, México, 1988 (Letras Hispánicas, 178); 293 pp.
- _____, *Subida al Monte Carmelo*, en *Escritores del siglo XVII. Tomo primero: San Juan de la Cruz.— Fray Pedro Malón de Chaide.— Fray Hernando de Zárate*. M. Rivadeneyra Editor-Impositor, Madrid, 1853 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, 27); pp. 1-100.
- CRUZ, Juana Inés de la (Sor), *Florilegio. Poesía. Teatro. Prosa*. Selección y prólogo de Elías Trabulse; Promexa editores, México, 1979 (Clásicos de Literatura Mexicana, s/n); 764 pp.
- _____, *Obras completas*. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte (tomos I, II y III) y Alberto G. Salceda (tomo IV); FCE, México, 1988, 1994, 1976 y 1994 (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Colonial, núms. 18, 21, 27 y 32); 4 tomos.
- CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, Cristina de la (Sor), *El obispo Palafox y Mendoza*. Ateneo, Madrid, 1960; 34 pp.
- _____, *Una mitra sobre dos mundos, la del venerable don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Angeles y de Osmá*. Artes Gráficas Salesianas, s.a., Sevilla, 1985; 640 pp.
- CRUZ MOLINER, José María de la (O. C. D.), *Historia de la literatura mística en España*. «El Monte Carmelo», Burgos, 1961; 603 pp.

- Cuatro siglos de literatura mexicana: poesía, teatro, cuento, relato*. Seleccionada por Ermilo Abreu Gómez, Jesús Zavala, Clemente López Trujillo y Andrés Henestrosa; Editorial Leyenda, s.a., México, 1946; 1067 pp.
- DAUDY, Philippe, "El siglo XVII", en *Historia de la pintura*. ASURI de ediciones, s.a., Bilbao, 1989; tomo III, pp. 439-503.
- DÉCIMO JUNIO JUVENAL, *Sátiras*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa; UNAM, México, 1984 (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudio Clásicos, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, s/n); CLXIII pp.
- ELIZONDO ALCARAZ, Carlos, "Don Carlos de Sigüenza y Góngora: un paradigma del criollo ilustrado", en *Castálida*. Año 1, núm. 4, 1995; pp. 5-12.
- ENCINA, Juan de la, *Historia de la pintura en occidente*. Editorial "LAYAC", México, 1946; tomo I: "Pintores de la escuela florentina", 245 pp., más ilustraciones.
- FEBVRE, Lucien, *Martín Lutero: un destino*. Traducción de Tomás Segovia; FCE, México, 1994 (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 113); 286 pp.
- GÁLLEGO, Julián, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Aguilar, Madrid, 1972; 353 pp., más ilustraciones.
- GARCÍA, Genaro, *Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla y Osma, Visitador y Virrey de Nueva España*. Librería de Bouret, México, 1918; 426 pp.
- _____, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Publicados por..., tomo VII: "Don Juan de Palafox y Mendoza, su virreinato en la Nueva España, sus contiendas con los PP. Jesuitas, sus partidarios en Puebla, sus apariciones, sus escritos escogidos, etc., etc." México, Librería de la vda. de Ch. Bouret, 1906; 295 pp.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (o Democrates secundus)*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un Estudio por Manuel García-Pelayo; FCE, México, 1979; 179 pp.
- GÓNGORA, Luis de, *Antología*. Prólogo de Antonio Marichalar, décimotercera edición; Espasa-Calpe mexicana, s.a., México, 1985 (Colección Austral, 75); 163 pp.
- GONZÁLEZ DE ROSENDE, Antonio, *VIDA/ DEL ILUSTRÍSSIMO, / Y ESCELENTÍSSIMO SEÑOR/ DON JUAN/ DE PALAFOX Y MENDOZA, / DE LOS CONSEJOS DE SU Magestad/ en el Real de las Indias, y Supremo de Aragón, Obispo de la Puebla/ de los Ángeles, y Arzobispo electo de Méjico, Virrey que fue, Lugar-/ Teniente del Rey Nuestro Señor, su Gobernador, y Capitán General/ de la Nueva-España, Presidente de la Audiencia, Chancillería Real/ que en ella reside, Visitador General de sus Tribunales, y Juez de/ Residencia de tres Virreyes, y últimamente Obispo/ de la Santa Iglesia de Osma./ SEGUNDA VEZ RECONOCIDA, Y AJUSTADA/ por su Autor/ EL P. ANTONIO GONZÁLEZ DE ROSENDE, / de los Clérigos Menores./ QUE LA DEDICA/ AL ILUSTRÍSSIMO, Y NOBILÍSSIMO/ Cabildo de la Santa Iglesia de la Catedral de la Ciudad/ de la Puebla de los Ángeles./ (viñeta) / CON PRIVILEGIO DEL REY NUESTRO SEÑOR/ (líneas) / EN MADRID: EN LA IMPRENTA DE DON GABRIEL RAMÍREZ, CRIADO DE LA REYNA MADRE/ nuestra Señora, Impresor de la Real Academia de San Fernando./ Año de M. DCCLXII.*

- GONZÁLEZ PEÑA, Carlos, *Historia de la literatura mexicana. Desde los orígenes hasta nuestros días*. Editorial Porrúa, s.a., México, 1954; 458 pp.
- GOROSTIZA, José, *Muerte sin fin*. Ediciones del Equilibrista Quinto Centenario, Madrid, 1989; 55 pp.
- GRACIÁN, Baltazar, *El Discreto. El Criticón. El Héroe*. Introducción de Isabel C. Tarán; Editorial Porrúa, s.a., México, 1986 ("Sepan cuántos...", 315); 393 pp.
- GRANADA, Luis de (Fr.), *De las postrimerías del hombre, en Obra selecta*. Los textos capitales del padre Granada seleccionados por el orden mismo de la «Suma Teológica», de Santo Tomás de Aquino por el padre Fr. Antonio Tranco, O. P. (†), introducción del padre Fr. Desiderio Diez de Triana, O. P., prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. (obispo de Salamanca), reimpresión; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLII; pp. 1047-1127.
- _____, *Guía de pecadores, en Obras del V. P. M. Fray...* Con un prólogo y la vida del autor por don José Joaquín Mora, segunda edición; Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1850 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, VI); pp. 1-170.
- GRIMMELSHAUSEN, H. J. Ch. von, *Simplicius Simplicissimus*. Edición y traducción de Manuel José González, primera edición; REI, México, 1988 (Letras Universales, s/n); 494 pp.
- HENZE, Anton, *El gran libro de los Concilios*. Un capítulo transcendental de la Historia profusamente ilustrado y documentado, Editorial Vicens-Vives, Barcelona, 1962; 143 pp., más ilustraciones.
- HERMANN, Hugo, PIA/ DESIDERIA,/ AUTHORE/ HERMANNO HUGONE/ è Societate Jesu./ EDITIO NOVISSIMA,/ Recognita [et] Emendata./ (insignia de la Compañía de Jesús) /LUGDUNI,/ Sumpt. PETRI GUILLIMIN,/ in vico Belæ Corderiæ./ (línea) / M. DC. LXXIX./ Cum Approbatione [et] Permissione.
- HERNÁNDEZ, Jorge F., *La soledad del silencio. Microhistoria del Santuario de Atotonilco*. Universidad de Guanajuato-FCE, México, 1991 (Sección de Obras de Historia, s/n); 181 pp.
- HIPONA, Agustín de (San), *Confesiones*. Traducción de José Cosgaya, O. S. A., tercera edición; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMXCIV (BAC Minor, 70); 506 pp.
- _____, *La ciudad de Dios*. Introducción de Francisco Montes de Oca, cuarta edición; Editorial Porrúa, s. a., México, 1978 ("Sepan cuántos...", 59); 625 pp.
- HOWLAND BUSTAMANTE, Sergio, *Antología de autores mexicanos*. Editorial F. Trillas, s.a., México, 1969; 488 pp.
- _____, *Historia de la literatura mexicana. Con algunas notas sobre literatura de hispanoamérica*. Editorial Trillas, s.a., México, 1965; 283 pp.
- HUMANAE SALUTIS MONUMENTA. Véase ARIAS MARTÍN-BOZA, Benito.
- JESÚS, Teresa de (Santa), *Obras completas*. Texto revisado y anotado por Fr. Tomás de la Cruz, C. D., 6.^a edición; Editorial «Monte Carmelo», Burgos, 1990 (Archivo Silveriano de Historia y Espiritualidad Carmelitana, s/n); tomo I, 1756 pp.
- JIMÉNEZ RUEDA, Julio, *Historia de la literatura mexicana*. Ediciones Botas, México, 1946; 347 pp.

JUEGOS DE INGENIO Y AGUDEZA. LA PINTURA EMBLEMÁTICA DE LA NUEVA ESPAÑA.

KEMPIS, Tomás de, *Imitación de Cristo*. Introducción de Francisco Montes de Oca, octava edición; Editorial Porrúa, s.a., México, 1989 ("Sepan cuántos...", 30); 199 pp.

_____, *Imitación de Cristo*. Introducción y preparación del texto por Francisco Martín Hernández, y *Devocionario* por Andrés Pardo, cuarta edición; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLXXXV; 389 pp.

KURI CAMACHO, Ramón, *La axiología jesuítica y Palafox. La Mónica Privada de la Compañía de Jesús*. Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, 1994 (Lecturas Históricas de Puebla, 105); 63 pp.

LA LITERATURA NOVOHISPANA. REVISIÓN CRÍTICA Y PROPUESTAS METODOLÓGICAS. José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera (editores); UNAM, México, 1994 (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 3); 405 pp.

LANDA, Diego de (Fr.), *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción por Ángel M^a Garibay K., duodécima edición, con un apéndice en el cual se publican varios documentos importantes y cartas del autor; Editorial Porrúa, s. a., México, 1982 (Biblioteca Porrúa, 13); 252 pp.

LAS CASAS, Bartolomé de (Fr.), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu, segunda edición; CÁTEDRA, Madrid, 1984 (Letras Hispánicas, s/n); 180 pp.

_____, *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke; FCE, México-Buenos Aires, 1965 (Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias, s/n); 3 tomos.

LEE, Rensselaer W., *Ut pictura poesis. La teoría humanística de la pintura*. Traducción de Consuelo Luca de Tena; Ediciones CÁTEDRA, s.a., Madrid, 1982 (Ensayos Arte Cátedra, s/n); 151 pp.

LEÓN, Luis de (Fr.), *De los nombres de Cristo*. Sexta edición; Espasa-Calpe, s. a., Madrid, 1978 (Colección Austral, 522); 248 pp.

_____, *La perfecta casada. Cantar de los Cantares. Poesías originales*. Introducción y notas de Joaquín Antonio Peñalosa, segunda edición; Editorial Porrúa, s. a., México, 1973 ("Sepan cuántos...", 145); 262 pp.

_____, *Poesía*. Edición de Manuel Durán y Michael Atlee, primera edición; REI, México, 1988 (Letras Hispánicas, 184); 173 pp.

LEÓN, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. Por el Dr..., encargado de la sección de antropología y etnología del Museo Nacional; Imprenta de Francisco Días de León, México, 1902-08; 5 tomos en 6 volúmenes.

LEONARD, Irving A., *La época barroca en el México colonial*. FCE, México, 1974 (Colección Popular, 129); 331 pp.

LIDA DE MALKIEL, María Rosa. Véase ROLLIN PATCH, Howard.

LORENZANA, Francisco Antonio, "Biografía del Ilmo. Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza", en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Tomo VII. Véase GARCÍA, Genaro.

- LOYOLA, Ignacio de (San), *Obras*. Edición manual, transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraquirre, S. I., Cándido de Dalmasas, S. I. (del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, Roma) y Manuel Ruiz Jurado, S. I., quinta edición revisada y corregida; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMXCI; 1157 pp.
- MÁLE, Emile, *El Barroco, arte religioso del siglo XVII, Italia, Francia, España, Flandes*. Introducciones de A. Chastell y G. Chazal, prólogo a la edición española de Santiago Sebastián; Encuentro ediciones, Madrid, 1985; 478 pp.
- MANRIQUE, Jorge, *Poesía*. Edición de Jesús-Manuel Alda Tesán, primera edición; REI, México, 1987 (Letras Hispánicas, 38); 180 pp.
- MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Editorial Ariel, s.a., Barcelona, 1975 (Letras e Ideas, s/n); 542 pp.
- MARIOLOGÍA. Por una comisión internacional de especialistas bajo la presidencia de J. B. Carol, O. F. M., traducción de María Ángeles G. Careaga, prólogo sobre la mariología en el Concilio Vaticano II por Narciso García Garcés, C. M. F., presidente de la Sociedad Mariológica Española; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLXIV; 997 pp.
- MAZA, Francisco de la, *El pintor Cristóbal de Villalpando*. INAH, México, 1964 (Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, IX); 252 pp.
- MCGREGOR, Luis, *Actopan*. INAH-SEP, México, 1995 (Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, IV); 211 pp.
- MEDINA, José Toribio, *Biblioteca hispano-americana (1493-1810)*. N. Israel, Amsterdam, 1968; 7 tomos.
- _____, *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*. IIB-UNAM, México, 1991; 823 pp.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso, *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*. Estudio, selección y notas de...; UNAM, México, 1991 (Coordinación de Humanidades, BEU, 33); 203 pp.
- _____, *Poetas novohispanos. Segundo Siglo (1621-1721). Parte primera*. Estudio, selección y notas de...; UNAM, México, 1995 (Coordinación de Humanidades, BEU, 43); 260 pp.
- _____, *Poetas novohispanos. Segundo Siglo (1621-1721). Parte segunda*. Estudio, selección y notas de...; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, BEU, 54); 365 pp.
- _____, *San Juan de la Cruz en Méjico*. FCE, México, 1959 (Letras mexicanas, 54); 86 pp.
- MENDIETA, Jerónimo de (Fr.), *Vidas franciscanas*. Prólogo y selección Juan B. Igúñiz; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, BEU, 52); 196 pp.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia general y cultura de España*, en *Antología general de Menéndez Pelayo*. Recopilación orgánica de su doctrina, prólogo de Mons. Ángel Herrera Oria; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLVI; tomo I, pp. 517-698.
- _____, *Las cien mejores poesías (líricas) de la lengua castellana*. Escogidas por..., 7a. edición, única edición completa y anotada, supervisión y cotejo con los mejores textos por Ramón Villasuso; Editorial Diana, s.a., México, 1964; 191 pp.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El P. Las Casas y Vitoria. Con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Espasa-Calpe, s. a., Madrid, 1958 (Colección Austral, 1286); 152 pp.

MORENO TOSCANO, Silvia, "El siglo de la conquista", en *Historia general de México*. El Colegio de México-Harla, S. A. DE C. V., México, 1987; tomo I, pp. 289-369.

NEZAHUALCÓYOTL, *Vida y obra*. Por José Luis Martínez; FCE, México, 1990 (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena, Pensamiento y Acción, s/n); 334 pp.

NIEREMBERG, Juan Eusebio, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Crisol de desengaños con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos*, en *Obras escogidas del P...* Estudio preliminar y edición de D. Eduardo Zepeda-Henríquez; Ediciones Atlas, Madrid, 1957 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, CIV); volumen II, pp. 1-291.

O'GORMAN, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la española y Respuesta del académico de número y cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo*. CONDUMÉX, S. A. (Centro de Estudios de Historia de México), México, 1970; 44 pp.

OSORIO ROMERO, Ignacio, *Historia de las bibliotecas en Puebla*. Dirección General de Bibliotecas, México, 1988 (Historia de las Bibliotecas de los Estados de la República Mexicana, Puebla); 225 pp.

OTS CAPDEQUÍ, J. M., *El estado español en las Indias*. Octava reimpresión; FCE, México, 1993; 200 pp.

PALAFox y MENDOZA, Juan de, *AL REY NUESTRO SEÑOR./ SATISFACIÓN/ AL MEMORIAL DE LOS/ RELIGIOSOS DE LA COMPAÑIA/ DEL NOMBRE DE IESVS DE LA/ NUEVA-ESPAÑA./ POR/ La Dignidad Episcopal de la Puebla de los Angeles./ SOBRE/ LA EXECUCIÓN, Y OBEDIENCIA/ del Breve Apostólico de N. Santísimo Padre/ INNOCENCIO X./ Y/ EXPEDIDO EN SV FAVOR A XIII/ DE MAYO DE M.. DC. XLVIII./ Y/ pasado repetidamente, y mandado executar por el/ Supremo Consejo de las Indias./ En el qual determinó su Santidad veinte y seis Decretos/ Sacramentales, y Jurisdiccionales, importantes/ al bien de las almas./ (viñeta) / Año de M. DC. LII. [158 ff.]*

_____, *Ideas políticas*. Prólogo y selección de José Rojas Garcidueñas; UNAM, México, 1994 (Coordinación de Humanidades, BEU, 64), 193 pp.

_____, *El pastor de Nochebuena*. Ediciones RIALP, s. a., Madrid, 1959 (Nebli, Clásicos de Espiritualidad, 23); 232 pp.

_____, (Enmarcado en viñetas) *Luz/ a los vivos/ y/ escarmiento/ en los muertos,/ por/ el Ilustrísimo/ y Reverendísimo Señor Don Juan/ de Palafox y mendoza, Obispo/ de Osmá, del Consejo del/ Rey N. Señor./ (línea) / Con privilegio./ En Madrid. Por María de Quiñones. Año 1661./ (línea) / A costa de Juan de Valdés, mercader de libros, en la calle de Ato/ cha, enfrente Santo Tomás.*

_____, *OBRAS/ DEL ILUSTRÍSSIMO,/ EXCELENTÍSSIMO,/ Y VENERABLE SIERVO DE DIOS/ DON JUAN/ DE PALAFOX Y MENDOZA,/ DE LOS SUPREMOS CONSEJOS DE INDIAS,/ y Aragón, Obispo de la Puebla de los Angeles, y de Osmá,/ Arzobispo electo de Méjico, Virrey, y Capitán/ General de Nueva-España, &c./ [...] (grabados) / CON PRIVILEGIO DEL REY NUESTRO SEÑOR./ (línea) / EN MADRID: EN LA IMPRENTA DE DON GABRIEL RAMÍREZ, CRIADO DE LA REYNA MADRE/ nuestra Señora, Impresor de la Real Academia de San Fernando./ Año de M. DCCLXII. [13 tomos en 15 volúmenes]*

- _____, *PEREGRINACIÓN/ DE/ PILOTEA/ AL SANTO TEMPLO,/ Y/ MONTE DE LA/ CRUZ./ DEL ILVSTRÍSSIMO Y REVERENDÍSSIMO SEÑOR DON IVAN/ de Palafox y Mendoza, del Consejo de su/ Magestad, Obsipo de Osma, &c./ A LA EXCELENTÍSSIMA/ Señora Doña Elvira Ponce de León, Marquesa/ de Villamena de Balduenza, Camarera/ mayor de la Reyna nuestra/ Señora, &c./ (línea) / CON PRIVILEGIO/ En Madrid: Por Mateo Fernández, impressor/ del Rey N. Señor, y a su costa. Año 1659.*
- _____, *Poesías espirituales (antología)*. Edición y estudios de José Pascual Buxó y Artemio López Quiroz; UNAM-Secretaría de Cultura (Gobierno del Estado de Puebla), México, 1995 (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 5); 149 pp.
- _____, *Tratados mejicanos*. I: Memoriales espirituales y epístolas solemnes. II: Memoriales civiles y epístolas-tratados. Edición y estudio preliminar de Francisco Sánchez-Castañer; Ediciones Atlas, Madrid, 1968 (Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, CCXVII y CCXVIII); 2 tomos.
- _____, *VARON/ DE DESSEOS,/ EN QUE SE DECLARAN LAS/ TRES VIAS DE LA VIDA/ ESPIRITUAL./ Purgatiua, Illuminatiua, y Vnitiua./ DEDICADO/ A LA REYNA NVESTRA/ Señora/ y/ OFRECIDO AL APROVECIAMIENTO/ espiritual de las Almas deuotas./ POR/ EL ILLVSTRÍSSIMO, Y REVEREN/ dissimo Señor Don Iuan de Palafox, y Mendoza, Obispo de/ de [sic] la Puebla de los Angeles./ (*) / EN MÉXICO./ (línea) / Por Francisco Robledo, Impressor del Secreto del Santo Oficio./ Año de 1642.*
- _____, *Varón de deseos*. Ediciones RIALP, s. a., Madrid, 1964 (Nebli, Clásicos de Espiritualidad, 31 y 32); 2 tomos.
- _____, (enmarcado en viñetas) *VIDA INTERIOR/ DEL ILVSTRÍSSIMO,/ EXCELENTÍSSIMO,/ Y VENERABLE SEÑOR/ D. JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA,/ DEL CONSEJO DE SU MAGESTAD,/ y su Consejero en los Supremos de Guerra, Indias, y/ Aragón, Obispo de la Puebla de los Ángeles, Arçobispo/ electo de México, Virrey, Presidente, Governador,/ y Capitán general de la Nueva-España, Visitador de/ todos sus Tribunales, Juez de residencia de tres/ Virreyes, y Obispo de la Santa Iglesia/ de Osma./ COPIADA FIELMENTE/ POR LA QUE ÉL MISMO ESCRIVIÓ/ confítulo [sic] de Confesiones y confusiones, que Original se/ conserva oy en el Archivo del Convento de S. Hermene-/ gildo de Madrid de la Esclarecida Religión de/ Carmelitas Descalços./ DEDICADA/ AL ILVSTRÍSSIMO, Y REVERENDÍSSIMO SEÑOR/ D. JAYME DE PALAFOX Y CARDONA, su Sobrino,/ Digníssimo Arçobispo de Sevilla, y del Consejo/ de su Magestad./ SÁCALA A LVZ/ DON MIGUEL DE VERGARA, CAVALLERO DEL ÁVITO/ de Santiago, para el mayor aprovechamiento/ de las Almas./ CON PRIVILEGIO./ EN SEVILLA, POR LYCAS/ MARTÍN, AÑO 1691. [465 ff. Incluye además una "Tabla de los capítulos que contiene este Libro" y un "Índice de las cosas más notables, materias y sentencias de este Libro"]*
- PALOMINO DE CASTRO Y VELASCO, Antonio, *El museo pictórico y escala óptica*. Prólogo de Juan A. Ceán y Bermúdez, con 15 láminas y otras ilustraciones reproducidas de la primera edición; M. Aguilar editor, Madrid, 1947; 1222 pp.
- PASCUAL BUXÓ, José, "En torno a la muerte y al desengaño en la poesía novohispana", en *Anuario de Filología*. Año I, núm. 1, Universidad de Zulia (Facultad de Humanidades y Educación), Maracaibo, 1962; pp. 31-71.
- _____, *Impresos novohispanos en las bibliotecas públicas de los Estados Unidos de América (1543-1800)*. UNAM, México, 1994 (Serie: Guías, s/n); 285 pp., más ilustraciones.
- _____, *Muerte y desengaño en la poesía novohispana (siglos XVI y XVII)*. UNAM, México, 1975 (Letras del XVI al XVIII, Textos y Estudios, 2); 164 pp.

PAUL ANDREW Sicilia Vojtecky, véase SICILIA.

PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Seix Barral, España, 1982 (Biblioteca Breve, s/n); 658 pp.

PEÑA, Margarita, *Historia de la literatura mexicana, periodo colonial*. Alhambra mexicana, México, 1982 (Divulgación literaria, s/n); 141 pp.

PETRARCA, Francesco, *Cancionero*. Preliminares, traducción y notas de Jacobo Cortines, texto italiano establecido por Gianfranco Cortini, estudio introductorio de Nicholas Mann; CÁTEDRA, Madrid, 1984 (Letras Universales, 121 y 122); 2 tomos.

PFANDL, Ludwig, *Historia de la literatura española en la Edad de Oro*. Traducción del alemán por el Dr. Jorge Rubió Balaguer; Editorial Gustavo Gili, s. a., Barcelona, 1952; 740 pp.

PIMENTEL, Francisco, *Historia crítica de la literatura y de las ciencias en México desde la conquista hasta nuestros días, siendo la primera que se publica sobre tan interesante asunto*. Librería de la Enseñanza, México, 1885; 736 pp.

PORTILLO CAPILLA, Teófilo, "El reformador Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles y de Osma", en *VI semana de estudios históricos y de espiritualidad*. Burgo de Osma, 25-26 de julio de 1991; Obispado de Osma-INGRABEL, Soria, 1991; pp. 5-41.

QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de, *Poesía varia*. Edición de James O. Crosby, primera edición; REI, México, 1990 (Letras Hispánicas, 134); 634 pp.

_____, *Vida del Buscón. Sueños y discursos*. Aguilar, México, 1987 (Colección crisol literario, s/n); 383 pp.

QUINTO HORACIO FLACO, *Arte poética*. Introducción, versión rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién; UNAM, México, 1970 (Coordinación de Humanidades, Centro de Traducciones de Lenguas Clásicas, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, s/n); CLXXXVIII pp.

_____, *Epístolas*. Estudio introductorio, versión latinizante y notas de Tarsicio Herrera Zapién; UNAM, México, 1986 (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, s/n) CCXCIX pp.

_____, *XL Odas selectas*. Estudio, versión rítmica y notas de Alfonso Méndez Plancarte; UNAM, México, 1985 (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, s/n); 97 pp.

RAMÍREZ L., Edelmira, *marla [sic] rita [sic] vargas [sic] marla [sic] lucla [sic] celis [sic] beatas embaucadoras de la colonia*. De un cuaderno que recogió la Inquisición a un iluso, Antonio Rodríguez Colodrero, solicitante de escrituras y vidas; prólogo, transcripción y notas de.; unam [sic]¹, México, 1988 (Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones, Biblioteca de Letras, s/n); 288 pp.

REYES, Alfonso, *Letras de la Nueva España*. FCE, México, 1946 (Colección Popular, 317); 135 pp.

¹ universidad nacional autónoma de México.

_____, *Letras de la Nueva España*, en *Obras completas*. FCE, México, 1983 (Letras mexicanas, s/n); tomo XII, pp. 279-390.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. FCE, México, 1992; 491 pp.

ROLLIN PATCH, Howard, "La literatura de visiones", en *El otro mundo en la literatura medieval*. Seguido de un apéndice: *La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas*, por María Rosa LIDA DE MALKIEL. FCE, México-Buenos Aires, 1956; pp. 89-141.

_____, "Viajes al paraíso", en *Id.*

SAGAN, Carl, *Cosmos*. Editorial Planeta, Barcelona-Madrid-Bogotá, 1992 (Colección: Documento, s/n); 366 pp.

SAHAGÚN, Bernardino de (Fr.), *Historia general de las cosas de Nueva España, escrita por... y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*. Con numeración, anotaciones y apéndices Ángel María Garibay K., séptima edición; Editorial Porrúa, s. a., México, 1989 ("Sepan cuántos...", 300); 1093 pp.

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Espasa-Calpe, s.a., Madrid, 1984; 326 pp.

SALES, Francisco de (San), *Obras selectas: Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras*. Preparadas sobre la edición típica de las «Obras completas» de Ancey por el P. Francisco de la Hoz, S. D. B., de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLIV; tomo II, 982 pp.

SÁNCHEZ, Alberto, *Poesía sevillana en la Edad de Oro. Fernando de Herrera, Baltazar del Alcázar, Francisco Rioja, Juan de Arguijo*. Edición, prólogo y notas de...; Editorial Castilla, Madrid, 1948 (Biblioteca Clásica Castilla, 9); 497 pp.

SÁNCHEZ-CAMARGO, M., *La muerte y la pintura española*. Editora nacional, Madrid, 1954; 728 pp.

SÁNCHEZ-CASTAÑER, Francisco. Véase PALAFOX Y MENDOZA, *Tratados mejicanos*.

SANDOVAL ZAPATA, Luis de, *Obras*. Estudio y edición de José Pascual Buxó; FCE, México, 1986 (Letras Mexicanas, s/n); 144 pp.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. Véase AQUINO, Tomás de (San).

SEBASTIÁN, Santiago, *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Prólogo de Alfonso Rodríguez G. de Ceballos; Alianza Editorial, Madrid, 1985 (Alianza Forma, 21); 443 pp.

_____, *El Barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*. Prólogo de Marcello Figiolo; Encuentro Ediciones, Madrid, 1990; 374 pp.

_____, *Iconografía e iconología del arte novohispano*. Presentación de José Pascual Buxó; Grupo AZABACHE, Italia, 1992 (Arte novohispano, s/n); 179 pp.

- SICILIA VOJTECKY, Paul Andrew, *El obispo Palafox y su lugar en la mística española*. Tesis que para optar al grado de Maestro en Artes en Español presenta...; UNAM, México, 1965 (Escuela de Verano y Cursos Temporales); 257 pp.
- SIGÜENZA, José de (Fr.), *La fundación del monasterio de El Escorial*. Prólogo de Antonio Fernández Alba; Turner, Madrid, 1988 (Colección Turner, 119); 454 pp.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Relaciones históricas*. Selección, prólogo y notas Manuel Romero de Terrerros; UNAM, México, 1992 (Coordinación de Humanidades, BEU, 13); 162 pp.
- SORIANO HERNÁNDEZ, Silvia, *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*. UNAM-Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, México, 1994; 385 pp.
- SORIANO VALLÉS, Alejandro, "La invertida escala de Jacob: filosofía y teología en *El sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz", en *Premio Nacional de Ensayo Sor Juana Inés de la Cruz 1995*. Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1996 (Visiones y tentaciones, II); pp. 11-100.
- TEIXIDOR, Felipe, *Adiciones a La imprenta en la Puebla de los Angeles de J. T. Medina*. IIB-UNAM, México, 1991; 821 pp.
- TERESA DE MIER, Servando (Fr.), *Memorias*. Edición y prólogo de Antonio Castro Leal, cuarta edición; Editorial Porrúa, s. a., México, 1988 (Colección de Escritores Mexicanos, 37 y 38); 2 tomos.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, "Don Juan de Palafox y sus biógrafos", en *Revista de la Universidad*. México, 1994, volumen XLIX; pp. 7-13.
- TOVAR Y DE TERESA, Guillermo, "El arte novohispano en el espejo de su literatura", en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera (editores); UNAM, México, 1994 (Serie: Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 3); pp. 289-302.
- _____, *México barroco*. Realización y diseño Bratrice Trueblood; SAHOP, México, 1981; 332 pp.
- _____, *Un rescate de la fantasía. El arte de los Lagarto, iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*. El Equilibrista-Turner Libros, México-Madrid, 1988; 239 pp.
- TREJO, Pedro de, *Cancionero general*. Introducción, versión modernizada y notas de Sergio López Mena; UNAM, México, 1981 (IIF, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, 5); 99 pp.
- VALENZUELA RODARTE, Alberto, *Historia de la literatura en México*. Editorial Jus, s. a., México, 1961; 622 pp.
- VEGA, Garcilaso de la, *Poesía castellana completa*. Edición de Consuelo Burell, primera edición; REI, México, 1988 (Letras Hispánicas, 42); 209 pp.
- VEGA CARMIO, Lope Félix de, *Obras selectas*. Estudio preliminar, biografía, bibliografía, notas y apéndices de Federico Carlos Sáinz de Robles; Aguilar, México, 1991 (Colección Grandes Clásicos, s/n); 3 tomos.
- VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, Elisa, "Arte y mestizaje: Juan Correa, mulato libre, maestro de pintor", en *Castílica*. Año 1, núm. 4, 1995; pp. 63-71.

VEYNE, Paul, *La elegía erótica romana: el amor, la poesía y el occidente*. Traducción de Juan José Utrilla; FCE, México, 1991; 257 pp.

VIGIL, José María, *Reseña histórica de la literatura mexicana*. México, s. f.; 240 pp.

VITORIA, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*. Con una introducción de Antonio Gómez Robledo, del Colegio Nacional; Editorial Porrúa, s. a., México, 1974 ("Sepan cuántos...", 26); 103 pp.

ÍNDICE GENERAL

	págs.
I. Introducción.....	5-18
II. <i>Novísimos</i> de la muerte (panorama general).....	19-40
III. «Negocio de amar»: la mística.....	41-65
IV. El espejo novohispano.....	67-113
V. Palafox: un pastor tridentino.....	115-182
VI. Indigenista y asceta (dos vertientes palafoxianas).....	183-228
VII. Fortuna crítica.....	229-240
VIII. El poeta.....	241-285
IX. Conclusión.....	287-289
Apéndice I.....	291-297
Apéndice II.....	299-304
Apéndice III.....	305-309
Bibliografía general.....	311-323