

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA**

Tesis

“Análisis sobre la imagen de la mujer laica novohispana a través de los sermones funerarios del siglo XVII”

Que para optar por el título de Licenciada en Historia.

Presenta

Luz de María Muñoz Corona

Asesora: Dra. Alicia Gojman Goldberg.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

La elaboración de este trabajo de tesis que ahora por fin entrego a la imprenta no sólo es el resultado de muchos días de esfuerzo y preocupación, sino que definitivamente no hubiera podido ser posible sin el apoyo de muchas personas que creyeron en mí y que de alguna o de otra forma, me motivaron para continuar cuando ya no tenía ánimo para hacerlo o me brindaron la oportunidad, el tiempo y el cariño para que no desistiera.

Por ello, agradezco en primer lugar a mi Alma Mater, a la Universidad Nacional Autónoma de México, institución en la que me enorgullezco de haber estudiado y gracias a la cual hoy tengo educación y trabajo. Gracias a la UNAM por todo lo que tengo y lo que soy.

Agradezco también a la persona que me ha acompañado durante todo el tiempo de elaboración de este trabajo, quien sufrió conmigo y me animó siempre; a mi amor, mi compañero, mi amigo, el que me apoyó y me animó en todo momento:

Markus: ich danke dir für deine Liebe und für deine große Geduld. Außerdem danke ich dir dafür, dass du immer an mich geblauht und mich stets unterstützt hast.

A mi asesora, la Dra. Alicia Gojman, por su infinita paciencia, su siempre amable disponibilidad y apoyo, muchas gracias.

A mis sinodales todos, especialmente al Dr. Ignacio González Polo, por su tiempo, su energía, su alegría, su amistad, gracias.

Al Lic. Miguel Nájera, por su amistad y apoyo. Gracias Miguel, ya que sin ti el camino no hubiera sido nada sencillo.

A mi familia, a mis amigos y amigas y a mis jefes, con quienes compartí experiencias, preocupaciones, dudas y quienes siempre estuvieron dispuestos a darme el tiempo que necesitaba para ir de un lado a otro; me esperaron, me motivaron y me dieron todos los permisos que necesité en su momento, mil gracias, de todo corazón.

INDICE

Introducción.....	4
CAPÍTULO I. Literatura Religiosa y Contrarreforma.	
Política Religiosa del Concilio de Trento.....	15
La Contrarreforma en el siglo XVII.....	21
Retórica Sacra.....	25
Origen de los Sermones Fúnebres.....	34
CAPÍTULO II. Los Sermones Fúnebres en la Nueva España del Siglo XVII.	
El Barroco en la Sociedad Novohispana.....	42
Estructura Social.....	46
Los Sermones Fúnebres en el Barroco Novohispano.....	55
CAPÍTULO III. La Compañía de Jesús y la composición de los Sermones Fúnebres.	
El papel de la Compañía de Jesús en la elaboración de los Sermones.....	67
Los Jesuitas y la composición barroca de la vida.....	69
Presencia jesuita en la Nueva España.....	71
Aspectos generales de la predicación jesuita.....	85
CAPÍTULO IV. Las mujeres laicas novohispanas del siglo XVII a través de los sermones fúnebres.	
Condición de la mujer en la Nueva España.....	90
Objetivo: Matrimonio. La educación femenina.....	94
Objetivo: Matrimonio. Los valores.....	96
La virginidad.....	97
Matrimonio.....	102
Mujer y sociedad.....	106
Las mujeres novohispanas a través de los sermones fúnebres.....	111
Las Biografías.....	112
Las mujeres. Papel y representación en el discurso fúnebre.....	117
Un ideal femenino para cada ocasión: La Mujer Fuerte.....	123
Las representaciones bíblicas.	126
Conclusiones.....	129
Bibliografía.....	135

Introducción.

Sin lugar a dudas, una de las fuentes ricas en información y poco exploradas por los investigadores son las breves piezas literarias que, a partir de las exequias realizadas en México en memoria del emperador Carlos V, sirvieron en la Nueva España como colofón a los ritos funerales de personajes destacados de la sociedad. Estos discursos fúnebres se conocen también como oraciones, parentaciones, elogios, panegíricos o sermones, los cuales giran en torno de dos vertientes fundamentales: la muerte y el personaje en honor del cual se llevaban a cabo¹.

Los objetivos de este discurso eran diversos, ya que además de ofrecer un cuadro biográfico y elogioso del difunto, eran utilizados por la Iglesia con un propósito edificativo y propagandístico.

Así mismo, resulta especialmente valiosa la información que con respecto al carácter político, histórico y social puede derivar del análisis de sus elementos, puesto que al contrario de lo que pudiera pensarse, muchos de éstos documentos no quedaron en meras composiciones efímeras elaboradas para la ocasión, sino que fueron entregadas a la imprenta, con lo cual han podido llegar hasta nosotros conformando un rico legado literario e histórico que se extiende, en el caso de México, desde el siglo XVI y hasta comienzos del siglo XX.

Es por eso que los sermones funerarios no sólo nos proporcionan datos respecto del momento histórico en el cual fueron elaborados, sino que también nos hablan de costumbres, ritos, tradiciones y nos dan noticias sobre el manejo del discurso, la

¹ Félix Herrero Salgado. *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII*, p. 330.

representación de la muerte, las creencias y prácticas religiosas y contienen un extenso bagaje relativo a los estereotipos e ideales de comportamiento social.

Uno de los temas que es posible abordar mediante el análisis histórico de los discursos fúnebres es el de la presencia de la mujer en la sociedad novohispana, así como la imagen que de ella se proyectó por este medio durante la época colonial, a través de los diversos elementos que componían la biografía laudatoria y en donde las imágenes del prototipo cristiano de perfección femenina, no siempre van de la mano con la descripción del carácter personal o las cualidades del conocimiento intelectual de la dama biografiada.

De la misma forma, hemos de señalar que dentro del grupo de elogios escritos en honor de mujeres, existen personajes de diversos sectores de la sociedad, entre los que destacan tres principales rubros:

1. Los sermones fúnebres compuestos en memoria de monjas notables y que pretendían ser ejemplo para que otras mujeres, religiosas o laicas, siguieran un camino de obediencia y santidad.
2. Los sermones escritos en honor de las reinas españolas, quienes sin poder eludir en el último instante el papel protagónico en el que las había colocado ser la esposa del soberano y en muchos casos, la madre del heredero al trono, fueron a su muerte exaltadas como modelo de virtudes cristianas.

3. Los elogios biográficos dedicados a mujeres laicas novohispanas, damas procedentes en su mayoría de los sectores noble o aristocrático de la sociedad.

Por otra parte, considerando que dichos documentos no se han trabajado de manera sistemática para el estudio de los retratos y biografías femeninos que ofrecen, la presente investigación tiene como objetivo realizar un análisis particular respecto de la imagen de las mujeres comprendidas en éste último grupo, en el marco del siglo XVII novohispano y tomando como fuente la información derivada de los sermones fúnebres.

Debemos decir también que dichos documentos han sido analizados en el marco de investigaciones sobre la oratoria sagrada, como en el caso de la obra de Félix Herrero Salgado, quien en su libro *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII*, describe el origen y los diversos tipos de discurso religioso, el desarrollo que tuvieron a lo largo de este periodo, las estructuras, elementos y fines de cada uno de ellos y en donde afirma que “las oraciones fúnebres son fuente de noticias biográficas, históricas, políticas y hasta literarias”².

En México, Concepción Lugo Olín también ha analizado los sermones fúnebres como un género del discurso religioso “...cuya lectura ponía punto final a la ceremonia luctuosa. En ella se destacaban los beneficios que traería para el alma el hecho de vivir en gracia o amistad con Dios”³, así como fuente para acercarse al proceso de

² Felix Herrero, *Op. Cit.*, p.335.

³ María Concepción Lugo Olín. “Género y discurso: dos pilares en la difusión de las normas tridentinas” en *Formatos, géneros y discursos. Memoria del Segundo Encuentro de Historiografía*. p.150. Y de la misma autora es importante también el libro *Una literatura para salvar el alma*, en donde profundiza con más detalle sobre los géneros religiosos discursivos derivados del Concilio de Trento, así como la influencia que ejercieron en la retórica sagrada de la Nueva España.

secularización de la historiografía mexicana⁴ por medio de reflexiones acerca del paulatino desplazamiento de las concepciones religiosas sobre la muerte.

Igualmente, de Concepción Lugo y Emma Rivas Mata tenemos *La muerte por escrito. Catálogo de la colección Sermones Fúnebres de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia* en donde las autoras pretenden “dar a conocer una mínima, pero importante sección de esa literatura olvidada con el propósito de despertar tanto, la curiosidad del lector como el interés del investigador por acercarse a esa fuente que, a todas luces, resulta fascinante”⁵.

Continuando con la idea de la muerte, los sermones fúnebres han sido importante materia documental para Mónica Verdugo Reyes quien en su tesis de grado propone lineamientos particulares en la definición conceptual que la alta sociedad colonial tenía sobre la muerte⁶, mientras que para Verónica Zárate Toscano en el libro *Los nobles ante la muerte en México*, apenas son considerados como una forma de resaltar la categoría humana del difunto, así como también se pretendía que, ya impresos, “los asistentes revivieran tamaño acontecimiento (las honras fúnebres) y los ausentes, al menos, se enteraran del detalle de las celebraciones”⁷. No obstante, más adelante agrega que “valdría la pena analizar el contenido de los sermones fúnebres, y no sólo de los predicados en honor de los miembros de la nobleza novohispana, para contrastar la religiosidad y el discurso del predicador, con la mentalidad del sujeto digno de tal homenaje (sic)”.

⁴ María Concepción Lugo Olín. *De la inmortalidad del alma a la inmortalidad del hombre. Proceso de secularización del discurso funerario, 1760-1920*, p. 3.

⁵ María Concepción Lugo Olín y Emma Rivas Mata. *La muerte por escrito. Catálogo de la colección de Sermones Fúnebres de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia*, p.16

⁶ Mónica Verdugo Reyes. *Concepción de la muerte en la alta sociedad del México colonial: análisis de sermones fúnebres*.

⁷ Verónica Zárate Toscano. *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*.

Claudio Lomnitz por su parte, hace referencia a los discursos funerales en el marco de las prácticas funerarias analizadas en el capítulo III del libro *Idea de la Muerte en México*, en donde son mencionados como parte de los pasos y disposiciones para lograr un entierro cristiano apropiado. Al respecto el autor nos dice que “los méritos de una persona sólo se expresaban en público después de su muerte, puesto que únicamente en ese momento se podía evaluar su cuenta completa de virtudes y pecados y tanto Dios como el alma del difunto podían atestiguar la evaluación colectiva que este último había cosechado en su vida”⁸.

En cuanto al estudio de la imagen de la mujer a través de las biografías funerales, objeto de esta investigación, podemos decir que sólo hemos encontrado una breve mención en el libro *Cultura Femenina Novohispana* de Josefina Muriel, quien afirma que los sermones fúnebres eran enviados a la imprenta a costa de los herederos o familiares de la dama por cuya muerte se habían compuesto y tenían como fin “destacar ante un público selecto que asiste a las honras fúnebres y gusta de leer, la vida de una mujer cristiana que puede servir de ejemplo a las demás”⁹.

En este apartado, la autora hace mención de 10 sermones dedicados a mujeres laicas y se detiene particularmente en tres de ellos: la biografía fúnebre en memoria de doña Agustina Picazo de Hinojosa escrito por Fray Joseph de Herrera en 1684 en donde resalta la importancia el carácter descriptivo de las cualidades humanas; el sermón en honor de doña Josefa Antonia Gallegos escrito en 1572 y valioso por las aportaciones históricas sobre la fundación del Convento de Nuestra Señora de la Salud en la ciudad

⁸ Claudio Lomnitz. *Idea de la Muerte en México*, p.163.

⁹ Josefina Muriel. *Cultura femenina novohispana*, p.29, 32.

de Pátzcuaro, así como el caso particular del sermón hecho en honor de Catarina de San Juan, conocida posteriormente como “la china poblana”.

Más adelante la autora menciona que el otro grupo de mujeres a las que se dedicaron la mayoría de los panegíricos fueron las monjas¹⁰. De éstos afirma no encontrar ninguno para el siglo XVI y de la siguiente centuria sólo encuentra tres. El sermón fúnebre dicho en 1695 por don Carlos de Sigüenza y Góngora a la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz dice no conocerlo. Del siglo XVIII comenta la existencia de 21 sermones o biografías pero no encontramos la mención de la fuente o archivo que consultó. Del siglo XIX dice que “uno de los más interesantes es el Sermón predicado en las honras fúnebres de las R.R.M.M. Ma. Bárbara de la Purísima Concepción y Ma. Josefa de Santa Teresa (Marquesa de Selva Nevada), impreso en Morelia en 1833” y del cual destaca solamente la importancia de las biografías de las fundadoras de los conventos carmelitas de Querétaro y Morelia. Por último, agrega que los sermones de monjas constituyen en muchas ocasiones el antecedente de una biografía más amplia y son complementados, con las llamadas “Cartas edificantes” “que se hacen para informar a las superiores de otros conventos la muerte de alguna monja distinguida” y de las que dice sólo se conocen algunos ejemplares¹¹.

Sin embargo, no obstante la importancia de la mención hecha por Josefina Muriel, consideramos que no se realizó un análisis profundo sobre la presencia femenina en los sermones fúnebres. Por una parte, la autora no habla de aquellos que fueron escritos en honor de las reinas, ni tampoco menciona el o los archivos de donde provienen sus datos, pues tan sólo del sermón en memoria de doña Agustina Picazo de Hinojosa

¹⁰ Josefina Muriel. *Op. Cit.* p. 34.

¹¹ *Ibid.* p. 36-37.

existen ejemplares tanto en la Colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional como en la Colección de Sermones Fúnebres de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

A su afirmación de que dichos documentos obedecían a la intención de destacar ante un público selecto la vida ejemplar de una mujer cristiana (p.32), responderemos mediante el planteamiento de nuestra hipótesis, según la cual, a través de la lectura detallada y desmenuzada de estos textos podremos encontrar además de la exaltación explícita del ideal femenino, una ventana que nos acerque a la vida cotidiana de muchas mujeres que fungieron como figuras importantes de su sociedad al desempeñar papeles de educadoras, administradoras eficaces del caudal familiar, empresarias exitosas y que independientemente de practicar la caridad como simple precepto religioso, contaban también con un alto grado de conciencia social al prestar ayuda a otros sectores, más allá de lo que pudiera haberse considerado como suficiente.

Aunado a esto, y de acuerdo también con nuestra hipótesis, el análisis de los textos fúnebres dedicados a mujeres laicas nos ofrece la posibilidad de estudiar las mentalidades y el imaginario colectivo a través del cual se desempeñaron. Principalmente si consideramos como periodo de estudio al siglo XVII, en donde el barroco novohispano invadió con sus imágenes una sociedad que comenzaba a cuajar tomando conciencia de sí misma y de sus diferencias con el mundo peninsular.

De igual forma, es por medio de las biografías fúnebres femeninas que podemos explorar las experiencias ante la muerte con una óptica distinta, pues nos hablan sobre las circunstancias en las que se ésta se daba, así como la preparación y preocupaciones

que tuvieron muchas de sus protagonistas ante la llegada del momento final de sus vidas, por lo que el manejo del discurso se convierte también en un punto de particular interés.

Para los propósitos de esta investigación, acudimos a las fuentes ubicadas dentro de la Colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, así como a la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, de donde obtuvimos nuestro campo de estudio, conformado por siete sermones fúnebres que abarcan el siglo XVII como periodo de tiempo, ubicándose específicamente entre los años de 1626 a 1691.

Con respecto a la época que servirá de marco para el estudio, el siglo XVII resulta particularmente importante para la Nueva España puesto que es el momento en que comienza a gestarse la identidad novohispana mediante la afirmación de la estructura colonial y es, al mismo tiempo, el periodo en que los sermones funerarios cobraron importancia y se difundieron como práctica habitual de los ritos mortuorios, según nos refiere María Concepción Lugo Olín¹². Así mismo, confluyen en este periodo diversos elementos de la política clerical tridentina que con el apoyo de la Corona española “fueron permeando la vida cotidiana de los fieles para dar origen a una piedad barroca en la cual la vida giraba alrededor de la Iglesia, la religión y la muerte”¹³.

Es importante mencionar que el espectro de estudio está conformado por diversas variantes, de manera que de los siete textos, tres están fechados en México, tres más en Puebla y uno más en Orizava. Así mismo, el origen de las mujeres homenajeadas es diverso, pues lo comprenden españolas peninsulares, criollas y una extranjera. Respecto

¹² María Concepción Lugo Olín y Emma Rivas Mata. *Op. Cit.*, p. 16.

¹³ María Concepción Lugo Olín. “Género y discurso...” p.136.

a su “estado”, este también varía pues de las siete biografías, tres corresponden a mujeres casadas al momento de morir, tres más son viudas y una es doncella.

La estructura de nuestra investigación está conformada por cuatro capítulos que abordan puntos clave para la comprensión de los sermones fúnebres. El primero de ellos está dedicado a la Literatura Religiosa y Contrarreforma y tiene el objetivo de aclarar las entrelíneas, menciones y omisiones de los sermones escritos y publicados en el marco de las estrictas estipulaciones contrarreformistas, así como referirse al origen de los sermones fúnebres como parte de la tradición religiosa católica.

El segundo capítulo analiza propiamente la estructura general de los sermones fúnebres dentro del Barroco, para lo cual consideramos importante recordar puntos esenciales bajo los cuales se desarrolló esta tendencia en Nueva España.

Pero no podíamos hablar de contrarreforma, barroco y sociedad novohispana sin referirnos a los padres de la Compañía de Jesús y a la importancia y papel que desarrollaron a lo largo del siglo XVII colonial. Adicionalmente, dedicar un capítulo a los jesuitas era casi obligado en tanto que su influencia no se limitó al papel de maestros y predicadores, sino que, como veremos en su momento, los jesuitas intervinieron directamente en la producción de las obras ya sea como autores, censores o incluso, como personajes involucrados estrechamente con las familias de las difuntas.

El cuarto y último capítulo aborda por una parte, un panorama de la situación de la mujer en la Nueva España, el cual decidimos incluir con la finalidad de comprender los textos funerarios y distinguir el peso que tenían las afirmaciones acerca de su condición

y/o status, así como tener las herramientas para resaltar estereotipos y alusiones propias del contexto religioso y social de la época, sin lo cual carecerían de sentido muchas figuras y frases expuestas por los predicadores.

Por otro lado, la segunda parte del mencionado capítulo, plantea con ejemplos provenientes de los propios textos, los principales tópicos que pretenden comprobar nuestra hipótesis, aunque hemos de señalar que no son los únicos, puesto que un trabajo más extenso deseamos que sea parte de una investigación futura.

Finalmente, no quisiéramos dejar de mencionar que ésta investigación es la propuesta para lo que consideramos representa una aportación de material para el estudio del tema de la mujer, ya que los sermones fúnebres en su carácter de fuente documental, nos ofrecen una posibilidad más de acercamiento no sólo al tema de la imagen femenina, sino también a otros varios aspectos ya mencionados.

Por todo lo anterior y a manera de resumen, debemos decir que esta investigación plantea que el análisis de los sermones fúnebres aporta información sobre la imagen y la situación de las mujeres laicas novohispanas, en su mayoría de origen español o criollo, que por su condición económica y cualidades fueron capaces de dejar testimonio de su vida y de la sociedad barroca del siglo XVII.

CAPITULO I. LITERATURA RELIGIOSA Y CONTRARREFORMA

POLITICA RELIGIOSA DEL CONCILIO DE TRENTO

La convocatoria hecha en 1545 por el papa Pablo III para la realización del Concilio de Trento (Italia), respondía a la fuerte crisis por la que atravesaba la Iglesia católica a raíz de los cuestionamientos y críticas que los protestantes habían realizado en contra de la institución. Las diferencias entre católicos y protestantes habían provocado una tremenda escisión en el plano religioso al poner en tela de juicio la calidad moral de los representantes eclesiásticos, las desigualdades y el abandono espiritual de los creyentes en beneficio de intereses personales.

Así mismo, desde que Martín Lutero fijara en la puerta de la catedral de Wittenberg sus 95 tesis de protesta, las consecuencias tomaron tintes políticos y económicos que obligaron a los príncipes alemanes, al papa y al emperador Carlos V a buscar una solución al conflicto para evitar, en la medida de lo posible, el debilitamiento paulatino de la cristiandad europea en vista de la amenaza turca.

Sin embargo, para ese momento, la Reforma había ganado ya suficiente terreno. Lutero se convierte en el protegido del elector de Sajonia y en su castillo traduce la Biblia al alemán, mientras que en la “confesión de Augsburgo” aparecen los más importantes postulados protestantes, tales como el derecho del creyente a la libre interpretación de la Biblia, la abolición del celibato y de las órdenes religiosas y el desconocimiento de la autoridad papal. La salvación del alma quedaba en manos de la fe, la autoridad en las Sagradas Escrituras y la guía en el ministro.

Ante este panorama, hubo fuertes presiones para la realización de un concilio ecuménico y luego de múltiples atrasos y discordias entre los monarcas Carlos V y Francisco I de Francia, así como por la resistencia misma de Roma a afrontar la reforma, finalmente se declaran abiertas las sesiones con la bula *Initio nostri huius pontificati*.¹

De este modo, el Concilio de Trento desarrolló sus trabajos a lo largo de tres periodos principales: 1545-1547, 1551-1552 y 1562-1563 en donde se presentaron para su definición, temas fundamentales de la doctrina y prácticas religiosas católicas de los cuales se derivó la promulgación de catorce decretos doctrinales y trece decretos relativos a la pastoral y disciplina eclesiástica.

Los principios contenidos en los acuerdos del Concilio pretendían no sólo disminuir la influencia del protestantismo, sino también impedir la disgregación de la Iglesia y fortalecer la autoridad papal. Para ello, condenó la libre interpretación que los protestantes hacían de las Sagradas Escrituras, afirmando que la tradición y el texto sagrado eran las dos únicas fuentes de la revelación; se declaró y sostuvo el carácter de dogma sobre las estipulaciones del Concilio mismo y del papa, aclaró la doctrina relativa al pecado original, la gracia, los sacramentos y la justificación (valor de la fe en conjunto con las buenas obras); decretó la continuidad de la predicación de la misa en latín, aunque estableció que el sermón se dijera en lengua vulgar, fortaleció el poder del sacerdote respecto de conceder o negar la absolución a los fieles y mantuvo el celibato. Igualmente, estableció la obligatoriedad de residencia de los obispos, la definición de

¹ <http://asv.vatican.va/es/arch/concilio.htm#top>

dogma respecto del sacrificio eucarístico y planteó la reforma del clero abordando cuestiones sobre la adquisición de cargos eclesiásticos y fundaciones pías.

Finalmente, otras de las afirmaciones importantes derivadas de los trabajos del Concilio tales como la existencia del purgatorio, la veneración de los santos, celebración de fiestas patronales y reliquias y la revaloración de la figura de María como la virgen-madre de Dios, reforzaron el carácter ritual de las ceremonias, aunado a las políticas de reforma de las órdenes monásticas que pretendían favorecer al clero secular y el mandato para la elaboración tanto de un catecismo doctrinal, como de la lista de libros prohibidos para el cristiano, cuya vigilancia asumiría el Tribunal del Santo Oficio.

La confirmación de los decretos emitidos por el Concilio de Trento, así como su aplicación, promulgada por el papa Pío IV mediante la bula *Benedictus Deus*² el 26 de enero de 1564, significaron el primer paso para la instauración de la política contrarreformista en el mundo católico, cuyas directrices lo han llevado a ser uno de los más influyentes, ya que no se limitó a “demostrar la verdad del dogma católico así como la comprobación de la fe por medio de la razón”³, sino que justificó la importancia de la existencia del clero y de la Iglesia como institución rectora, unificó los ritos y tradiciones, normó la enseñanza de la doctrina y la educación de clérigos; implementó métodos de cohesión y vigilancia social y marcó las pautas del pensamiento y comportamiento de los fieles a través de ideales y estereotipos que recogían mucho del pensamiento medieval.

² <http://asv.vatican.va/es/arch/concilio.htm#top>

³ María Concepción Lugo Olín. *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género*, p. 63.

En España, los decretos conciliares fueron promulgados en el año de 1564 de donde derivaron medidas tales como la persecución de las ideas del humanismo, la instauración de un aparato de control a cargo de la Inquisición y la supervisión de la corona respecto de las interpretaciones a las obras de Aristóteles y Santo Tomás⁴.

Es en este marco y derivado de los acuerdos tridentinos que se da la aparición de un género de literatura religiosa compuesto por dos grupos principales: los de índole religiosa y aquéllos de carácter funerario o conmemorativo, los cuales compartirán en su conjunto un origen común, así como objetivos, fuentes, temas y métodos de carácter eminentemente doctrinal y moralizante, mismos que sirvieron a la monarquía española como una de las medidas más eficaces de llegar a la gente y representó al mismo tiempo, una de las más importantes líneas de acción y propaganda que tenían como objetivo afianzar la Contrarreforma para que ésta llegara al conocimiento popular, de modo que, como afirma Concepción Lugo “su misión consistió en apoyar una intensa labor que desarrollaría la iglesia católica de la Contrarreforma a partir de 1543 y durante casi dos siglos con el propósito de extender la doctrina oficial de Trento por todo el mundo católico de occidente y de este modo consolidar el poder eclesiástico...”⁵. No menos importantes fueron también los objetivos de servir como auxiliar de la Iglesia en la instrucción de los religiosos para el desempeño de la catequesis; ser herramienta eficaz y convertirse en sólido argumento para rebatir ideas protestantes y ayudar a promover el plan de salvación basado en el culto externo⁶.

⁴ María Alba Pastor. *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p. 21-22.

⁵ María Concepción Lugo Olín. *Una literatura...*, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 55.

Así, la Iglesia adoptó el pensamiento de Santo Tomás (la Escolástica) como fuente de la teología oficial, reglamentó estrictamente los contenidos de discursos e impresos y a partir de ellos procedió a implementar una fuerte campaña publicitaria que incluyó también la predicación desde el púlpito para lograr la adecuada catequesis de los feligreses. Fruto de estos esfuerzos y como uno de los primeros ejemplos de textos normativos que aparecieron como resultado de los decretos del Concilio, fue el *Catecismo Romano* de Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, publicado en 1566 y en el que se aglutinaba toda la política doctrinal cristiana contrarreformista. Esta obra fue guía y referencia obligada para los religiosos en la tarea de predicar el Evangelio conforme a las nuevas estructuras.

Con respecto a los territorios hispanos de ultramar, podemos decir que en la Nueva España la Contrarreforma inició formalmente a partir de 1555 cuando, todavía desarrollándose las sesiones de Trento, el arzobispo de México, Alonso de Montúfar, celebró el I Concilio Provincial Mexicano. Diez años más tarde, el mismo arzobispo convocará nuevamente al II Concilio Provincial con la finalidad de dar a conocer y aplicar, entre otras estipulaciones, la *Real Pragmática* del monarca español Felipe II, promulgada en 1564 y en la que el soberano manifestaba claramente su respaldo a las políticas tridentinas:

“Sabed que cierta y notoria es la obligación que los reyes y príncipes cristianos tienen a obedecer, guardar y cumplir y que en sus reinos, estados y señoríos se obedezcan, guarden y cumplan los decretos y mandamientos de la Santa Madre Iglesia y asistir, ayudar y favorecer al efecto y ejecución y a la conservación de ellos, como hijos obedientes y protectores y defensores de ella”⁷.

⁷ Anastasio Machuca Diez. *Los sacrosantos concilios ecuménicos de Trento y Vaticano*, citado por María Concepción Lugo en *Una literatura.....*, p. 62.

De esta forma, las disposiciones emitidas durante estos encuentros tenían como objetivo consolidar en las colonias del imperio español una férrea ortodoxia doctrinal que cerrara el paso al peligro protestante. Sin embargo, para que los fieles respondieran a las expectativas de la Iglesia, no sólo era necesario modificar la línea dogmática y los instrumentos de su aplicación, sino que también debió llevarse a cabo una reorganización al interior de las órdenes mendicantes, quienes hasta ese momento habían llevado la batuta en cuanto a la evangelización en el Nuevo Mundo, todo ello con el ánimo de crear en la sociedad profundas estructuras ideológico-religiosas que tomaran como base los valores de pureza, virginidad, castidad, honor, familia, fama, prestigio y sabiduría, mismos que tenderían a marcar las conductas de los individuos e incidirían en el campo emocional, impregnando así los diferentes tipos de relaciones humanas⁸.

Aunado a ello, María Alba Pastor nos dice que por medio de la celebración de los Concilios Mexicanos “se confirmaron las funciones del Patronato Indiano, concesión otorgada por el papa al rey de España para proveer obispados, beneficios y formas de administrar la Iglesia en lo temporal, incluyendo los diezmos. Se puso especial atención en la reorganización de las costumbres y ceremonias eclesiásticas, teniendo ante los ojos la naciente sociedad criolla y el problema de la falta de educación de los curas y doctrineros”⁹.

No obstante, será en 1585, al concluir los trabajos de Trento, cuando el III Concilio Mexicano, presidido en esta ocasión por el arzobispo y virrey Pedro Moya de Contreras y con la asistencia de los obispos de Guatemala, Michoacán, Tlaxcala, Yucatán, Nueva

⁸ María Alba Pastor, *Op. Cit.* p.55.

⁹ *Ibid.*, p. 22.

Galicia y Antequera (Oaxaca), impulsará decididamente en la Nueva España los principios de la Contrarreforma católica, estableciendo en el marco de una serie de cánones, la normatividad para las prácticas religiosas, a pesar de las dificultades que presentaba su aplicación ante el cúmulo de privilegios de las autoridades civiles y la resistencia a limitar su injerencia en materia de jurisdicción eclesiástica, además de la particular vigilancia y presión que ejercía la corona española sobre sus prerrogativas de patronato en la iglesia de las colonias¹⁰.

LA CONTRARREFORMA EN EL SIGLO XVII

Luego de que la Iglesia y la corona española establecieran mediante la Contrarreforma las líneas de acción que deberían seguir ministros eclesiásticos y sociedad católica, el mundo hispano se transformó en defensor de la fe y creó alrededor de sí todo un conjunto de símbolos, ritos y creencias que por su naturaleza abigarrada, desmedida en ocasiones, y macabra, caracterizó una época completa, cuyas manifestaciones invadieron el arte, la literatura y el inconsciente colectivo.

Esta etapa, conocida con el nombre de Barroco y definida por Alicia Mayer como “un movimiento tan amplio que no se limita a descubrir una corriente artística, sino que refleja la mentalidad de toda una época de crisis y conflicto, pero de alcances extraordinarios en el campo de la cultura. Es también una muestra de lo que resultó, a nivel de las ideas, del conflicto Reforma-Contrarreforma”¹¹ que irrumpió a mediados

¹⁰*Concilios Provinciales Mexicanos*. Formato CD, p. 1 del estudio introductorio al III Concilio Provincial Mexicano.

¹¹ Alicia Mayer. “América: Nuevo escenario del conflicto Reforma-Contrarreforma” en *Formaciones religiosas en la América colonial*, p.29.

del siglo XVI en una España que se encontraba en medio de una depresión demográfica derivada de continuas guerras, enfermedades y migración hacia las Indias. Había una enorme brecha de desigualdad en la población que profundizaba las injusticias entre los marginados y la nobleza, que con la ostentación y el derroche respondía así a las exigencias de su estado. Era ésta sociedad, a caballo entre lo medieval y lo moderno “heredera de la estricta separación de los hombres según origen y nacimiento y precursora de los grupos más heterogéneos con el dinero como pauta”¹², la que resistió las diversas crisis y dificultades financieras por las que atravesó la monarquía española desde que el emperador Carlos V de Alemania y I de España se propusiera como objetivo consolidar la primacía de los Habsburgo enfrentando a enemigos tan poderosos como la Francia de Francisco I y los otomanos, así como los serios problemas derivados de la escisión religiosa encabezada por Lutero y en donde los reinos peninsulares recibieron poca atención hasta que Felipe II, heredero del imperio hispano, decide implementar una estructura centralizada de administración, que no obstante su relativa eficacia burocrática, no impedirá que el estado se declarara en bancarrota al menos en tres ocasiones como resultado de los continuos conflictos bélicos que la península había asumido al dirigir la defensa de la religión y en donde, como afirma Claudio Lomnitz, “valiéndose de la fe para apoyar el poder político, y del poder político para fortalecer el dogma, la Iglesia cerró filas”¹³ con el objetivo de establecer políticas y ordenamientos económicos tendientes a mejorar, tanto en la península como en las colonias, la recaudación tributaria ante el colapso del comercio¹⁴.

¹² Fernando García de Cortázar y José Manuel González Vesga. *Breve Historia de España*, p. 259.

¹³ Claudio Lomnitz, *Idea de la Muerte en México*, p. 173.

¹⁴ Sobre este punto, Alicia Mayer afirma que fue “la Contrarreforma la que marcó los ordenamientos éticos y económicos de la península ibérica al igual que de sus colonias”. *Op. Cit.*, p. 15.

Tales medidas sin embargo, no dieron los frutos esperados pues al reinado de Felipe II “sucedería la prosaica realidad de los Austrias menores, el ocaso de la libertad de pensamiento, el hambre, la delincuencia en aumento, la hipertrofia burocrática y religiosa, la obsesiva atención a la limpieza de sangre o al honor...”¹⁵ que frenaron el desarrollo y sumieron a España en un oscuro momento.

El Barroco por tanto, se enmarca dentro de éstas particulares circunstancias, en donde el poder político y religioso pretenden incidir estrictamente en la conducta individual de los creyentes, generando un ambiente de inseguridad, contradicción y culpabilidad que invitaban, dice José Luis Bouza, “a la enajenación de lo terreno fomentándose una conciencia alienada, angustiada, sumisa y culpable, para beneficio de la oligarquía señorial-católica”¹⁶ y en donde elementos como la muerte y lo macabro cobraron “un sombrío interés” que pretendía “impresionar los ánimos de los fieles a través de una retórica vehemente e invitarles al arrepentimiento, encauzando así sus conductas mediante la imperiosa exhortación a una más estricta sujeción a la normativa moral”¹⁷.

Concepción Lugo coincide con esta afirmación cuando nos dice que como método pedagógico tridentino se empleó “un lenguaje repleto de alusiones terroríficas, cruentas, amenazantes, violentas y a veces hasta macabras y morbosas que recuerdan la temática medieval de los años de la peste...” y agrega que “este lenguaje se introdujo en la literatura con objeto de despertar en la imaginación de los fieles escalofrantes escenas capaces de estremecer hasta las más duras fibras de su corazón”, con lo cual se

¹⁵ Fernando García de Cortázar y José Manuel González Vesga. *Op. Cit.*, p. 259.

¹⁶ José Luis Bouza Álvarez. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, p. 398.

¹⁷ *Ibid.*, p. 377.

buscaba “dominar voluntades forjándolas en la obediencia para sujetarlas a un régimen integrador mediante la observación de la normativa moral de Trento”¹⁸

En esta línea, será la influencia de la Compañía de Jesús, brazo ejecutor de la Contrarreforma en España, quien desde su fundación y con base en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, definirá con mucho, la importancia que esta época concedería a la muerte, tema de especial preocupación para la orden y del que se nutrirán la iconografía y liturgia funerarias, la pintura y la literatura religiosa.

De igual manera, el fervor hacia las reliquias de santos, la reivindicación del purgatorio, las manifestaciones de piedad popular y la presencia particular de la sangre como advocación ambivalente del acto criminal y del sagrado, de la vida y la muerte y del honor con el deshonor¹⁹, pasaron a formar parte de este catálogo de presencias abrumadoras que sin poder escapar a la influencia de su tiempo, contribuyeron a desarrollar algunas particularidades que distinguieron a la Contrarreforma, tales como el gusto popular por las representaciones materiales y externas de devoción, impregnadas por lo maravilloso, lo excesivo y lo sorprendente²⁰ que definirían en conjunto a la “piedad Barroca” del XVII.

RETORICA SACRA

La retórica sacra tiene su base en la predicación. La tradición cristiana, por medio de la herencia judía, estaba familiarizada con la larga historia de predicación de los profetas, quienes tenían como misión comunicar los mensajes de Dios hacia su pueblo,

¹⁸ María Concepción Lugo Olín. *Op. Cit.*, p.109-110.

¹⁹ María Alba Pastor. *Op. Cit.*, p. 57.

²⁰ José Luis Bouza Álvarez. *Op. Cit.*, p. 474.

instándolo a caminar por el buen sendero, así como con la “tradición rabínica” de los sacerdotes que desde el templo hacían recordar al pueblo los mandatos del Señor por medio de la lectura de los textos sagrados.

De esta forma, *El Sermón de la Montaña* que Jesús predicó a la muchedumbre desde el monte marcó un parteaguas e inauguró la predicación cristiana, ya que de acuerdo con Mariana Terán “fue un acontecimiento singular, su intención traspasó ese momento único y fue institucionalizado” porque encuentra en él “una clara intención de que el mensaje posteriormente pudiera ser reproducido por los discípulos”²¹, tal como sucedió posteriormente con la labor que los apóstoles emprendieron y de la cual dejaron constancia escrita, al menos respecto de los acontecimientos más importantes. Sin embargo, en este primer momento la predicación carecería de los elementos propios de la retórica, mismos que no aparecerían sino hasta mucho tiempo después, ya que se consideraba que lo esencial era hacer llegar “el mensaje” de Cristo y no la forma de cómo esto se llevaba a cabo, pues se confiaba que en la transmisión de la Buena Nueva los apóstoles y sus sucesores tendrían la asistencia del Espíritu Santo. “La palabra” representaba, por tanto, el elemento sustancial a través del cual se rememoraban para la posteridad los hechos y las enseñanzas de Jesús.

Será en el siglo IV cuando en su obra *De doctrina cristiana*, San Agustín, influido por los clásicos de la antigüedad, hará patente la necesidad de que el orador fuera claro y que por medio de su prédica buscara “enseñar, deleitar, mover”²² a su auditorio, de manera que los recursos retóricos hicieron su entrada paulatinamente para apoyar el trabajo de los predicadores.

²¹ Mariana Terán Fuentes. *El artificio de la Fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*, p. 36-38.

²² Felix Herrero Salgado. *Op. Cit.*, p. 84. Cfr. Mariana Terán, *Op. Cit.*, p. 39.

No obstante, la retórica permaneció como una disciplina menor durante la Edad Media, a la sombra de la gramática y la dialéctica, pues se consideraba que “el predicar era cosa de ejercicio” y que por otro lado, tal vez como remembranza de los oradores de los foros romanos, el uso de la retórica denotaba vanidad y una búsqueda de reconocimiento no propias del espíritu cristiano, a pesar de lo cual esta etapa no careció de apoyos complementarios, puesto que se elaboró un sistema auxiliar para la redacción que consistía de cinco elementos: las Escrituras como base, listas alfabéticas, colecciones de *exempla* y otras de sermones que incluían esquemas y el *ars* con fundamento retórico de Cicerón y Aristóteles²³.

Con la llegada del siglo XV la retórica toma un auge inusitado en occidente, pero será durante el siglo XVI, bajo la influencia del humanismo, que se convertirá en una de las materias de mayor importancia para la formación. Sobre este punto, Rodolfo Fernández nos dice que este resurgimiento fue resultado de diversos fenómenos, entre los que se encuentran el rescate de obras clásicas de autores como Cicerón y Quintiliano²⁴ cuyo estudio impulsó en España la recién fundada Universidad de Alcalá de Henares. Igualmente, “las reformas impulsadas por el Concilio de Trento fueron trascendentales para la retórica, pues entre ellas ocupaba un lugar eminente la oratoria sagrada, que suponía en primera instancia una revalorización de los Santos Padres”²⁵. De modo que la predicación fue sin duda uno de los temas en los que el Concilio trabajó con especial interés manifestando principalmente, mediante el decreto del 17 de junio de 1546, correspondiente a la V sesión, el énfasis en la importancia y obligatoriedad de la

²³ Mariana Terán *Op. Cit.*, p. 61.

²⁴ Rodolfo Fernández. “Retórica y colonización en Nueva España: el caso de la Relación de Michoacán”, p. 74.

²⁵ *Ibid.*

predicación y la preocupación por fomentar una formación teológica y escrituraria adecuadas para los predicadores:

“Siendo no menos necesaria a la república cristiana la predicación del Evangelio, que su enseñanza en la cátedra, y siendo aquel el principal ministerio de los Obispos; ha establecido y decretado el mismo santo Concilio que todos los Obispos, Arzobispos, Primados, y restantes Prelados de las iglesias, están obligados a predicar el sacrosanto Evangelio de Jesucristo por sí mismo, si no estuviesen legítimamente impedidos. Pero si sucediese que los Obispos y demás mencionados, lo estuviesen, tengan obligación, según lo dispuesto en el Concilio general, a escoger personas hábiles para que desempeñen fructuosamente el ministerio de la predicación. Si alguno despreciare dar cumplimiento a esta disposición, quede sujeto a una severa pena. Igualmente los Arciprestes, los curas y los que gobiernan iglesias parroquiales u otras que tienen cargo de almas, de cualquier modo que sea, instruyan con discursos edificativos por sí, o por otras personas capaces ... a los fieles que les están encomendados... enseñándoles lo que es necesario para que todos sepan conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar para que logren evitar las penas del infierno y conseguir la eterna felicidad... Tampoco puedan predicar, ni aun en las iglesias de sus órdenes, los Regulares de cualquiera religión que sean, si no hubieren sido examinados y aprobados por sus superiores sobre vida, costumbres y sabiduría, y tengan además su licencia...”²⁶

Sin embargo, aun cuando en la práctica no se aplicarían del todo estas estipulaciones y a pesar de que tampoco se abordaron los aspectos retóricos de la predicación, Trento promovió el nuevo impulso que tomaría la retórica sacra, a lo que se sumaron principalmente, la reforma emprendida al interior de las órdenes religiosas y la fundación de la Compañía de Jesús cuya disciplina instruía a sus miembros para que estuvieran capacitados a ejercer el combate contra el protestantismo a través de la palabra oral, siguiendo el objetivo particular de la Contrarreforma por conservar la unidad ideológica de los fieles, sistematizando el funcionamiento religioso mediante la difusión de una gran variedad de literatura religiosa.

²⁶ Documentos del Concilio de Trento en <http://www.multimedios.org/docs2/d000436/p000002.htm>

Así, la prédica cristiana retomará el sermón como la pieza fundamental para cumplir con la labor de catequesis y evangelización de la feligresía. Su composición y estructura, ahora bajo los lineamientos de Trento, incluirán no sólo temas e imágenes específicos, fuentes y métodos particulares, sino elementos claramente retóricos que servirían como apoyo didáctico a los oradores en su tarea de difundir la palabra de Cristo y evitar la desviación de prácticas ante la amenaza constante de la propagación de la herejía luterana, por lo que el método escolástico inspirado en la lógica aristotélica será, de acuerdo con Concepción Lugo, el que proporcione un mayor margen de movimiento para que los predicadores echen mano de los recursos que les ofrecía la retórica “no sólo con el fin de plantear aquellos principios apenas esbozados en catecismos y diccionarios, sino también para ampliarlos, aclararlos, profundizarlos y justificarlos por medio de un discurso contrastante y ambivalente que por un lado amenazaba con la omnipresencia de la muerte y con el castigo del infierno y por el otro encerraba una promesa de inmortalidad y gloria”²⁷ en donde sin duda el impacto de la emisión oral jugaba un papel inigualable.

En cuanto al uso de las fuentes, las bases sobre las que descansaría la elaboración de los sermones tenían en primer término a la Sagrada Escritura, la lectura de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia con apego particular a escolástica de Santo Tomás de Aquino, el empleo de los documentos derivados de Trento, tales como el *Catecismo Romano* de Carlos Borromeo, los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, el *Breviario Romano* ideado para normar el rezo eclesiástico y el *Misal Romano* que regía el ritual²⁸, así como obras de la antigüedad clásica de autores como Cicerón y

²⁷ María Concepción Lugo. *Una literatura.....*, p. 105.

²⁸ *Ibid.*, p. 60-61.

Quintiliano que arriba mencionamos y Plutarco y Séneca. Así mismo, al menos en España entre los años de 1523 y 1598 aparecieron alrededor de 33 tratados de retórica de personajes tan destacados como Nebrija, Juan Luis Vives y Antonio Lull entre otros²⁹, sin olvidar los manuales o estudios que a partir de la segunda mitad del siglo XVI vieron la luz para guiar a los predicadores en la elaboración, forma, materia y estilo que debía tener el sermón impartido desde el púlpito, dentro de los que se destaca la *Retórica Eclesiástica* realizada en 1576 por el reconocido predicador Fray Luis de Granada quien subrayó la importancia de dotar a sus compañeros de oficio con herramientas suficientes para que la transmisión de la palabra de Cristo conjugara “arte y carisma” y cuya labor teórica fue avalada ampliamente por el Concilio de Trento.

En consecuencia, se pretendía que con tal cúmulo de material disponible los oradores debidamente autorizados, no sólo contaran con la licencia eclesiástica respectiva, sino que además tuvieran la preparación doctrinal y calidad moral adecuadas para la guía de las almas a ellos encomendadas.

Por lo tanto, la elaboración del sermón se convirtió en una tarea cuidadosa en donde el predicador se veía en la necesidad de acudir sin tregua al arsenal disponible, apoyándose para el fundamento teológico de la pieza en las autoridades de la Iglesia, sin perder de vista el objetivo de “enseñar, deleitar y mover” a los fieles, aunque a la larga la aplicación de estos elementos llegó también a responder a otros intereses: “... a partir de la Contrarreforma –nos dice Felix Herrero- los predicadores recurrieron con mucha más frecuencia a los lugares bíblicos buscando en ellos no sólo la autoridad, sino también, por precaución, la salvaguardia de sus propias opiniones. Del uso se pasó con

²⁹ Rodolfo Fernández. *Op. Cit.*, p. 74.

el transcurso del tiempo al abuso. Desde mediados del XVII el empleo de los lugares, sean de Escritura, Padres y Doctores de la Iglesia y, alguna vez, de filósofos, va arrinconando las demás formas de argumentación”³⁰.

Y en efecto, podemos decir que fueron muchos los tipos de sermón que aparecieron, unos, la mayoría, con carácter disuasorio y otros con afán demostrativo cuyas estructuras no diferían mucho de la que prevaleció entre los predicadores, quizá por ser la más práctica y sencilla para el desempeño de su oficio, misma que se componía básicamente de tres elementos: introducción, cuerpo del sermón y conclusión, el cual a diferencia del oficio divino, se impartía en lengua vulgar para que todos aquellos que lo presenciaran lo pudieran entender³¹.

El púlpito era el espacio en el que la predicación tenía lugar y desde ahí el orador convocaba a los fieles, impartía la doctrina, los movía a causas piadosas y notificaba sobre indulgencias y castigos, por lo que se le recomendaba, en primer lugar, “interpretar la Escritura Sagrada como lo prescribía la iglesia, sin violentar esta interpretación”³², utilizando un estilo sobrio y natural acorde con la voz y los gestos y en donde la aplicación de recursos como metáforas, comparaciones y ejemplos, así como de citas bíblicas o clásicas estuvieran siempre al servicio del sermón, proporcionando autoridad a la doctrina y como medio para probar los argumentos, ya que el discurso buscaba impactar en el ánimo de los oyentes para despertar e inspirar en ellos emociones y sentimientos de miedo, piedad, arrepentimiento o dolor, así como

³⁰ Felix Herrero Salgado, *Op. Cit.* p.375.

³¹ Respecto de la estructura de los sermones, Concepción Lugo afirma que el método por discurso, inspirado en los métodos de enseñanza basados en la teología de Santo Tomás, se componía de cuatro elementos: proemio, proposición, pruebas y solución. Concepción Lugo, “Género y discurso: dos pilares en la difusión de las normas tridentinas” en *Formatos, Géneros y Discursos. Memoria del Segundo Encuentro de Historiografía*, p. 139.

³² Mariana Terán. *Op. Cit.*, p. 43.

fomentar la fe y el ejercicio de las obras³³, de manera que para lograr estos objetivos el orador debía considerar el tipo y condición social del auditorio al que se dirigía, adecuando el tema evangélico de la celebración a las figuras que implementaría para no perder de vista la enseñanza ni fomentar la confusión entre los asistentes:

“El predicador –nos dice Mariana Terán- siempre debía exponer algún misterio del Evangelio con el fin de que su auditorio se reconociera en él para *la salud de sus almas*. Si el predicador se salía del canon, si incurría en errores graves que sembraran dudas en el auditorio, el obispo tendría la facultad de prohibirle el ministerio de la predicación. La palabra de Dios debía anunciarse sin complicaciones, ni discursos tortuosos, con un estilo claro y sencillo sin dar lugar a ofensa alguna para los oyentes, sin vanas cuestiones que presumieran como erudito al predicador”³⁴.

Así pues, conociendo las herramientas de que disponían los predicadores y las circunstancias que debían tener en cuenta al momento de la composición de los sermones, cabe mencionar ahora los rubros en donde se ubicaban los temas alrededor de los cuales giraba normalmente la exposición, a saber:

- 1) Sermones del tiempo ordinario
- 2) Sermones de Cristo
- 3) Sermones de María Santísima
- 4) Sermones de Santos
- 5) Sermones circunstanciales (de exequias, patronazgo, profesión religiosa...)³⁵

³³ *Ibid.*, p. 105-106.

³⁴ Mariana Terán, *Op. Cit.*, p. 43.

³⁵ Felix Herrero. *Op. Cit.*, p. 307.

Posteriormente, durante el transcurso del siglo XVII, la influencia del Barroco, “la relajación de las costumbres” y en general, la situación de crisis que se dio durante este periodo, así como “el afán de predicar al aplauso y lucimiento” generarán modificaciones en el desarrollo y la forma de la oratoria sagrada surgiendo, lo que Felix Herrero distingue como un “uso inmoderado de la Escritura y las humanidades, búsqueda de la forma sutil de tratar los puntos y lenguaje y estilo pretendidamente realizados”³⁶ que dieron como resultado, de acuerdo con el autor, poca profundidad en las composiciones de muchos predicadores.

La transformación misma del auditorio al que habitualmente se dirigían fue otro problema al que los predicadores debieron enfrentarse, pues paulatinamente se volvió más heterogéneo y cortesano, de modo que los objetivos básicos de catequizar y moralizar, en su estructura simple o tradicional, ya no resultaban suficientes, en tanto que esta nueva sociedad “más informada que sus antepasados –afirma Perla Chinchilla– conocía los dogmas al derecho y al revés y ello hacía que la reiteración se volviera cada vez más visible y aburrida”.³⁷

Por lo tanto, esta tendencia en realidad promovió la aparición de piezas de mayor complejidad estilística y, si se quiere, con menor rigor de fondo, que no obstante desbordaban erudición con latines y citas e incluso con evocaciones no sólo de poetas clásicos, sino de la propia mitología grecorromana. Algunos otros elementos de la retórica que fueron implementados en este periodo fueron la redundancia, la amplificación o exageración de las figuras e incluso, innovaciones que recogían vocablos del habla popular.

³⁶ *Ibid.* p.257.Cfr. Perla Chinchilla Pawling, “Sobre la retórica sacra en la era barroca” en *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, vol. 29, julio-diciembre, 2003, p.111

³⁷ Perla Chinchilla Pawling *Op. Cit.*, p. 107-108.

ORIGEN DE LOS SERMONES FÚNEBRES

En el marco de la abundante producción literaria religiosa³⁸ y bajo la normatividad derivadas del Concilio de Trento, los sermones fúnebres se ubican como parte de un género discursivo de carácter conmemorativo y circunstancial que cobró especial importancia para los creyentes católicos hispanos del periodo barroco, en tanto que aludían a una general, constante y crucial preocupación: la muerte.

Estas obras eran piezas breves que servían de colofón a la ceremonia de exequias, conocidas también como oraciones, elogios, parentaciones o panegíricos fúnebres³⁹ que se llevaban a cabo con ocasión del fallecimiento de algún miembro de la familia real o bien de un personaje distinguido de la sociedad. Su existencia obedecía a varios objetivos: en primer término, se buscaba resaltar las virtudes del difunto, de manera que la reconstrucción de su biografía sirviera de consuelo a sus familiares y de ejemplo para todos aquellos que presenciaban el sermón.

Así mismo, representaba uno de los varios mecanismos con que contaba la Iglesia para mantener su influencia y prolongarla incluso, más allá del término de la vida terrenal, por lo que podemos decir que el sermón fúnebre cumplía también con los propósitos edificativos y propagandísticos de la Contrarreforma, entre los que se encontraban moralizar a los fieles, cumplir con el precepto tridentino de dar sepultura eclesiástica a los cuerpos, así como también, obedecer el mandato de San Pablo, quien había pedido “inmortalizar a los seres que por sus virtudes habían logrado triunfar sobre el mundo, el

³⁸ Tales como catecismos, manuales de sacramentos, libros para confesores, manuales de oración y meditación, sumarios de indulgencias, misales, hagiografías, biografías ejemplares, libros del buen morir, guías de testadores, homilías, patentes de cofradías, etc.

³⁹ Concepción Lugo, “Género y discurso...”, p. 135.

demonio, la carne y la muerte”⁴⁰. Para los cuales echaba mano del abanico de múltiples elementos, símbolos e imágenes que conformaban el imaginario colectivo de la piedad barroca del siglo XVII, en donde “la vida giraba alrededor de la Iglesia, la religión y la muerte”⁴¹.

El origen de esta tradición se remonta a la antigüedad clásica en donde griegos y romanos acostumbraban rendir homenaje a sus muertos por medio de discursos poéticos que recordaban las acciones más destacadas o heroicas que éstos habían llevado a cabo. De esta añeja costumbre, a partir de la Contrarreforma, la Iglesia retomará algunos elementos, para que una vez cristianizados, sirvieran de apoyo a la propagación de su política religiosa, misma que instauró una modificación sustancial en las creencias respecto de la salvación del alma: Ya no sería la agonía del creyente, como lo fue durante los largos siglos de la Edad Media, el momento decisivo en donde se jugaría la condena o la salvación eterna de su alma en medio de una angustiante batalla con el demonio. En cambio, la preparación para el último instante de la vida debía ser permanente, ya que el punto nodal lo constituían las obras, la fe y el ejercicio constante de los preceptos de la doctrina:

“Una vez que el pensamiento tomista fue adoptado por Trento como la teología oficial de la Iglesia- nos dice Concepción Lugo- , se convirtió en la fuente de inspiración para elaborar un plan de salvación hábilmente unificado que explicara el sentido de la doctrina que normaría la vida y la muerte de los fieles. Con miras a difundir y justificar la importancia de las normas conciliares, la doctrina sostenía que no sólo la fe era necesaria para alcanzar la inmortalidad del alma, sino también las obras o prácticas religiosas. Fe y obras debían fomentarse y ejercitarse día con día con objeto de estar siempre en gracia de Dios para de esta forma estar preparados en cualquier momento para recibir, con el alma libre de pecado, la llegada de la muerte”⁴².

⁴⁰ Concepción Lugo. *Una literatura...*, p. 206.

⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

⁴² *Ibid.*, p. 51.

De la misma forma, *el seno de Abraham* se convierte en *el Infierno* con todas las penas y castigos imaginados posibles⁴³, y *el Purgatorio* se instala como la purificadora y terrible antesala del gozo celestial, estadio temporal de las almas atormentadas por los pecados que les impedían acceder directamente a la gloria de Dios.

Así, los sermones fúnebres reproducían por medio de éstas imágenes el mensaje de que la vida virtuosa del católico tendría como recompensa la bienaventuranza de la inmortalidad, puesto que había luchado diariamente en contra de las tentaciones, derrotando al demonio y sus múltiples artimañas. De ahí que también sean frecuentes las alusiones, tanto en la literatura funeraria como en la escultórica ornamental de los sepulcros, el descanso apacible que el soldado en Cristo se había ganado.

Al respecto, José Luis Bouza nos dice que “la templanza ante la muerte del *sophós* platónico y del *sapiens* estoico –cuya esperanza es la inmortalidad bienaventurada o del descanso de los males de la vida-, así como su convicción de que la vida es meditación sobre la muerte como preparación a la misma, es también la del buen cristiano”, y continua más adelante señalando que “la doctrina católica reafirmó después del Concilio de Trento que el reposo era exclusivo privilegio de los justos”⁴⁴.

Pero es sin duda a través de la dialéctica singular en que el Barroco coloca a la muerte y al difunto, situándolos en el papel protagonista de la oración, que podemos distinguir

⁴³ *Ibid.*, p.123.

⁴⁴ José Luis Bouza, *Op. Cit.* p. 387 y 396. Igualmente, Concepción Lugo concuerda con esta afirmación cuando dice que « la oración fúnebre es una corta biografía ejemplar, cuya lectura ponía punto final a la ceremonia luctuosa. En ella se destacaban los beneficios que traería para el alma el hecho de vivir en gracia o amistad con Dios. En unos y otras se recordaba a los vivos la necesidad que tenían no sólo de prepararse en la vida para la muerte, sino también para el tiempo posterior a su llegada. Difundieron asimismo aquella imagen secular que reflejaba el reposo del difunto como resultado de la victoria en la batalla » *Vid.* “Formatos y Géneros...”, p. 150.

las dos partes importantes de la composición del discurso: la doctrinal y la de carácter propiamente panegírico.

Ya en la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo (1533) se distingue claramente el desprecio hacia la vida y reaparecen –dice Bouza- “los argumentos del antiguo género consolatorio académico y estoico, que –cristianizados ya desde antaño por la patrística-, constituyen el fundamento de la concepción barroca de la muerte, tal y como se refleja en el arte y la literatura moral de la época”⁴⁵. Ciertamente, en el ambiente del seiscientos flota el pesimismo, de tal suerte que el desasosiego ante las circunstancias que lo rodean, ya sean políticas, sociales e incluso religiosas, provocan que en el Barroco se tome a la vida como una pura comedia en donde la muerte propia y el aparatoso despliegue funeral se funden en una ósmosis cuna-sepultura capaz de enajenar toda moderación⁴⁶.

El ritual de exequias que se realizaba como acto de caridad hacia los muertos y su práctica estaban estipulados y cuidadosamente reglamentados en los *Manuales de Sacramentos*, mediante los cuales se justificaban el duelo, el cortejo, el entierro, las misas y los sufragios, de manera que al invadir los cinco sentidos, causara un impacto rotundo entre los asistentes. Uno de esos elementos, sin duda inspirado en la vieja tradición clásica e incluso también en costumbres judeo-cristianas, era la instalación, al interior del templo, de un cuerpo piramidal sobre el que descansaba el difunto, llamado también túmulo, catafalco, pira o máquina de la muerte y que simbolizaba la inmortalidad y la eternidad.

⁴⁵ José Luis Bouza, *Op. Cit.*, p. 405.

⁴⁶ *Ibid.*, p.407. Cfr. Herrero Salgado, *Op. Cit.*, p.331.

Los funerales públicos y ostentosos de aristócratas, altos dignatarios o de la realeza incluían grandes cantidades de incienso, cirios, flores, mantos largos de terciopelo negro que pendían del techo y sumían en la penumbra la inmensidad del templo. Muchas veces fue éste el escenario en el que se escuchaba la primera versión del sermón funeral de cuyo predicador se esperaba que contara con la suficiente capacidad y sabiduría para proporcionarle a su discurso emotividad suficiente y enseñanza clara que honraran la memoria del muerto dando “eternidad para la fama, ausencia de lisonja (y) logro de la relevancia de las acciones”⁴⁷.

Sin embargo, debemos decir que para los predicadores no siempre fue sencilla la tarea de elaborar un sermón funeral, puesto que en ocasiones sólo disponían de unas cuantas horas para realizar el encargo. Uno de los detalles más delicados era la reconstrucción de la vida del difunto, lo que implicaba acercarse a conocidos que dieran fe de sus buenas obras y con ello buscar un pasaje o figura adecuada, bíblica en la mayoría de los casos y acorde con las Sagradas Escrituras para después proporcionarle la forma y el estilo con base en los manuales y sermonarios a su alcance. Y como el sermón constituía la pieza clave con la que concluía la liturgia funeral, la calidad del retrato dependía de la destreza del orador, de su temple y de la potencia de su voz, cualidades fundamentales que debía reunir el candidato idóneo para la ocasión “elegido por lo general entre los predicadores más prestigiosos del clero regular; algunas veces entre el clero secular”⁴⁸.

Respecto a la estructura de la composición, la forma más habitual de exposición se basaba en al menos tres elementos: planteamiento del tema, exordio y salutación y explicación general del texto. Aunque fueron efímeros los motivos, la oración fúnebre

⁴⁷ Herrero Salgado. *Op. Cit.*, p.334.

⁴⁸ *Ibid.*, p.341.

pretendía trascender y evitar que el recuerdo se perdiera con el tiempo, tal como el cuerpo mortal se volvería ceniza, por lo que la impresión de estas piezas se volvió un instrumento valioso, ya que su publicación contribuía a moralizar a los fieles, principalmente aquellos que detentaban el poder.

Para Concepción Lugo, la oración fúnebre llegó muy pronto a tener tanta importancia, que alrededor del 1600 se convirtió, por sí misma en un subgénero y se independizó de los libros de Exequias en los que habitualmente aparecía al final⁴⁹. Así, la Iglesia aprovechaba la distribución para llegar a los miembros de la élite que no habían presenciado el funeral, reiterando el discurso oficial sobre la salvación de los justos, la obediencia y sumisión.

No obstante, la versión final de la publicación no quedaba en manos del autor. El texto era previamente revisado por las autoridades del Santo Oficio de la Inquisición y sujeto a aprobaciones, licencias y censuras que modificaban, suprimían e incluso llegaban a insertar comentarios. Así sucedía por ejemplo, con la vigilancia al cumplimiento de las prohibiciones decretadas por el papa Urbano VIII entre 1625 y 1634, relativas a que no se podían predicar gracias, intercesiones, visiones o revelaciones ni milagros de ningún difunto sin que este hubiera sido previamente canonizado o beatificado⁵⁰ y, en el mismo tenor, el mandato posterior de Benedicto XIV en el que ordenaba “que se contenga de tal manera el orador dentro de los límites debidos, que el elogio (fúnebre) que se haga recaiga precisamente sobre los hechos y no sobre las personas”⁵¹.

⁴⁹ Concepción Lugo. *Una literatura...*, p. 213.

⁵⁰ José Núñez Domínguez. “De la vida colonial en Querétaro”, citado por Concepción Lugo en *Una literatura...*, p. 213.

⁵¹ *Ibid.*, p. 214.

Una vez salvadas y aprobadas las cuestiones técnicas del sermón, el financiamiento de su publicación corría a cargo de un mecenas, de los familiares del difunto, de la congregación a la que pertenecía o del bolsillo particular del predicador, de cuyos fines personales para llevarlo a la imprenta hablaremos más adelante.

Finalmente y para recapitular sobre lo antes dicho, los sermones fúnebres fueron breves obras literarias que cobraron especial relevancia en la tarea de catequesis emprendida por la Iglesia católica bajo los nuevos lineamientos del Concilio de Trento. Estas obras se enmarcan en los sermones de *circunstancia*, que responden a un motivo particular (la muerte de un individuo), a las necesidades de un sector de la sociedad (consuelo a familiares, ejemplo para los asistentes), a un momento determinado (Contrarreforma, Barroco) y mediante los cuales tenemos acceso a una fuente de conocimiento sobre datos biográficos de personajes destacados que desempeñaron diversos papeles al interior de la comunidad, así como noticias históricas y políticas, sin olvidar los aspectos sociales que rodearon la elaboración del texto mismo, la valiosa descripción que se encuentra en muchos de ellos sobre el aspecto ornamental y el litúrgico e incluso, elementos propios del discurso que dieron origen al retrato funerario, género de pintura que pretendía, como un humano intento más, trascender el olvido.

CAPÍTULO II LOS SERMONES FÚNEBRES EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVII

EL BARROCO EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA

*“Mándasme que te escriba algún indicio
de que he llegado a esta ciudad famosa,
centro de perfección, del mundo el quicio;*

*su asiento, su grandeza populosa,
sus cosas raras, su riqueza y trato,
su gente ilustre, su labor pomposa.*

*Al fin, un perfectísimo retrato
pides de la grandeza mexicana,
ahora cueste caro, ahora barato...”*

Grandeza Mexicana (fragmento). Bernardo de Balbuena.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, el perfil poblacional de la sociedad novohispana se transformó drásticamente, debido en parte a los varios reacomodos y desplazamientos de comunidades indígenas, cuyo número se había visto reducido por el embate de las epidemias traídas del viejo mundo, así como por el duro régimen de trabajo al que fueron sometidos.

De esta forma, tanto las autoridades civiles como los misioneros encargados de la evangelización iniciaron un nuevo proceso de rehispanización y recristianización entre las comunidades indígenas¹ que mediante “la congregación” forzada fueron concentradas principalmente en la región central del Altiplano. Esta medida sirvió no sólo para trasladar a los grupos dispersos, sino que al mismo tiempo tuvo como objetivo frenar la disgregación y desintegración social que las comunidades nativas sufrían a causa de la mortandad. No obstante, esta medida se aplicó efectivamente hacia 1590.

¹ María Alba Pastor. *Op. Cit.*, p. 38

Sin embargo, ante el panorama de depresión demográfica indígena y la escasez de mano de obra que esto conllevaba, los españoles comenzaron a importar esclavos negros tanto para las labores rudas como para el servicio doméstico. Al mismo tiempo y conforme aumentaba el número de habitantes de origen europeo, crecieron también las necesidades de abastecimiento. La corona comenzó a proporcionar permisos para que cruzaran el Atlántico personas capaces de realizar todo tipo de oficios. Los mismos españoles establecidos enviaron en muchos casos por sus familias y muy pronto hubo en la Nueva España la demanda, al principio en pequeña escala, de materiales, herramientas, artículos de uso diario, caballos, granos y ganado. Entonces comenzaron las grandes iniciativas económicas de actividades como la siembra de trigo o caña de azúcar, la minería y la cría del gusano de seda, labores para las que pobladores e inmigrantes fueron aportando capitales y conocimientos.

Por otra parte, durante el último tercio del siglo XVI, las políticas implementadas por los Habsburgo tenían como objetivo “frenar los privilegios concentrados en la Iglesia y la nobleza española y americana, además de controlar el extenso y disperso territorio imperial y fortalecer la concentración política y administrativa con la creación de un mayor y más eficiente aparato burocrático...”² para lo cual se puso fin a la encomienda y España adoptó varias disposiciones que resultaron en perjuicio de los conquistadores y sus descendientes, motivando el nacimiento de nuevas modalidades de tenencia de la tierra, entre las que “la merced” fue la más extendida.

En este marco es importante destacar que fue precisamente la reticencia de la corona y su constante negativa para conceder extensos territorios a perpetuidad la que dio origen

² *Ibid.*, p.29.

entre los novohispanos a un sentimiento de traición y abandono en contra de la metrópoli, en donde a su vez aparecieron los primeros prejuicios contra los pobladores de la Nueva España, derivados de las discusiones que sobre este asunto se llevaron a cabo en el Consejo de Indias:

“De poco servían las quejas de los criollos afectados y sus resistencias a perder su condición de privilegio –nos dice María Alba Pastor- , la corona española resolvió que la cesión de la perpetuidad prolongaría los abusos, además de alimentar el peligro de tendencias autonomistas como la de Martín Cortés. Tanto la nobleza indígena como la española americana tuvieron que adaptarse al proceso de modernización de trabajo y propiedad, aunque ello no modificaría su mentalidad señorial”³.

Igualmente, la llegada de nuevos religiosos fue significativa no sólo en número, sino que su instalación los introdujo en actividades económicas importantes. Un claro ejemplo de ello fue el arribo en 1572 de los miembros de la Compañía de Jesús, quienes gracias a su preparación fungieron como educadores de la élite novohispana y además se distinguieron por la impecable administración de las haciendas a ellos encargadas.

Así mismo, las postrimerías del XVI representan un periodo fundamental para la conformación de la escala de valores que regiría la mentalidad de la sociedad colonial durante la siguiente centuria. Recordemos que fue en 1585 cuando se celebró el Tercer Concilio Provincial Mexicano, a partir del cual se buscó permanentemente el arraigo de los principios de la Contrarreforma que definieron a la larga los ideales de comportamiento y el código de conducta que regirían el tipo de relaciones sociales y la composición de las familias novohispanas durante el periodo Barroco.

³ *Ibid.*, p. 48

El siglo XVII comienza para la colonia en medio de una bonanza económica que continuará hasta 1620 y que coincide precisamente con el periodo de mayor influencia española en Europa. Hay un rápido crecimiento a partir de la última década del XVI favorecido por el aniquilamiento de la resistencia chichimeca en el norte, a partir del cual se dan sucesivamente la fundación de nuevas ciudades, la intensa actividad minera de Zacatecas y San Luis Potosí y, ligado a ella, el surgimiento de la Hacienda como principal unidad de producción para el abastecimiento de cereales, carne y cultivo de magueyales.

Por su parte, el comercio en el Pacífico floreció grandemente entre México, Filipinas y el Perú, a pesar de que la política monopolista y centralizada de la corona pretendía sacar el mayor provecho fiscal de todas las transacciones. Así, las mercancías europeas que llegaban al Nuevo Mundo sólo podían embarcarse por el puerto de Sevilla y dado el alto costo de la seguridad y mantenimiento de la flota que las traía, éstas llegaban de la metrópoli una vez al año para abastecer al mercado cautivo colonial. Una vez al año llegaban también el Galeón de Manila y la Nao de China vendiendo los productos importados sólo a los grandes comerciantes de la Ciudad de México que se encontraban en condiciones de adquirir grandes lotes que venderían poco a poco durante el resto del año. Esto influyó para que la actividad comercial se concentrara en la ciudad capital así como muchos otros procesos culturales que tuvieron lugar en el siglo XVII.

ESTRUCTURA SOCIAL

El siglo XVII novohispano fue el periodo de conformación social y de afianzamiento de las estructuras políticas, religiosas y administrativas al interior de la colonia. La

sociedad, como decíamos anteriormente, tomó un carácter pluriétnico en el que coincidieron diversas influencias culturales, como la de los pueblos indígenas evangelizados, quienes desarrollaron una religiosidad de carácter particular a la par que conservaron ritos y creencias de origen prehispánico; esclavos que trajeron consigo elementos de la cultura africana y españoles más o menos pobres, algunos con oficio y otros sin él, que dejaban la península en busca de fortuna, como una forma de escapar al hambre y las enfermedades, sin contar a algunos otros representantes de minorías como los chinos asentados en la ciudad de México que durante mucho tiempo se desempeñaron en oficios de barberos o comerciantes.

La convivencia entre tan distintas concepciones del mundo se podía suponer a todas luces caótica, si a esto agregamos dos elementos sustanciales: el mestizaje, fenómeno que tuvo lugar desde los primeros momentos de la conquista, y el surgimiento de un sector de población blanca, nacida en la Nueva España, aunque de padres peninsulares. Por ello fue necesario que tanto la Iglesia como la corona marcaran las pautas para controlar y mantener el buen orden social y asegurar al mismo tiempo, el funcionamiento económico que reclamaba la metrópoli para solventar y sustentar la defensa de su posición estratégica en Europa.

El resultado fue la conformación de una rígida estratificación que dividía a la sociedad novohispana según los cánones europeos en donde el color de la piel, la vestimenta y la “calidad” (moral) de las personas definían su lugar y el papel que debían desempeñar al interior de su grupo, de acuerdo con el esquema escolástico en donde la sociedad seguía considerándose “como un organismo estático, inmutable y jerarquizado que respondía a

un plan divino”⁴. Así, en la cúspide estamental se encontraban los blancos, quienes a su vez se distinguían unos de otros por el lugar de nacimiento, ya que a pesar de que a ambos se les designaba con el nombre común de *españoles*, tenían preeminencia los peninsulares sobre los blancos nacidos en tierra indiana, conocidos como *criollos*.

La pugna constante entre ambos grupos será, a lo largo del siglo XVII, el caldo de cultivo para la gestación de sentimientos ambiguos con respecto a la metrópoli. Tal vez valga la pena aclarar que nos detendremos brevemente en el comentario sobre las características esenciales de estos sectores, debido a que el análisis de los textos funerarios que veremos en otro capítulo nos hablan sobre la vida de mujeres que pertenecían en su mayoría a esta clase, por lo que consideramos importante la explicación del contexto en el cual se desarrollaron.

Al respecto, resulta interesante encontrar entre los autores consultados diversas perspectivas del periodo. Por ejemplo, tanto para Jonathan Israel como para María Alba Pastor, las primeras décadas del siglo XVII representan un momento de gran actividad económica, política y social en donde incluso la Ciudad de México recobra una destacada importancia, convirtiéndose en una ciudad moderna, centralizadora y que dejaba atrás paulatinamente, los ideales evangelizadores y los principios rurales de la influencia indígena y conquistadora⁵. Sin embargo, para Irving Leonard el mundo hispano-católico se estancaba peligrosamente en el conservadurismo a ultranza reprimiendo todo intento de análisis libre y cuestionamiento fuera del dogma mediante el autoritarismo medieval, justo en el momento en que tenían lugar eventos tales como la elaboración de la teoría heliocéntrica de Copérnico, la determinación de la órbita de

⁴ Antonio Rubial García. *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, p. 51.

⁵ María Alba Pastor. *Op. Cit.*, p. 136.

los cometas por Johannes Kepler, o el uso del telescopio de Galileo Galilei, lo que inevitablemente devino en el atraso teórico y tecnológico con respecto a otros países del continente europeo:

“En esta situación –nos dice-, las ideas, ya fueran laicas o religiosas se encontraban cuidadosamente resguardadas en España y excluidas, hasta donde era posible, del Nuevo Mundo para preservar de contaminación a los naturales aun no completamente cristianizados. De esta manera, la razón cayó bajo la influencia de una autoridad rígida y las conclusiones alcanzadas por procedimientos racionales estaban ya predeterminadas...”⁶ y continua diciendo que “en los reinos del Nuevo Mundo se conservó el pensamiento tradicional debido a lo remoto de la turbulencia europea y al sólido patrón de una sociedad en que una pequeña minoría blanca gobernaba grandes núcleos de indios sumisos, y para la cual la ignorancia de éstos parecía cada día mayor bendición...”⁷

Finalmente, afirma que “el clima de opinión en aquellas lejanas posesiones no era muy propicio para un franco disentimiento de la ortodoxia tradicional y del escolasticismo con el que la Madre Patria estaba apasionadamente comprometida. La actividad intelectual se centró casi exclusivamente en las universidades y en los seminarios de las ciudades coloniales, donde prevaleció un neoescolasticismo decadente y en que prácticamente no existían pensadores dedicados al método experimental”⁸.

Fernando Benítez comparte esta visión cuando asegura que “la Nueva España no era un país próspero y pacífico como afirman los escritores amantes del virreinato”, ya que el poder del virrey era limitado y en cambio quienes verdaderamente ejercían la autoridad

⁶ Irving A. Leonard. *La Época Barroca en el México Colonial*, p. 47.

⁷ *Ibid.*, p. 48

⁸ *Ibid.*

eran principalmente la Iglesia en conjunto con latifundistas, comerciantes y mineros, los cuales mantuvieron la paz con base en métodos de coerción en donde la cárcel, el destierro, el garrote, la horca, las hogueras inquisitoriales y la represión en general lograron dominar las almas, las conciencias y las relaciones al interior de la familia, de modo que “el tono de la vida no fue cortesano sino esencialmente monacal”⁹.

En este contexto, en donde la conciencia y el cuerpo eran normados y constreñidos al papel que les había asignado su condición de nacimiento, los criollos buscaron incansablemente desde varias trincheras, la reivindicación de sus derechos. De acuerdo con las políticas reales, el poder económico y político lo detentaban los españoles peninsulares, es decir, *los gachupines*, ya como autoridades civiles o bien como autoridades eclesiásticas, comerciantes y artesanos especializados que llegaban para solventar las necesidades primarias de la población, mientras que los criollos, varios de ellos herederos de nombres y fortunas debían conformarse, en el mejor de los casos, con vivir de las rentas que les dejaban los bienes de familia.

Sus reiteradas exigencias para obtener títulos y cargos dentro del gobierno y administración de su tierra fueron mayoritariamente ignoradas, ya que se les consideraba poco aptos para detentar el poder político de la colonia y en general, cualquier cargo de gran responsabilidad, incluyendo el clero, debido a las suspicacias que levantaban las tendencias separatistas que pudieran tener por los estrechos lazos emocionales que guardaban con el territorio, al mismo tiempo que se alentaban los prejuicios que achacaban a la influencia del clima y costumbres de la tierra defectos

⁹ Fernando Benítez. *Los Demonios en el Convento. Sexo y religión en la Nueva España*, p. 13.

como la pereza, la inconstancia y la inestabilidad los que, se presumía, aligeraban el carácter de los criollos denigrándolos y propiciando poca rigidez de principios¹⁰.

“Las capacidades de los españoles nacidos en México para cargos de responsabilidad fueron sumamente discutidas, no sólo en folletos de carácter legal o clerical, sino también en las calles, en la universidad y desde el púlpito” afirma Jonathan Israel, de tal forma que la marginación fue la piedra angular para la búsqueda desesperada e incansable de una identidad que les proporcionara el sitio justo dentro de la sociedad.

Por una parte heredaban el bagaje cultural europeo y la mayoría permanecían ligados por sangre a la península, aunque por nacimiento les correspondía el legado indígena. Los constantes ataques y vicios de los que se les acusaban propiciaron como respuesta una abierta confrontación:

“...en la práctica –comenta María Alba Pastor-, la mezcla de europeos, africanos y americanos, aunada a la posible presencia de herejes, judíos conversos o *crístianos nuevos* entre los conquistadores y colonos sembraba la permanente duda en torno a la pureza de sangre... Algunos de los altos funcionarios y religiosos creían que la naturaleza americana invitaba a la degradación física del individuo, a la pérdida de fuerza y energía corporal, al oscurecimiento de la piel, al adelgazamiento de las carnes, a la ociosidad, los vicios y el relajamiento de las costumbres. De este modo América y sus habitantes siempre quedaban en posición de inferioridad y el sentimiento de menosprecio motivaba diversas reacciones de queja y malestar”¹¹.

¹⁰ Solange Alberro. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, p. 46.

¹¹ María Alba Pastor, *Op. Cit.*, p.74.

Así, bajo las suspicacias permanentes de su origen, los criollos buscaron en la exaltación de su tierra, en sus costumbres y en su religión las manifestaciones que conformarían las características de su identidad en la que uno de los rasgos distintivos fue la negación de muchos de ellos a practicar el comercio y los trabajos manuales con los que sus padres habían amasado fortunas, prefiriendo el estudio de las artes, el derecho, la medicina o la carrera eclesiástica en donde podían practicar más libremente la oratoria y el estudio de las ciencias.

Otro rasgo fue la importancia que tuvo para los novohispanos el pertenecer a la clase noble. Esta necesidad respondía también a la conservación de ciertos ideales caballerescos de corte medieval en donde el dinero como tal no era suficiente para el reconocimiento social al que ellos aspiraban, sino que buscaban alcanzar ese status de dignidad, pureza, honor, fama y linaje que consideraban indispensable para desvincularse por completo del origen rural, idolátrico o rudo de los primeros tiempos de la colonia.

Y como resultado de esta búsqueda, los novohispanos de clase acomodada desarrollaron un gusto particular por la pompa y el lujo como signo de la rivalidad ante el europeo. Usaban suntuosos trajes y vestidos, construían inmensas casas señoriales, mantenían gran número de servidumbre y le proporcionaban mucha importancia al cuidado minucioso de las formas de etiqueta y cortesía por contraponer y evidenciar una vez más la ignorancia y brusquedad de los peninsulares: “el gasto excesivo, la prodigalidad, la insolencia y la ostentación eran los medios que tenía esta aristocracia sin raíces para suplir el abolengo y el prestigio” afirma al respecto Antonio Rubial¹².

¹² Antonio Rubial. *Op. Cit.*, p. 129

La segunda mitad del siglo XVII vio surgir uno de los baluartes más significativos de su identidad: el culto a la Virgen de Guadalupe que O’Gorman llama “el espaldarazo celeste e inmenso consuelo del portento guadalupano...”¹³ cuya devoción opacó sin duda a la que los peninsulares otorgaban a la Virgen de los Remedios, traída por los conquistadores. El prodigio de la aparición mariana en tierra novohispana evidenciaba para los criollos la grandeza de su tierra y el amor divino hacia quienes no podían ser criaturas menos capaces ni menos dignas que cualquier otra nación del mundo “*non fecit taliter omni natione*”¹⁴.

Y para expresar el agradecimiento por el divino favor, así como para manifestar los esplendores de su tierra, los criollos encontraron en el estilo Barroco una fuente de inspiración y un canal de expresión sin precedentes en donde el “desaforado y genial abuso de ciertas formas hispánicas de la expresión plástica y literaria...”¹⁵ empleado por diversos artistas coloniales abanderó su empeño por aventajar la genialidad de sus modelos españoles dando origen a un original y abigarrado mundo de ostentación. Dos ejemplos memorables de esta genialidad criolla novohispana son el sabio Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz.

David Brading define a Sigüenza como “un patriota criollo que trató de dar a la imperial Ciudad de México un pasado distinguido y un presente glorioso”, exaltando su tierra en todo momento, de tal forma que “escribió como portavoz de la nación criolla y

¹³ Edmundo O’Gorman. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, p. 155.

¹⁴ “No hizo cosa igual con ninguna otra nación”, frase atribuida al papa Benedicto XIV.

¹⁵ Edmundo O’Gorman. *Op. Cit.*, p. 155.

de su patria”¹⁶. Mientras que por su parte, la compleja personalidad de Sor Juana, así como su obra y los continuos obstáculos que enfrentó durante toda su vida para llevarla a cabo, nos dan cuenta del intrincado ambiente social del cual ella misma fue producto. Apremiada por el ansia incontenible de saber, las opciones a su alcance eran limitadas dado el estrecho margen de movimiento con que contaban las mujeres durante esa época, por lo que en la vida monacal vislumbró la única posibilidad de desplegar su talento literario y mayor soltura para ejercitar su inteligencia mediante el estudio.

Su obra fue sin embargo, prodigio de una mente brillante que incorporó a sus poesías retratos de la convivencia popular, sutilezas del amor profano y erudición. Fue en su momento la conjunción de extrañas cualidades: belleza, encanto personal, sabiduría y habilidad inigualable para escribir versos, lo que la convertía, según Fernando Benítez “en un pequeño monstruo de la naturaleza que no podía pasar inadvertido”¹⁷. Así también, no obstante que Sor Juana se manifestó orgullosa de su origen vasco y que trabajó sin pretender enarbolar la bandera del criollismo, su pluma llevó las grandezas de su patria hasta el otro extremo del Atlántico en donde fue conocida ya entonces como *la décima musa*: “Sor Juana –dice Brading- no contribuyó al desarrollo del patriotismo criollo más que para aparecer, por derecho propio, como figura cultural, pues su ambición y su talento encontraron expresión y realización dentro de la tradición universal de la literatura española”¹⁸.

Finalmente, en las últimas décadas del siglo XVII, no obstante que los puestos más altos de la administración colonial y de la jerarquía eclesiástica continuaban bajo el monopolio español, los criollos adinerados llegaron a convertirse en un sector

¹⁶ David Brading. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, p. 405.

¹⁷ Fernando Benítez. *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁸ David Brading. *Op. Cit.*, p. 407.

suficientemente poderoso que ejerció una adecuada presión sobre la corona en el momento en que ésta se encontraba buscando soluciones ante las constantes crisis y depresiones económicas por las que atravesaba el Viejo Mundo, las cuales le orillaron a poner en venta diversos cargos públicos tales como de escribanía, policía, municipio y casas reales de moneda, y a otorgar, mediante pago, nuevos títulos nobiliarios.

En esta misma línea se dio el proceso de la institucionalización de gran número de mayorazgos entre las familias criollas más pudientes, medida que provocó la indignación y el rechazo explícito de la vieja oligarquía y nobleza peninsulares. De igual forma debemos decir que gracias también a sus riquezas, los criollos se anotaron otro éxito al ganar espacios y puestos importantes al interior de las órdenes religiosas, particularmente dentro del gobierno de los conventos, cuyos representantes, valga mencionarlo, protagonizaron largos enfrentamientos durante gran parte del XVII en contra de los seculares.

LOS SERMONES FÚNEBRES EN EL BARROCO NOVOHISPANO

Dentro del Barroco novohispano podemos distinguir claramente una fuerte tendencia mística, acendrada al interior de la sociedad como resultado de las campañas emprendidas por la Iglesia contrarreformista. La idea de que el orden jerárquico tenía un origen divino se fijó en el inconsciente colectivo mediante un bombardeo continuo de símbolos religiosos, ritos y ceremonias, así como de actitudes que pretendían garantizar la salvación del alma.

Como vimos anteriormente, el celo por mantener alejada la herejía de tierras americanas en conjunto con una ética de herencia medieval, así como la predisposición de las clases dominantes hacia la exageración, abonaron el terreno para que la semilla barroca germinara fecundamente hasta convertirse en una catarsis que sublimaba las emociones llevándola a sus manifestaciones más extremas. En este sentido, el pesimismo ante la vida y la preocupación casi patológica por la muerte, preferenciaron el gusto por lo macabro dentro del *espectáculo*¹⁹ fúnebre como una expresión más de la vanidad social novohispana: “...lo barroco –dice Irving Leonard- fue una vitalidad que negó la vida y se agotó en cosas triviales”²⁰.

De esta forma, particularmente el fausto de las fiestas y ceremonias religiosas del barroco fueron el canal de expresión idóneo para desplegar toda la magnificencia y la pompa que los egos españoles necesitaban para reafirmarse, así como también servían como medio de manipulación colectiva en el que se desahogaban las tensiones acumuladas entre las clases y se conservaba la estabilidad social a pesar de las profundas diferencias. Evidentemente, la Iglesia y el Estado fueron los principales promotores de tan importantes hechos. Ambos cooperaban por ejemplo, para la realización de la fiesta más relevante: la procesión de Corpus. En ella, “se afianzaba la idea de que cada estamento representaba un órgano del cuerpo social, que era, según el dogma, el cuerpo místico de Cristo”²¹. Sin embargo, tan efectivos como las fiestas públicas fueron para la Iglesia los sermones que sus ministros dictaban desde el púlpito. A través de ellos se promovían el culto mariano, la devoción a los ángeles y santos y a las almas del purgatorio, además se difundían las noticias que llegaban desde Europa y

¹⁹ Irving Leonard dice que “la vida no era algo real, sino un drama, una tragedia representada en el proscenio, un espectáculo para ser contemplado”. *Op. Cit.*, p. 55.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Antonio Rubial. *Op. Cit.*, p. 79.

se informaba a los parroquianos sobre los peligros que acechaban contra la fe (ataques piratas, libros prohibidos, etc.) dirigiendo así a la opinión pública por líneas bien establecidas²².

El tema de la muerte tuvo sin duda, una fuerte presencia entre los discursos de los religiosos, lo cual no sólo resulta lógico en el marco del pensamiento barroco *per se*, sino con la perspectiva de que en aquel momento las condiciones de vida antihigiénicas a las que se enfrentaba la gente, en conjunto con el clima, propiciaban un entorno favorable para el surgimiento de enfermedades y epidemias para las que no había tratamientos adecuados, mismas que se expandían rápidamente de un lugar a otro arrasando a su paso con poblaciones enteras; otras causas de mortandad eran los desastres naturales (inundaciones, temblores, heladas, sequías) y las intensas hambrunas que por ciclos minaban constantemente a la población limitando la expectativa natural de vida.

Para Concepción Lugo, el barroco novohispano fue el periodo en el que los cuatro jinetes del Apocalipsis (Hambre, Guerra, Peste y Muerte) cabalaron a sus anchas por todo el inmenso territorio virreinal gracias a la falta de higiene y al nulo avance de la ciencia médica, que en esta parte del imperio hispano se había quedado estancada en la tradición medieval. Así también, la miseria, la suciedad y el hacinamiento en el que vivía la población más desvalida creaban potentes focos de infección en donde las enfermedades epidémicas llegaban a niveles catastróficos. Los padecimientos más comunes fueron la peste, la neumonía (dolor de costado), el tifo, el tabardillo, las diarreas, disenterías y tifoideas sin mencionar los estragos causados por el sarampión y

²² María Alba Pastor. *Op. Cit.*, p. 164.

la viruela que importados de la península cobraron un gran precio en vidas humanas casi a la par que la guerra de conquista²³.

Pero no obstante que los sectores rurales y marginados eran las víctimas comunes de tan temibles enfermedades, también lo fueron los habitantes de las ciudades, quienes estaban expuestos al contagio debido a la contaminación del agua de las acequias y fuentes y a las malas condiciones en que se encontraban todos los servicios públicos de saneamiento.

Tan sólo la Ciudad de México debió afrontar durante todo el siglo XVII escasez de alimentos, recordando especialmente las hambrunas de 1615 y particularmente la de 1692; epidemias de cocoliztli²⁴, sarampión y diarreas, y por si fuera poco, en cada temporada de lluvias, la amenaza siempre latente de las inundaciones. Pero sería en 1629 cuando la constante preocupación de vecinos y autoridades se convertiría en terrible realidad, pues la inundación de ese año llegó a poner en verdadero peligro la subsistencia de la urbe, misma que quedó bajo las aguas durante 5 años, durante los cuales nuevamente padeció el azote de enfermedades infecciosas que brotaron debido al estancamiento de las aguas, así como graves problemas para el abastecimiento de alimentos, lo cual aumentó inevitablemente el número de víctimas y motivó la migración de familias enteras hacia sitios más seguros en tierra firme o ciudades cercanas.

²³ María Concepción Lugo. "Enfermedad y muerte en la Nueva España" en *Historia de la Nueva España*, p.556-560.

²⁴ De acuerdo con el *Vocabulario Náhuatl-Castellano, Castellano-Náhuatl*, **cocoliztli** significa *enfermedad o pestilencia*. También en el *Diccionario Español-Náhuatl* de Paul P. Wolf, **cocoliztli** equivale a *peste*.

En estas condiciones, la muerte formaba parte de la experiencia cotidiana de los novohispanos, quienes la consideraban como el paso necesario para llegar a *la verdadera vida* después enfrentar una realidad desconcertante colmada por la inseguridad de la salud corporal y espiritual, la culpabilidad y las amenazas del pecado. Así, la existencia era “vivir para morir y morir para vivir” en donde los actos purificadores, la conversión y el deseo de perfección “alimentaban en los fieles el deseo de participar de la naturaleza divina”²⁵. En una atmósfera saturada con imágenes de Cristos sangrantes, Vírgenes dolorosas y con el tañir constante de las campanas de los templos como fondo, la angustia ante la finitud de la vida y lo inesperado de su llegada, reforzaba la preocupación por una *buena muerte*, tras la cual encontrarían la inmortalidad y la gloria eternas, de modo que el ritual funerario en la Nueva España cobró doble importancia.

En el lecho del moribundo tenía inicio la última batalla por su alma. La agonía del enfermo debía ser la oportunidad para arreglar sus asuntos pendientes, practicar la paciencia y sufrir en silencio estoicamente ofreciendo su dolor como prueba de sacrificio. Era también la oportunidad para que la Iglesia le prestara el auxilio pertinente, de acuerdo a lo establecido en el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 en donde se dispuso que era necesario confortar al moribundo adecuadamente²⁶ estableciendo que se nombraran “dos beneficiados que ayuden al enfermo de gravedad, tanto en lo corporal, como en lo espiritual, hasta su último aliento, para que alcance una

²⁵ *Ibid.*

²⁶ María de los Angeles Rodríguez Álvarez. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, p. 74.

buena muerte”²⁷ . Este ritual de ayuda era conocido como *extremaunción o sacramento de los moribundos* que era asimismo, el comienzo de la compleja estructura de todo el proceso fúnebre barroco, cuyo complemento eran las ceremonias correspondientes al entierro y oficio de difuntos y, en una última fase, los novenarios, sufragios y honras que se celebraran en su memoria.

Cabe señalar que no nos detendremos en la descripción de cada uno de los pasos de este ritual, aunque sí pretendemos al menos hacer mención de las generalidades, considerando que los sermones fúnebres, objeto de nuestra investigación, forman parte del ceremonial barroco de exequias dentro del cual deseamos ubicarlos adecuadamente.

El auxilio comenzaba entonces con el cuidado del enfermo en estado de gravedad al que se procuraba asistir piadosamente, con la finalidad de ayudarlo a liquidar sus pendientes terrenales mediante la elaboración de un testamento en donde dejara por escrito todas las disposiciones que considerara pertinentes, tanto para su propio funeral como con respecto al destino de sus bienes, antes de que perdiera la conciencia, pues su elaboración era “un acto de caridad y de justicia”²⁸ con que todavía debía cumplir el cristiano.

Los responsables de confortarlo al llegar el momento de la agonía debían ser religiosos competentes y compasivos, por lo que en muchas ocasiones se buscaba la asistencia de clérigos especializados como los *Padres Agonizantes* o los pertenecientes a la congregación de la *Buena Muerte*²⁹ quienes además tenían la tarea de suministrarle los

²⁷ *Ibid.*

²⁸ María Concepción Lugo. “Enfermedad y muerte...”, p. 575.

²⁹ María de los Angeles Rodríguez Álvarez, *Op. Cit.*, p. 77.

últimos sacramentos y ahuyentar al demonio que acechaba en la alcoba del enfermo por medio de oraciones, imágenes, crucifijos y reliquias.

Otro elemento fundamental que sirvió de apoyo para asegurar la ayuda divina durante el último trance, fue la adquisición de indulgencias obtenidas por compra, que de acuerdo con la Iglesia, reducirían las penas en el más allá. De igual forma, se creía que la Virgen del Carmen rescataría de las llamas del Purgatorio a todo aquél que portara el escapulario de su orden, por lo que se procuraba que el difunto llevara uno consigo. Pero una adquisición por demás valiosa era la *Bula de la Santa Cruzada* “documento mediante el cual la Iglesia perdonaba a su comprador todos los pecados, de ahí que la Bula resultara indispensable para ingresar directamente al Reino de los Cielos”³⁰.

Con todos estos auxilios a la mano y puestos en orden bienes y conciencia, el agonizante se preparaba a exhalar el último suspiro, el mismo que de acuerdo con el dogma de su fe, lo liberaría de la cárcel de su cuerpo y lo pondría en el camino hacia la presencia del Salvador. Es en este momento, cuando se confirmaba la muerte del enfermo, que daba comienzo el ceremonial fúnebre.

Una vez más el redoblar de las campanas de los templos daban un mensaje a la población novohispana. Ahora anunciaban el viaje final de uno de sus hermanos y recordaban al mismo tiempo la fragilidad de la vida. Era una invitación a la meditación sobre la propia muerte que se aproximaba, pero también fue el pretexto para que con motivo de su fallecimiento, dignatarios eclesiásticos, altos servidores públicos, reyes, virreyes y virreinas, así como aristócratas y poderosos de toda índole recibieran “un

³⁰ María Concepción Lugo. “Enfermedad y muerte...”, p. 578.

homenaje especial, rodeado de lujo, derroche y ostentación”³¹, dejando a un lado los objetivos fundamentales de la ceremonia fúnebre.

Dichos objetivos consistían en moralizar a los fieles, acatar el precepto tridentino de dar sepultura eclesiástica a los cuerpos y cumplir con el mandamiento de San Pablo quien había pedido “imitar e inmortalizar a aquellos seres que por sus virtudes habían logrado triunfar sobre el mundo, el demonio, la carne y la muerte”³². Sin embargo y a pesar de las estipulaciones y decretos emitidos en la Nueva España desde 1555 y por medio de Cédula Real en 1693 para regular esta ceremonia con el objetivo de que se llevara a cabo correcta y moderadamente, la realización de un fausto funeral cobró gran importancia política, religiosa y social, puesto que como pocas personas tenían la capacidad de destinar cuantiosas sumas para solventar el costo, se convirtió en un indicador de status:

“La costumbre de celebrar públicas y ostentosas exequias pronto se extendió por las principales ciudades virreinales y de manera especial en aquellas que por su importancia habían adquirido el rango de cabeceras de arzobispados o bien de obispados y en las que se concentraba buena parte de las elites novohispanas”³³, nos dice Concepción Lugo.

Era un acto inspirado en las antiguas tradiciones griega y romana e incluso en costumbres judeo-cristianas al que también se le conoció con el nombre de “obsequias” en referencia a las ofrendas que los antiguos presentaban a sus muertos, así como también se le llamó “exequia”, que en latín significa “seguir hasta el fin o lo que sigue después de la muerte”³⁴.

³¹ María Concepción Lugo. “Enfermedad y muerte...”, p. 579.

³² María Concepción Lugo. *Una literatura...*, p. 206.

³³ *Ibid* p. 205.

³⁴ *Ibid*.

En Nueva España su origen se remonta al año de 1559 cuando se realizaron en la Ciudad de México las suntuosas honras en memoria del emperador Carlos V. Posteriormente, la ceremonia adoptó la estructura trinitaria en la que, como vimos, el primer momento es la certificación de la muerte del enfermo, seguida de la organización del ritual público en donde se realiza el trayecto del lugar del duelo al campo santo y que concluye con la sepultura eclesiástica cuyo punto culminante es la lectura de una pequeña pieza literaria conocida como oración o elogio fúnebre.

Esta obra era generalmente de carácter biográfico ejemplar y fue rescatada por la Iglesia a partir de la tradición grecorromana, para que una vez cristianizada y adecuada a los lineamientos del Concilio tridentino, sirviera como un elemento más de apoyo a la catequesis de los fieles. María de los Angeles Rodríguez se refiere al origen de estas obras, que se formaron a partir de la épica y llegaron a constituir un género propio:

“En la antigüedad las exequias eran composiciones poéticas que se recitaban delante del cadáver de una persona; más tarde el término se utiliza para designar la última ceremonia que se celebra en las honras fúnebres, y generalmente en ésta se dice un sermón fúnebre”³⁵.

Así mismo, Concepción Lugo afirma que “la oración fúnebre venía a cerrar el ritual del cuerpo mediante el cual se moralizaba a los vivos y además se convertía al soldado en un verdadero apóstol, en tanto que su biografía era utilizada para difundir y justificar la

³⁵ María de los Angeles Rodríguez. *Op. Cit.*, p. 200.

utilidad de la doctrina, en una época en que la vida cotidiana giraba en torno a la Iglesia, la religión y la muerte”³⁶.

Ciertamente, podemos decir que los sermones fúnebres gozaron pronto de un éxito total, pues no sólo cubrían las expectativas de la Iglesia como un medio eficaz para servir en la difusión del mensaje combativo de los soldados en Cristo, moralizar a los fieles por medio de la alabanza sólida a la virtud del difunto y brindar consuelo a los dolientes para fomentar en ellos la esperanza en la misericordia divina, sino que además respondían bien a los intereses particulares de las élites.

Por ese motivo, alrededor del año 1600 se independizaron de los libros de exequias en los que habitualmente aparecían al final, para crear una modalidad que estuviera más acorde con las necesidades de los criollos, quienes buscaban contar con un instrumento político “que manifestara, más que la santidad del grupo, la fidelidad que guardaban a la Iglesia y a la Corona. Una vez en manos de los criollos la Oración Fúnebre no sólo se convirtió en un género propiamente novohispano y ampliamente cultivado, sino también el que logró sobrevivir hasta los albores del México posrevolucionario”³⁷.

Por ese motivo muchas de estas piezas lograron llegar a las prensas. Su publicación, como vemos, buscaba satisfacer propósitos de diversos sectores. El reconocimiento personal y la movilidad social eran algunos de los motivos adicionales que incentivaban en los autores españoles y criollos, el deseo a destacar mediante la realización de una obra que mereciera los elogios de altos funcionarios de la Iglesia, teólogos reconocidos y autoridades competentes encargados de proporcionar la autorización correspondiente

³⁶ María Concepción Lugo. “Enfermedad y muerte...”, p. 581.

³⁷ María Concepción Lugo. *Una literatura...* p. 213.

para enviar o no el documento a la imprenta. Por los intereses particulares que durante esta época mediaban en la elaboración de un sermón fúnebre, era muy raro encontrar un libro anónimo o ejemplar suelto sin firma, puesto que “los escritores pretendían hacerse acreedores a un importante y jugoso ascenso dentro de la intrincada y difícil burocracia virreinal...”³⁸

En cuanto a la composición de la obra, en primera instancia se pretendía dejar el registro de una personalidad para que su memoria no se desvaneciera con el correr de los años, al mismo tiempo que se informaba a parientes, amigos y sociedad en general, sobre la muerte de un destacado personaje en cuyo resumen biográfico había que resaltar los sucesos más notables por su piedad religiosa y caridad cristiana, para que se cumpliera con el objetivo de enseñar al resto de los fieles.

Aquí era importante que el discurso estuviera acorde con la doctrina oficial de la Iglesia contrarreformista, lo que en teoría significaba para los escritores la huida permanente a las tentaciones del barroco por el empleo de metáforas y alegorías mitológicas, así como los excesos respecto del uso de citas y otros recursos literarios que oscurecieran el mensaje mediante un lenguaje y figuras rebuscadas.

Aunado a las comparaciones con personajes bíblicos que guardaran alguna pequeña semejanza con el difunto, muchos de estos textos incluían la descripción de los funerales en la que los temas macabros (finitud de la vida, arribo inesperado de la muerte, vanidad de los placeres y bienes terrenos, igualdad de los hombres ante la

³⁸ *Ibid.* p. 206-207.

muerte, etc.), permanecieron constantes con sus aterradoras evocaciones y crudas descripciones.

Las ánimas del purgatorio se integraron también a los temas recurrentes dentro de los panegíricos fúnebres, al igual que las enseñanzas de tipo moral, pues no hay que olvidar que en estos textos, más allá de “exaltar el triunfo individual en la lucha por la inmortalidad”, su objetivo final era regulado y vigilado de cerca por la Iglesia a quien le interesaba particularmente controlar las conductas de los miembros de las elites, unificándolos a ellos y a sus inmensas fortunas, en una sola creencia y en un mismo fondo.

Igualmente, fue entre los grupos de poder que se favoreció la distribución de los sermones cuyas impresiones iban de cientos a miles dependiendo el patrocinio con el que contarán y la “calidad” del personaje fallecido.

CAPITULO III

EL PAPEL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA COMPOSICIÓN DE LOS SERMONES FÚNEBRES

El papel de la Compañía de Jesús en la Elaboración de los Sermones.

Con el presente capítulo pretendemos hacer un acercamiento al papel que jugó la Compañía de Jesús en la elaboración de los sermones fúnebres que son objeto de nuestra investigación. La presencia jesuita cobra especial relevancia a la luz de los temas que expusimos en los capítulos anteriores, referentes a los principales lineamientos marcados por el Concilio de Trento, la aplicación de Contrarreforma en la Nueva España, el entorno social, el Barroco y el auge propio de los sermones funerales.

Comenzaremos por mencionar el carácter de los textos en cuestión: Son siete sermones funerales elaborados a lo largo del siglo XVII en un margen de tiempo que va desde el año de 1626 a 1691. Todos ellos fueron hechos a la memoria de mujeres laicas pertenecientes en su mayoría a la clase aristocrática de la sociedad colonial. Tres de ellos fueron impresos en la Ciudad de México, tres más provienen de Puebla y uno de Orizaba y cada uno aporta, como veremos, interesantes aspectos de la intrincada conformación del mundo novohispano.

Tres son las principales órdenes religiosas que destacan a través de la lectura: La Compañía de Jesús, la orden de Santo Domingo y los Mercedarios. Sin embargo, serán los padres jesuitas quienes lleven la delantera en cuanto a la cercanía con las homenajeadas, puesto que intervienen en al menos cinco de las obras.

Por esta razón y sin dejar de lado a las también importantes órdenes de La Merced y Santo Domingo, veremos principalmente cómo la influencia de la Compañía Jesús permeó en muy diversos aspectos de la vida cotidiana del siglo XVII y de los cuales tenemos testimonio gracias a que culminaron en un texto impreso.

En este mismo tenor, es importante aclarar que la pertinencia de abordar en este capítulo el tema de la Compañía de Jesús no deriva del número de ocasiones en que aparece en nuestros textos, sino de los papeles que juega en ellos, pues sus miembros no se limitaron a ser autoridades que censuraban las obras, autores selectos y oradores distinguidos de dichos panegíricos, sino todavía más: fueron actores sociales que intervinieron poderosamente en la definición de posturas ideológicas, como el criollismo, que como vimos anteriormente, no fue sólo un término distintivo de los españoles nacidos en la colonia, sino una forma de ser y de pensar de aquéllos que conformaban esta élite y que compartieron las damas sobre las cuales escribieron. Igualmente, por la relación familiar o espiritual que los jesuitas mantuvieron con las difuntas, fueron en muchos casos co-protagonistas del drama de su fallecimiento y testigos de los hechos de vida que narraban.

Por ello, es conveniente recordar la manera en la que los jesuitas se vincularon tan íntimamente con la sociedad barroca novohispana del siglo XVII. En ocasión anterior mencionamos por una parte, cómo fue que a partir del Concilio de Trento (1545-1563) la conformación de la Compañía de Jesús respondió a la necesidad de apoyar los recién emitidos decretos tridentinos, convirtiéndose así en brazo ejecutor de la Contrarreforma. Por otro lado, también se dijo que *Los Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola

influyeron en la importancia que se le otorgó a la muerte, cuya imagen permeó en la estética barroca, así como en la liturgia eclesiástica.

Y es en este último punto que nos detendremos un momento, antes de abordar con más detalle lo referente a la presencia de los jesuitas en la Nueva España.

LOS JESUITAS Y LA COMPOSICIÓN BARROCA DE LA VIDA

Un elemento definitorio de la consecuente línea de predicación que practicarán los padres de la Compañía será lo que Perla Chinchilla ha destacado como la teoría de la *Compositio loci*¹. De acuerdo con esta autora, el Barroco en su contexto estético y religioso se nutrió en muchos aspectos de la nueva “piedad” fomentada por San Ignacio de Loyola a través de la elaboración de sus *Ejercicios Espirituales*.

Recordemos que la obsesión por la muerte mantuvo presencia constante durante siglos en la mentalidad europea, cobrando especial interés al convertirse en tema de política disuasoria patrocinada por Trento: “vivir para morir, morir para vivir”. A esto se sumaron las complejas circunstancias económicas y sociales que produjeron un clima de desengaño en donde, según J. A. Maravall, ni siquiera el dogma cristiano de la resurrección parecía tener la fuerza consoladora esperada y el dogma de la muerte se sobreponía a aquella². Y San Ignacio de Loyola no podía ser ajeno a estos sucesos.

¹ Perla Chinchilla Pawling. *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*.

² J. A. Maravall citado por Perla Chinchilla Pawling, *Op. Cit.* p.72.

De este modo, los *Ejercicios*, ideados para alentar la perfección espiritual del practicante jesuita, exigían en la meditación un gran esfuerzo imaginativo que podía auxiliarse de una “ambientación” local, es decir, de la preparación física del escenario o composición del lugar (*compositio loci*) que consistía en la contemplación de objetos relacionados con el tema (como una calavera cuando se trataba de la muerte; oscurecimiento de las habitaciones, aspirar olores pútridos y amargar la comida con ceniza para recordar las tinieblas y las penas del infierno, etc.) y, en general, invadir los sentidos con las sensaciones que hicieran lo más realista posible la recreación del tema.

Así lo vemos por ejemplo, en el Primer Preámbulo al Quinto Ejercicio de la primera semana, correspondiente a la Meditación del Infierno en donde San Ignacio dice:

“Primer preámbulo. El primer preámbulo, es la composición del lugar, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longitud, anchura y profundidad del infierno (...)

Primer punto. El primer punto será ver, con la vista de la imaginación, los grandes fuegos y las almas como en cuerpos incandescentes.

El 2º, oír con los oídos llantos, alaridos, voces, blasfemias, contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.

El 3º, oler con el olfato humo, azufre quemado, posos fétidos y cosas podridas.

El 4º, gustar con el gusto cosas amargas, como lágrimas, tristeza y el gusano de la conciencia.

El 5º, tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las almas”³.

Y más adelante, en la 7ª adición para mejorar los ejercicios de esa misma semana agrega:

“La séptima, es privarme de toda claridad, para el mismo efecto, cerrando ventanas y puertas el tiempo que estuviere en la habitación, si no fuere para rezar, leer y comer”⁴.

³ San Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales.*, p. 29.

⁴ San Ignacio de Loyola. *Op. Cit.*, p. 31.

Fue por tanto, la expansión o quizás la exacerbación de esta tendencia plástica a la recreación teatral lo que Perla Chinchilla relaciona directamente con el origen de la “piedad barroca” en sus manifestaciones físicas. Más adelante, esta tendencia se proyectará incluso hacia la prédica en donde la Compañía de Jesús, al menos durante la primera mitad del siglo XVII, aplicará una retórica de persuasión que conservará como centro los fundamentos propios de la *compositio loci*⁵, tales como la intención de “pintar” escenas en donde el guía era en este caso el orador, quien aprovechaba las figuras de la retórica para amplificar las imágenes hasta el punto del patetismo, con el objetivo de conmover a su público “espectador”⁶.

PRESENCIA JESUITA EN LA NUEVA ESPAÑA

En septiembre de 1572 llegaron a la Nueva España los jesuitas que habrían de fundar la Provincia de la Compañía de Jesús en los reinos hispanos de ultramar. Con ello, su provincial Pedro Sánchez y los catorce miembros que le acompañaban, pretendían dar continuidad a los principales objetivos de la orden, entre los que se encontraba la predicación. Sin embargo, apenas habían tocado tierras mexicanas, cuando destacados representantes de la sociedad colonial, incluyendo al arzobispo Pedro Moya de Contreras y al propio virrey Martín Enríquez, les solicitaron que instalaran colegios y escuelas en donde los jóvenes pudieran recibir la educación que tanto renombre y prestigio tenía en Europa y de la que carecía hasta entonces la Nueva España⁷.

⁵ Perla Chinchilla. *Op. Cit.*, p. 160-161.

⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷ Perla Chinchilla Pawling y Alfonso Mendiola Mejía. “La construcción retórica de la realidad como una teoría de la modernidad. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España” en *La construcción retórica de la realidad: La Compañía de Jesús*, p.45.

Así, no obstante que las instrucciones de su general, Francisco de Borja, aconsejaban esperar al menos dos años para abrir centros de enseñanza, los padres jesuitas lograron instaurar para 1573 los colegios de San Pedro y San Pablo hasta llegar con el tiempo a un total de veintidós colegios, diez seminarios, diecinueve escuelas y hasta ciento cincuenta cátedras superiores bajo su cargo⁸, lo que la convirtió, afirma Perla Chinchilla, “en la institución educativa más rica y poderosa del gran virreinato”.

De esta forma y a diferencia de las otras órdenes religiosas, los padres jesuitas atendían al prójimo enseñando a la juventud, preparando no sólo a la élite novohispana, sino también a aquellos elementos que habrían de salir de sus propias filas para predicar a los diferentes grupos sociales “abarcando desde el *rudo* hasta la aristocracia urbana de la corte, pasando por las misiones internas hasta las de ultramar”⁹.

En este sentido, por medio de la lectura de los sermones que conforman esta investigación hemos podido distinguir los diversos roles en los que se desenvolvían los padres jesuitas y lo que su presencia representó para algunas de las mujeres con cuya vida estuvieron relacionados.

Uno de los casos más interesantes lo encontramos en el sermón fúnebre que escribiera en 1688¹⁰ el padre Francisco de Aguilera a la muerte de Catarina de San Juan, mejor conocida en la posteridad como “la china poblana”. Por principio, debemos decir que la relación que esta mujer sostuvo desde muy temprana edad con la Orden de San Ignacio

⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁹ Perla Chinchilla. *De la compositio loci...*, p. 109.

¹⁰ Francisco de Aguilera. *Sermón en que se da noticia de la vida admirable (...) y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan, que floreció en perfección de vida y murió en aclamación de Santidad en la Ciudad de Puebla de los Angeles (...) y en sus funerales exequias, que se celebraron en el Collegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús, predicó.*

es un ejemplo de la efectiva tarea de predicación que los jesuitas realizaron en misiones de tierras lejanas, ya que fueron ellos quienes en algún lugar de oriente la catequizaron para lograr su conversión al cristianismo y en consecuencia también la bautizaron, marcando para siempre en la memoria de Catarina un antes y un después de este suceso:

“llegaron los piratas a Cochin (sic) y después de haber gastado algún tiempo en catequizarla los Padres de la Compañía de aquellas partes, le administraron las aguas del Santo Bautismo, llamándole Catharina de San Joan...”¹¹.

Así mismo, de acuerdo a lo que nos narra el texto, podemos apreciar cómo posteriormente a su conversión, Catarina mantuvo un estrecho lazo emocional con la Compañía de Jesús, pues al llegar a Puebla no sólo recibió de ellos el sacramento de la confirmación, sino que también le brindaron la protección y la guía espiritual que necesitó hasta su muerte.

De esta forma, al igual que muchos otros novohispanos, Catarina encontró en los miembros de la Compañía un apoyo material, pero también un refugio afectuoso, pues sus miembros no sólo se preocuparon por guiarla y confortarla en su papel de confesores, sino que como sucedió con el bachiller José del Castillo, también fueron sus amigos¹². Es decir, estuvieron más cerca de la gente que el sólo hecho de fungir como los mejores educadores de la aristocracia colonial, administrar bienes con pulcritud y disciplina o convertir a naturales indómitos en los desconocidos territorios del Reino.

¹¹ Francisco de Aguilera. *Op. Cit.*, f. 6.

¹² Olimpia García Aguilar. “Catarina de San Juan y su biógrafo. Relaciones, amistad y edificación en la autobiografía de José del Castillo Grajeda” en *Revista de Estudios de Historia Novohispana, passim*.

Ramón Kuri Camacho dice que al momento de su expulsión en 1767, los jesuitas “habían calado hasta lo más hondo de las fibras más sensibles del país, informando la psiquis colectiva nacional. No sólo eran los educadores y humanistas, teólogos y literatos, eran sobre todo sacerdotes que, habiendo hecho triunfar la imagen nacional de Guadalupe, se habían fundido con las esperanzas, creencias y existencia de criollos, indios y mestizos”¹³

Muchos estudios existen ya respecto de la importancia que tuvo la Compañía de Jesús en el devenir histórico de la Nueva España, así como sobre su papel en la conformación ideológica de aquellos quienes posteriormente decidieron luchar para hacer de México una nación independiente, por lo que no nos detendremos en estos puntos. Lo que aquí deseamos analizar, con la ayuda de los textos funerarios que arriba comentamos, es lo que su presencia llegó a representar para las mujeres que formaban parte de la sociedad del siglo XVII.

En este sentido y continuando con el caso de Catarina de San Joan, encontramos además que por la cercanía cotidiana con los miembros de esta orden, llegó a desarrollar un fuerte lazo místico-emocional de unión con ellos: “Los que más me favorecen, son los cinco Señores¹⁴ y los Santos de la Compañía” le decía Catarina al padre Aguilera, quien luego de haber fungido como su confesor por varios años, se dio a la tarea de escribir el

¹³ Ramón Kuri Camacho. *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas. La axiología jesuita, Juan de Palafox y Mendoza y otros estudios novohispanos*, p. 163.

¹⁴ Al hablar de “los cinco señores”, Catarina de San Juan se refiere a una devoción que los jesuitas introdujeron a la Nueva España desde el siglo XVI y que rendía culto a la parentela de Jesús en conjunto, a saber: La Virgen María, San José, Santa Ana, San Joaquín y, por supuesto, el niño Jesús. Al respecto, Consuelo Maquívar nos dice que fue una devoción surgida tras el Concilio de Trento con la que se pretendía implementar un modelo iconográfico de carácter didáctico, misma que “tuvo gran acogida en la sociedad novohispana, del periodo barroco...”. Consuelo Maquívar. *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*, p. 174-176.

sermón fúnebre, en el que nos relata los hechos de su vida ejemplar y algunas de las visiones que de ellos tuvo “la china”:

“En una ocasión lo vio {a San Ignacio de Loyola} en la Iglesia Catedral hincado de rodillas, puestas las manos delante de una imagen de la Santísima Virgen, pidiéndole con instancia, que no dejara salir de su casa a Catarina... Acompañábale en estas agencias el grande Apóstol de la Indias San Francisco Xavier, asistiéndole ordinariamente al lado para sacarla a medida de su corazón, le infundió en el suyo un día de su fiesta en esta Iglesia aquel fuego con que le abrasaba el Apóstol en celo de las almas: y ardió con tanta actividad que le hizo clamar: Satis Domine, Satis. Basta Señor, basta que no puedo más que reviento”¹⁵.

Y más adelante comenta Aguilera que “Ni ella parece que veía otra cosa, sino los trabajos de la Compañía para llorarlos, los buenos sucesos para aplaudirlos... y al fin murió, y descansa para singular ornamento de la Compañía, en manos de sus hijos”¹⁶.

Es de llamar la atención la importancia que los padres jesuitas daban a la figura de la beata poblana, pues por su condición perteneció al sector más marginado de su época ya que no tenía la protección varonil de un padre o esposo que le procurara seguridad. Adicionalmente, Catarina era extranjera, “china” como le llamaban generalmente, y anciana pobre. En respuesta, podemos mencionar el planteamiento de Ramón Kuri, para quien los jesuitas fueron, como tal vez diríamos hoy, un grupo democrático y de ideas igualitarias. Kuri afirma que la escolástica decadente generó en ellos una cultura filosófica de carácter sincrético en donde se proponía “la construcción jurídico-moral de un lugar para todos: indios, criollos, castas, mestizos”¹⁷.

¹⁵ Francisco de Aguilera. *Op. Cit.*, f. 14.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ramón Kuri. *Op. Cit.*, p. 168.

Otro ejemplo de las relaciones profundas que los jesuitas tenían con la sociedad y de las fuertes implicaciones de su presencia en la vida cotidiana de los habitantes, particularmente de las mujeres, lo tenemos en el sermón que predicó el padre Guillermo de los Ríos, prepósito de la Compañía de Jesús, en las honras fúnebres a la Sra. María Caxa en el año de 1626.

A diferencia de Catarina de San Juan, la Sra. Caxa era de origen peninsular y pertenecía a una aristocrática familia. Ella misma se había criado en la corte española y ya casada se mantuvo en los estándares de conducta propios de su estado, es decir, que asistía regularmente a misa y se dedicaba al cuidado y mantenimiento de su casa, así como a la crianza de sus tres hijos.

El problema surge cuando sobreviene el alumbramiento de su último hijo. El parto se complica y la madre es asistida de cerca tanto por parteras como por su confesor, quien la ha estado acompañando durante los penosos días de su infructuoso trabajo. En el último instante y en medio de la confusión, su confesor lucha todavía por cumplir con su deber, al menos para salvar el alma de la criatura. El padre Guillermo de los Ríos nos lo narra así:

“... muere la madre quedándose la criatura en su vientre, antojáseles a las que trabajaban aquella causa, que había descubierto cabeza y brazo y echale agua del bautismo, habiendo sido todo pura imaginación como después constó, pero un padre de nuestra orden que había todos aquellos días asistido a la difunta, porfió y a voces, gritos y casi a cuchilladas alcanzó que el cuerpo difunto fuese abierto, hallan la criatura viva y allí, antes de sacarla de las entrañas de la madre échale el agua del bautismo y fuera de ellas dentro de un breve espacio dio su espíritu inocente y limpio a Dios...”¹⁸.

¹⁸ Guillermo de los Ríos, S.J. *Sermón que predicó, a las honras que hizo el Sr. Doctor Don Diego de Avendaño, a la S. doña María Caxa su muger, en el convento de S. Joseph de Carmelitas descalzas, a 22 de Abril de 1626.*, f. 22.

Posteriormente y de acuerdo a su voluntad, fue enterrada en el convento de las Carmelitas descalzas al lado del padre Francisco Lossa y muy cerca del venerable varón Gregorio López.

Como podemos apreciar, en medio de la tragedia que lleva a la muerte a María Caxa, es de llamar la atención la presencia y persistencia del padre jesuita que la asistió, comprometiéndose más allá de lo que exigía su calidad de confesor.

No sabemos si pertenecía a alguna de las congregaciones fundadas para ayudar al bien morir, pero en todo caso, esto tampoco explicaría la desesperación descrita ante una situación que entonces resultaba tan tristemente habitual. Se trasluce pues, como en el caso de Catarina de San Juan, una cercanía emocional mayor y un sentimiento de compromiso con la difunta y su familia que lleva al extremo la responsabilidad propiamente sacerdotal de hacer lo posible por la salvación del alma infantil, dejándonos una sensación de frustración e impotencia ante lo inevitable de la muerte.

Por otro lado, así como encontramos en este texto evidencia de la cercanía que había entre María Caxa y la Compañía, así también podemos apreciar la imagen que algunos padres jesuitas tenían respecto de las damas criollas de México.

Al relatar las facetas de la vida de la homenajeada, el autor de nuestro sermón funeral no pierde oportunidad frente a su auditorio, para hacer una crítica de las costumbres de la clase aristocrática novohispana que, como ya vimos, tendía hacia el derroche y el fausto como afirmación y muestra de su status, lo cual provocaba un sentimiento de rechazo en el padre De los Ríos:

“No hay en este nuevo mundo en qué emplear los gruesos caudales de oro y plata, no hay raíces, no hay cosa firme y segura que vaya de padres a hijos y de hijos a nietos. Dice un hombre de experiencia, que aún el mismo que gana la hacienda gruesa, se ha de dar prisa a morir para que no le falte a la vejez, por esta razón, los cuerdos que se hayan con hijos y caudal procuran pasar la hacienda a España y hecharla en seguros juro, en dehesas, cortijos, olivares, pueblos y juntamente envía por delante a sus hijos, ponen los allá en honrados puestos, procuran que naveguen en la Capitana, donde fuera con seguridad la persona de un príncipe de España cuando las embarcan se hacen a la vela”¹⁹.

En contraste también con su parte mexicana, el tono del sermón gira entorno a la presencia constante de María Caxa como ama de su casa, destacando en este sentido la virtud del recogimiento llamándola “vid fértil” por estar siempre fija y bien plantada en su hogar. Así, el autor resalta el hecho de que no obstante la educación cortesana que María Caxa recibió en su natal España, es posible que haya mantenido una actitud más austera y recogida que las damas criollas de México, cuyas tendencias lo hacen exclamar que “...gran ejemplo dio nuestra difunta a las señoras mexicanas en este particular...”²⁰.

Y seguramente el padre Guillermo de los Ríos sabía muy bien de lo que hablaba, pues por su calidad de rector del principal colegio jesuita de la Ciudad de México no sólo tenía relaciones estrechas con la aristocracia virreinal, con quien trataba frecuentemente, sino que además fue un personaje especialmente importante dentro de la corte novohispana por su cercanía con el Virrey marqués de Cerralvo, de quien era confesor²¹.

¹⁹ Guillermo de los Ríos. *Op. Cit.*, f.8.

²⁰ *Ibid.*, f.19.

²¹ Jonathan Israel. *Op.Cit.*, p.176.

Y precisamente, el siguiente sermón fúnebre que comentaremos fue elaborado en el año de 1631 con motivo de la muerte de Inés Pacheco de la Cueva, hija de don Rodrigo Pacheco Osorio, marqués de Cerralvo, virrey de la Nueva España entre los años de 1624 a 1635 y sobre el que Jonathan Israel afirma que “estaba estrechamente ligado a los jesuitas”²².

En este sentido, deseamos destacar que también a través del sermón panegírico es posible acercarnos a otra de las facetas que desempeñaron en la sociedad los miembros de la Compañía, a los que hemos visto hasta el momento mantener lazos emocionales con sus hijos espirituales, mientras que en el caso del sermón fúnebre realizado en memoria de la hija del virrey marqués de Cerralvo, se trata de afinidad política y una explícita manifestación de apoyo hacia el gobernante en tiempos que, valga la pena mencionar, no fueron sencillos para él, pues como recordaremos, la Ciudad de México permanecía todavía bajo las aguas luego de la gran inundación de 1629; había carestía de alimentos y enfermedades que generaban tensión social, avivada de vez en cuando por los resabios del conflicto de facciones que derivó en el tumulto de 1624 en el que se depuso al antecesor virrey, marqués de Gelves.

El texto en cuestión fue elaborado en Puebla de los Angeles por el padre jesuita Rodrigo de Vivero, rector del Colegio de San Ildefonso de dicha ciudad, para consuelo del virrey, según lo afirma el mismo autor:

²² *Ibid.*, p. 184.

“Yo por satisfacer como pudiere a la común deuda y obligación que esta mi religión a este esclarecido príncipe, deseo acertar a decir hoy algo que le sirva de consuelo y alivio en tan gran pérdida y de edificación a tan ilustre y grave auditorio...”²³

Así, tenemos entonces que Doña Inés falleció doncella a la edad de aproximadamente 15 años sin que sepamos el motivo de su muerte. Las reflexiones generales giran en torno del significado de la muerte y del sueño que ésta representa para quienes creen en Dios. Igualmente se destacan las virtudes que Inés debió poseer de acuerdo al estereotipo de su época que exigía particular celo en el cuidado de la honra cuando se trataba de damas de la nobleza, ya que el prestigio de su linaje dependía “de la buena fama y opinión” que de ella se tuviera. Son también ensalzados continuamente el abolengo y linaje de su familia, cuyo apellido estuvo relacionado, de acuerdo con el padre Vivero, con los reyes de Castilla y Francia, así como también mantenía lazos con las casas de Italia y Alemania²⁴.

De esta forma, podemos decir que el fallecimiento de Inés da pie o sirve de marco para una composición más bien de carácter laudatorio a la persona del virrey, a quien se engrandece por medio de las virtudes atribuidas a la figura de la joven aristócrata en tanto reflejo de las virtudes mismas que se compartían en el seno de la familia virreinal.

A continuación, hemos tomado el sermón que en el año de 1648 dictó el padre Fray Andrés de Morales, calificador del Santo Oficio de la Inquisición y provincial de la

²³ Rodrigo de Vivero, S. J. *Sermón que predicó el Padre Rodrigo de Vivero Rector del Collegio de S. Ildefonso de la Compañía de Iesus de la Ciudad de los Angeles, a las honras de la dicha Ciudad hizo en la muerte de la ilustrísima señora doña Ines Pacheco de la Cueva.*

²⁴ Rodrigo de Vivero. *Op. Cit.*, f. 18.

orden de la Merced en Guatemala con motivo de la muerte de don Francisco de Lara y Escobar y al cabo de año de doña Antonia Suarez de Mendoza.

La censura fue otorgada por el capellán del Colegio de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús de México, padre Mathías de Bocanegra quien elogia cumplidamente al autor del texto:

“Y confieso (Señor) haberle leído con el cuidado que despierta en sus títulos la atención, deseoso más de lograr su enseñanza que de empeñar mi censura; pues obras de tan conocido Maestro dan mucho que aprender al desvelo y no dejan que averiguar al examen”²⁵.

Así mismo, lo llama también “docta pluma” y manifiesta encontrar a lo largo de las líneas “ingenio vivo y estilo ejercitado”, erudición y elocuencia²⁶ y recomienda ampliamente la impresión “para que doctrina tan Católica y sabia dé materia al provecho de la instrucción y asunto a la celebridad de la fama”²⁷.

Es de llamar la atención no sólo la intervención de los jesuitas como autoridades para sancionar textos que pretendían destinarse a la imprenta, sino los puntos en los que el padre Bocanegra hace hincapié para su recomendación.

Tomemos en cuenta por principio que no es casualidad el hecho de que haya sido nada más y nada menos que el “capellán del Colegio Jesuita de San Pedro y San Pablo de México” el que recomendó el sermón elaborado por el “Calificador del Santo Oficio”.

²⁵ Andrés de Morales, O.M.. Ediscalia sacra a el tumulo honorario, y oracion fúnebre en la muerte del Ilustre Cavallero Don Francisco de Lara, y Escobar, y al cabo de año de la esclarecida Señora D. Antonia Suarez de Mendoza Oróla (...), f. 2.

²⁶ Andrés de Morales. *Op. Cit.*, f.3.

²⁷ *Ibid.*

Los jesuitas, como ya comentamos en otro lugar, fueron maestros que innovaron en el sistema educativo y lograron imponerse como los mejor capacitados en este sector, de manera que preparaban no sólo a la élite, sino a quienes más tarde los representarían en el ejercicio intelectual y eclesiástico.

Y la predicación era un aspecto fundamental, por lo que se convirtieron en una referencia inevitable en materia de sermones. Sus egresados tenían prestigio y se distinguían como elocuentes oradores, a quienes por su preparación se escogía además para elaborar los textos panegíricos que se dictarían en eventos importantes, por lo que desde este punto resulta lógica la observación que el padre Bocanegra hace sobre la forma y el estilo del sermón.

En cuanto a la mención que hace sobre que el texto puede dar provecho a la instrucción, recordemos también que la misión de la Compañía de Jesús era la de vigilar el cumplimiento de los decretos tridentinos en donde la “catequización” permanente de los feligreses y la exhortación constante a la observación de las normas establecidas por la Iglesia Católica fueron parte fundamental de la Contrarreforma. Así, lo que nos está diciendo en realidad el padre Bocanegra, es que el texto del señor inquisidor cumple con lo estipulado en el Concilio de Trento y que a través de sus líneas el autor contribuye a la edificación espiritual tanto del auditorio que presenció el discurso, como de aquellos quienes lo leerán.

Como último ejemplo, haremos la mención del sermón fúnebre que predicó el padre Joseph de Herrera, doctor en Teología en la Universidad de México y Director de la Tercera Orden de Santo Domingo, a la muerte de la señora Agustina Picazo de Hinojosa

en el año de 1684. A lo largo de la oración se destacan importantes y diversos aspectos de la vida de esta dama criolla, entre ellos su particular preferencia hacia los miembros de la Compañía:

“Tubo nuestra difunta –dice el predicador- particular devoción y cordial afecto a todas las sagradas Religiones, procurando en cada una entrar con el título de hermana a la parte de los sufragios y participación de los espirituales beneficios, pero con especialidad ponía los ojos y encaminaba todos sus afectos a los pies de los Padres Jesuitas y Religiosos Predicadores...”²⁸.

En este caso llama nuestra atención, por una parte, el hecho de que siendo el predicador un miembro de la Orden de Santo Domingo, es probable que no hubiera podido evitar la mención de la preferencia que tuvo doña Agustina hacia los jesuitas por ser su inclinación manifiesta y de carácter público, así como del conocimiento de los deudos y demás asistentes a las honras funerales y, por otra parte, recordemos que estas obras, principalmente al llegar a las prensas, estaban estructuradas de manera que sirvieran también como ejemplo o modelo a seguir para otras mujeres y la sociedad en general que tuviera acceso a ellas. Igualmente, si consideramos que en su momento la familia a la que pertenecía doña Agustina era de las más importantes de México, no dudamos que fuera además una forma de resaltar su prestigio y status económico.

Por último, sólo quisiéramos mencionar que lo anteriormente expuesto es sólo un ejemplo de la riqueza que podemos extraer del análisis de los sermones fúnebres a través de los cuales en esta ocasión pudimos acercarnos a las diferentes facetas que desempeñaron los miembros de la Compañía de Jesús en la sociedad del siglo XVII y

²⁸ José de Herrera, O.P. *Sermón funeral en las honras de la muy noble señora doña Agustina Picazo de Hinojosa, viuda del capitán Luis Vazquez de Medina (...)*, f. 8.

coincidimos con Ramón Kuri cuando afirma que a través del estudio de los sermones “se aclaran y cobran sentido las relaciones de aquella sociedad”²⁹.

ASPECTOS GENERALES DE LA PREDICACIÓN JESUITA

Después de habernos acercado a algunos de los diferentes papeles que los miembros de la Orden representaron dentro de la sociedad colonial y en particular, con respecto a las protagonistas de los sermones fúnebres que arriba presentamos, no quisiéramos finalizar este capítulo sin antes exponer brevemente algunas notas respecto de los lineamientos generales de la predicación jesuita.

Desde los primeros tiempos de su llegada y con base en su labor educativa, los hijos de la Compañía de Jesús se convirtieron y llegaron a ser durante el siglo XVII en los mejor preparados para dictar y elaborar sermones, particularmente aquellos dirigidos a la élite del virreinato, en donde se esforzaban por destacar mediante “el buen decir” e incluían elementos retóricos de ornato que le proporcionaban a la oración o al texto un carácter más culto y cortesano, tal como si se tratase de una obra de arte.

Y así mismo lo percibían los autores ante el reto constante de conmover a un auditorio que, por lo menos en el caso de las más importantes ciudades coloniales, se encontraba cada vez más preparado y no requería ya de la catequesis reiterativa que se empleaba con el pueblo sencillo, pues conocían de sobra los principios de la religión, de ahí que el sermón debía contener argumentos y figuras que lograran atrapar la atención. Por

²⁹ Ramón Kuri. *Op. Cit.*, p. 274.

supuesto, este esfuerzo tenía también el objetivo de conseguir algún provecho para el autor.

El lucimiento personal fue uno de los continuos problemas a los que se refirieron las autoridades, ya que cada vez y con mayor frecuencia los autores pretendían afanosamente demostrar su erudición, llenando los textos con gran número de citas y complejas referencias.

Al respecto, Gerónimo López, eminente y famoso predicador jesuita español, aconsejaba regresar al estudio de la Sagrada Escritura y a las interpretaciones de los santos padres y doctores, para que con ello, los predicadores “soltasen de las manos los libros de Romancistas, porque muchos de ellos son la polilla de la verdadera y Apostólica predicación”³⁰.

Sin embargo, era evidente que los recursos disponibles no podían ser los mismos para la predicación oral que para el envío a las prensas. Por ello, frecuentemente sucedía que un sermón dictado al público en el marco de algún suceso o festividad, crecía considerablemente cuando se destinaba a la imprenta y así mismo aumentaban también el trabajo y la preparación que se exigía a los predicadores, quienes además debían ser cautelosos y evitar lo más posible las disquisiciones teológicas no justificadas, pues corrían el riesgo de caer en imprecisiones o consideraciones que podrían interpretarse como heterodoxas, sobre todo a la luz de la Contrarreforma.

Aquí el comentario de Perla Chinchilla:

³⁰ Martín de la Naja. *El misionero perfecto deducido de la vida, virtudes, predicación y misiones del venerable, y apostólico predicador, padre Gerónimo López...* 1678, citado por Perla Chinchilla en *De la Compositio loci...*, p. 187.

“Si bien todos los tratadistas –hombres eruditos de su época- habían leído a los clásicos, los retóricos, los poetas, los filósofos y los naturalistas, y bien sabían que tanto los santos padres como los doctores de la iglesia en general se habían alimentado de estas fuentes, eran especialmente cautos al recomendarlos como autoridades en la composición de los sermones... También entonces se hizo menor el uso de la cita clásica directamente en griego o latín, ya que en gran medida el humanismo había quedado atrás, y como consecuencia también el conocimiento profundo de estas lenguas... Cuando era el caso, el alarde de erudición era inmenso, pero estas citas aparecían en la publicación y no en la exposición oral...”³¹.

Recordemos también que fue principalmente la Escolástica la teología seguida por la Compañía de Jesús y con base en ella era que se definía la materia predicable de acuerdo al tipo de auditorio al que se habrían de dirigir. Si el medio era el impreso, las censuras, pareceres y demás notas que antecedian al texto del sermón cumplían, entre otras, la función de ubicar al lector en el tema y carácter de la obra a manera de un marco referencial. Si por otro lado, el medio era la predicación oral, la materia predicable requería elementos más sutiles, que de acuerdo al grado de refinamiento alcanzado logró dividir a los predicadores entre aquellos que se consideraban como “de villa y corte” y los de “plaza y pasión”, en donde los segundos no gozaban de tan buen prestigio.

Sobre este último punto es importante señalar que para la predicación oral, la retórica de herencia ciceroniana se convirtió paulatinamente en retórica sacra a razón de la fuerza e impulso de la Contrarreforma, de modo que “el arte del buen decir” pasó al servicio no ya del orador, sino del predicador, bajo la mirada siempre vigilante de la Inquisición:

“Ante las amenazas de la Contrarreforma - dice Perla Chinchilla-, la Inquisición y la reacción teológica contra los *studia humanitatis* –sólo restaba aliarse con la primera, que a partir de Trento tuvo claro el camino a seguir. De ahí en adelante, la retórica quedaría asociada a la oratoria sagrada y el orador de antaño sería el predicador del siglo XVII. La retórica, tal como la

³¹ Perla Chinchilla. *De la compositio loci...*, p. 59.

concebían los humanistas de la escuela ciceroniana empezó a desaparecer... Después de Trento ya prácticamente no se dieron tratados importantes de retórica... y ésta se tornó sacra...”³².

Un ejemplo del resultado que tuvo esta conjunción lo podemos apreciar en la Salutación con la que comienza el sermón fúnebre a Catarina de San Joan en donde se proclama religiosamente y con erudición, una alabanza a la retórica:

“Prorrumpa tu voz, elocuencia muda, retórico silencio. Explica tu concepto, suspensio (sic) entendida, energía profunda, si esta grave lucida tumba sirve de mausoleo al llanto, o de inmortal pirámide de aclamación? Si estas doctas, agudas letras son endechas tristes o victoréales himnos? Si hemos de mirarte lúgubre Cenotafio a las exequias o augusto trono a la coronación? Hablen las lenguas de tu llama, desahogate el silencio de tu grave ceño”³³

De esta forma, teniendo al barroco como expresión cultural de la teología jesuita, la ahora “retórica sacra” se impuso como forma de predicación elevada y compartió con las obras religiosas impresas elementos provenientes de la plástica, de manera que “un texto en estilo simple, carente de figuras, era, sencillamente, impensable en unos momentos en los que la plasticidad, y todos los valores que ésta entraña, constituía una aspiración común del sistema literario de la época”³⁴.

Así, la elaboración de los sermones, en particular de los panegíricos fúnebres, tendió por parte de los autores jesuitas a apoyarse en elementos literarios en donde el ingenio y la destreza de la pluma servían al mismo tiempo para disuadir a los creyentes de caer en los vicios y tentaciones, como para dar lucimiento al predicador y asegurarle el acceso al ambiente cortesano.

³² *Ibid.* p. 99.

³³ Francisco de Aguilera. *Op. Cit.*, f.2

³⁴ Fernando R. de la Flor citado por Perla Chinchilla en *De la Compositio loci...*, p. 173.

Finalmente, debemos mencionar también que en consideración de la “calidad” o del lugar que ocupaba el difunto en la escala social, frecuentemente se ignoraran las recomendaciones de mesura bajo las cuales se debía estructurar el elogio, aunado a la presión que el ambiente de la ceremonia, los deudos y la dignidad de la concurrencia ejercían sobre el predicador.

CAPÍTULO IV

LAS MUJERES LAICAS NOVHISPANAS DEL SIGLO XVII A TRAVÉS DE LOS SERMONES FÚNEBRES

“Es evidente que, por naturaleza, la mujer está destinada a obedecer, y prueba de ello que la que está colocada en ese estado de independencia absoluta, contrario a su naturaleza, se enreda en seguida, no importa con qué hombre, por quien se deja dirigir y dominar, porque necesita un amo. Si es joven, toma un amante, si es vieja, un confesor”.
Arthur Schopenhauer.

Condición de la mujer en la Nueva España.

Para comprender mejor la representación que de las mujeres novohispanas nos ofrecen los discursos fúnebres que analizaremos con detalle en este capítulo, consideramos importante recordar algunos lineamientos generales sobre las circunstancias que normaban la vida de las mujeres durante el periodo colonial.

Una vez establecido y estructurado el gobierno novohispano y como resultado de los múltiples factores culturales tanto de la herencia medieval española como de la indígena prehispánica, la mujer fue considerada permanentemente como una menor de edad; frágil física y espiritualmente, era susceptible por su naturaleza de cometer errores terribles que podían acarrear la desgracia a su familia y descendientes si no era guiada por la autoridad masculina. Fue también asimilada casi como un objeto, que en el caso de las familias aristocráticas, se acomodaba como pieza de ajedrez según conviniera a los intereses económicos y dinásticos de sus parientes.

Con respecto a su propia vida, para ella había dos caminos a seguir: el matrimonio o el convento. Aunque su deseo personal o inclinación natural hacia uno u otro estado no contaban en realidad, pues antes debía obedecer y sujetarse a la autoridad de sus padres,

hermanos, marido, tutor o confesor espiritual, quienes sabrían proporcionarle con sus consejos el camino correcto que ella no podría nunca por sí misma discernir. Y esto era simple, puesto que la mayoría de ellas permanecía durante toda su vida en un estado de ignorancia, que sin embargo ayudaba a conservar su “inocencia” y la protegía asimismo, de las tentaciones del mundo.

Era importante pues, para la conservación de esta inocencia, que la mujer permaneciera ajena a todo aquello que no le podría traer mayor beneficio para su estado. Y ya que sólo debía dedicarse a la atención de su casa y el cuidado de su marido e hijos o bien se consagraría a la vida bajo clausura, no se consideraba necesario que supiera mas que las más elementales labores “mujeriles” es decir, todas aquellas actividades que le serían útiles para atender su hogar, tales como la cocina, el bordado, algunas nociones de aritmética elemental y el catecismo.

Su condición de inferioridad con respecto al varón le restringía el acceso a los bienes de familia e incluso limitaba sus derechos jurídicos:

“Considerada como una menor de edad, la mujer no podía entrar a la universidad, ni ocupar cargos públicos y tenía restringidos sus derechos jurídicos. Si era casada estaba sujeta a su marido, quien administraba incluso los bienes de ella”¹- nos dice Antonio Rubial.

De esta forma, la mujer era una criatura dependiente y peligrosa a la que tanto la Iglesia como el Estado se encargaban de controlar en aras del bien común y cuyo objetivo fundamental era el de concebir y dar a luz a los hijos legítimos que conformarían las nuevas generaciones de la grey católica. Pero ¿a qué respondía esta actitud hacia la

¹ Antonio Rubial García. *Monjas, cortesanos y plebeyos*, p. 108.

mujer? ¿Fueron siempre tan efectivamente “controladas” las vidas y el ser femenino durante este periodo?

Veamos ahora las cosas con un poco más de detalle.

A raíz de la conquista del imperio tenochca a manos de Hernán Cortés, se dio entre los indígenas una violenta ruptura de valores morales. El orden social del pueblo mexica se vino abajo con la llegada de los españoles y junto con la rapiña y la explotación vinieron también el desequilibrio económico, político y cultural de un mundo que al igual que otras tantas civilizaciones, mantenía normas de comportamiento en aras de que cada uno de los miembros de la comunidad se apegara a los ideales establecidos. En este marco, la mujer mexica era elogiada por su laboriosidad, recato, fidelidad, entereza de carácter y valor ante la adversidad².

Por otro lado, en España la mujer mantuvo un papel socialmente activo particularmente durante los periodos de la reconquista y formación de los reinos, participando de las decisiones locales y con bastante más libertad de movimiento que la que tendrían sus sucesoras a la llegada del Renacimiento. De acuerdo con Pilar Gonzalbo, fue en este periodo que junto con la aceleración económica y migratoria, la mujer fue siendo recluida cada vez más dentro de las labores domésticas, de manera que “en los grupos dominantes –nobles y terratenientes- las *cortes de amor*... dieron paso a la exaltación de la mujer como objeto poético, erótico o piadoso...” convirtiéndose progresivamente en todo el mundo hispano en la guardiana y responsable de la *honra* familiar.

² Pilar Gonzalbo. “Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI” en Carmen Ramos Escandón y Ma. De Jesús *et al. Presencia y transparencia: La Mujer en la historia de México*, p. 34-35.

Fue entonces, según lo afirma la misma autora, que surgieron nuevos ideales femeninos tales como: dama, cortesana, señora, doncella, campesina, sirvienta, monja, beata, pobre... figuras a las que en conjunto se les exigía que cumplieran con ciertos parámetros de honestidad, piedad, laboriosidad, modestia y obediencia y que en general eran preparadas para el matrimonio³.

En México, durante los primeros tiempos de la colonia, y prácticamente hasta la segunda mitad del siglo XVI, las mujeres gozaron de mucho menos opresión debido a que el sistema gubernamental novohispano estaba en formación. Muchas españolas tuvieron tierras y fueron empresarias eficaces, así como varias indias de origen noble lograron matrimonios con peninsulares sin menoscabo de su status. Fue a partir del siglo XVII cuando se dio una paulatina homogeneización del modelo familiar en todos los estratos sociales gracias a la influencia y fortalecimiento de la Iglesia y del modelo de la Contrarreforma.

Cuando la euforia evangélica de los primeros tiempos se apaciguó, los frailes confesores de mujeres españolas acomodadas cesaron de presionar para que ellas exigiesen a sus maridos la restitución de lo que hubieran tomado a los indios “ilícitamente” y en cambio “la renuncia a los ideales de perfección evangélica significó para la mujer la clausura de su opción por la justicia; en lo sucesivo, el lugar de las españolas y de las criollas estuvo junto a los hombres de su familia, reforzando la autoridad masculina e intentando compartir el prestigio del poder que a ellos pertenecía”⁴. De este modo, toda actividad femenina fue obligada a guardar una actitud de sumisión permanente y obediencia, haciendo énfasis en el sacrificio continuo y apego a las restricciones inherentes a su

³ Pilar Gonzalbo. “Tradición y ruptura en la educación...”, p. 36-38.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

condición, fortaleciendo así la supremacía y dominio de la autoridad varonil representada a través del papa, el rey, el virrey, el juez, el confesor, el padrino y el padre de familia.

Objetivo: Matrimonio. La educación femenina.

Desde su nacimiento, la mujer comenzaba a ser educada en las labores y deberes que tendría que ejercer cuando llegara el momento de fungir en su papel de esposa. Porque en efecto, el matrimonio era el objetivo fundamental y el destino común a que aspiraban para sus hijas incluso aquellas mujeres que por alguna circunstancia fortuita habían tomado las riendas de su familia y bienes y quienes, así como el resto de la sociedad, inculcaban en las niñas la sumisión que debían al varón y la idea de que la existencia de uno de ellos al mando mejoraría las condiciones de vida en términos de apoyo y seguridad.

Así, para ser considerada como una candidata atractiva, la mujer recibía adiestramiento doméstico temprano en cocina, bordado, rudimentos de letras, doctrina religiosa y en algunos casos, también tenía nociones de música. Las hijas de españoles con pocos recursos recibían estos conocimientos al interior de su hogar, otras asistían a pequeñas escuelas particulares conocidas como “amiga” y las menos se educaban en conventos.

Pilar Gonzalbo nos recuerda que esta formación elemental no tenía más que el objetivo de entrenar a las jóvenes en lo que habrían de ser sus labores cotidianas al momento de tomar estado, puesto que las mujeres estaban excluidas de la instrucción formal y el conocimiento académico que los varones obtenían en la escuela o en la universidad.

Esto se debía por una parte a que la sociedad hispana consideraba indecoroso el hecho de que una joven saliera de su casa y conviviera libremente con individuos de otro sexo, pues contravenía el ideal español del recogimiento femenino. “El hogar era el ámbito propio de la mujer y también su centro de aprendizaje para la vida”⁵ –nos dice la autora y aunque los humanistas recomendaban el cultivo del espíritu haciendo hincapié en la formación moral e intelectual, lo cierto es que la instrucción femenina se consideró simplemente innecesaria.

No obstante, los padres de familia criollos y españoles pretendían que sus hijas se colocaran debidamente, por lo que creían conveniente que aprendieran con mayor rigor las habilidades del hogar. Para ello, en Nueva España las escuelas de *Amiga* se convirtieron en una opción al menos desde la segunda mitad del siglo XVI. Ahí las niñas de entre 3 y 10 años aprendían el catecismo, buenos modales y labores de aguja; todo bajo un estricto régimen de disciplina que estaba a cargo de mujeres respetables⁶.

Los conventos femeninos representaron otra alternativa para la instrucción de jóvenes provenientes de las clases acomodadas, aun cuando el acceso fue más bien limitado a un pequeño número que, sin embargo, “no dejaron de tener influencia en la sociedad, porque representaban el ideal, el prototipo de mejor educación y del comportamiento que las demás debían imitar”⁷. Generalmente las educandas que tenían al menos 10 años podían ingresar tan sólo con la aprobación de las religiosas, lo cual sucedía frecuentemente ya que muchas veces se trataba de niñas que eran hijas de parientes y amigos, contraviniendo incluso las reglas propias de la orden. El resultado era, como en

⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, p. 320-321.

⁶ *Ibid.*, p. 322.

⁷ Pilar Gonzalbo. “Tradicición y ruptura en la educación...”, p. 50.

el caso del colegio de Nuestra Señora de la Caridad, que muchos de estos recintos se convirtieron en proveedores de esposas modelo que aseguraban la continuidad de la pureza de sangre española.

Para el resto de la población femenina criolla o española, después de la *Amiga* la preparación continuaba en casa, algunas veces a cargo de maestros particulares. En cualquier caso, a pesar de la ignorancia en la que se mantenía a las mujeres y aun cuando, excepto las monjas, la mayoría de ellas no podía escribir siquiera su nombre con soltura, muchas tuvieron que desarrollar satisfactoriamente otro tipo de habilidades de carácter administrativo cuando la situación familiar así lo exigió, de manera que en muchos casos se hicieron cargo de los negocios y bienes heredados, volviéndose más bien necesarios en la vida diaria, los conocimientos de lectura, escritura y cuentas.

Objetivo: Matrimonio. Los valores.

En la Nueva España, el concepto de pureza de sangre cobró renovada importancia a lo largo del siglo XVII. Esto significaba básicamente el que una persona estuviera libre de ascendencia negra o judía. Así mismo, la transmisión y conservación de las tradiciones castellanas, la religiosidad y el modelo de vida familiar significaron dentro del sector criollo una forma de reafirmación e identificación social cuyo peso recayó fundamentalmente en las mujeres de cada familia, quienes tenían la tarea de heredar estos valores a sus descendientes en la intimidad del hogar. Pilar Gonzalbo lo define como “el siglo de la honra individual, familiar y nacional...”⁸.

⁸ *Ibid.*

Esto nos lleva a abordar una parte de trascendental relevancia en la vida de las mujeres que pretendían llegar a feliz término en la búsqueda de un matrimonio conveniente a su clase y cuna, pues adicionalmente a destacarse en las habilidades domésticas y quizá en alguna otra como el canto o el tañir de algún instrumento musical, la mujer aristócrata – como lo menciona Antonio Rubial- debía reunir en sí misma los valores de recato, piedad y sumisión, ya que “sobre ella recaían las más pesadas cargas del cuidado del honor masculino, sobre todo si era soltera, la conservación de la virginidad y una absoluta fidelidad a su marido cuando fuera casada”⁹. Cumplir con estos requerimientos sociales era la única alternativa de las mujeres criollas o españolas que no optaban por la clausura conventual de asegurarse un lugar y prestigio personal, de manera que valdrá la pena explicar los principales de ellos.

La Virginidad.

Como ya hemos mencionado anteriormente, la Iglesia católica emprendió varias medidas con el fin de contrarrestar la influencia que pudiera tener la Reforma dirigida por Lutero. Entre otras, María Alba Pastor nos dice que se retomó el culto medieval a la Virgen-Madre, el cual implicaba la noción del sacrificio femenino en pro de la conservación de la integridad familiar y con ella, de la comunidad en su conjunto. A la par, se enarboló la relación “paterno-filial” de los creyentes para con Dios, imponiéndose la idea de “lo masculino” como fuente de toda autoridad¹⁰.

Por otra parte, recordemos que para la tradición cristiana, la mujer representaba a las tentaciones de la carne, al pecado, a la caída del primer hombre; su naturaleza débil la hacía presa fácil de los ardides del demonio con el peligro de arrastrar también al

⁹ Antonio Rubial. *Op. Cit.*, p. 107.

¹⁰ María Alba Pastor. *Op. Cit.*, p. 18.

hombre hacia su perdición. Por lo tanto, a la mujer había que someterla simbólicamente para que las demás pudieran seguir su ejemplo sin representar un peligro para la sociedad. De ahí que el culto a la Virgen-Madre sea el triunfo del principio masculino.

Dice Simone de Beauvoir:

“La virginidad de María, tiene, sobre todo, un valor negativo: aquella que ha sido redimida por la carne, ya no es carnal; ella no ha sido tocada ni poseída... María no ha conocido la mancha que implica la sexualidad” y continúa: “...la mujer consagrada al bien debe serlo en el esplendor de sus fuerzas intactas; es preciso que conserve en su integridad indomada el principio de su feminidad. Si se niega a María el carácter de esposa es para exaltar en ella más puramente a la Mujer-Madre. Pero sólo será glorificada si acepta el papel subordinado que se le asigna. ‘Soy la sierva del Señor’. Por primera vez en la historia de la humanidad, la madre se arrodilla delante de su hijo y reconoce libremente su inferioridad. Es ésta la suprema victoria masculina, y se consume en el culto de María; éste consiste en la rehabilitación de la mujer por la terminación de su derrota” para que posteriormente “asentada sólidamente en la familia, en la sociedad, de acuerdo con las leyes y costumbres, la madre es la encarnación misma del Bien: la naturaleza de la cual participa se vuelve buena, ya no es enemiga del espíritu...”¹¹.

Así, la virginidad se convierte en el estado de pureza por excelencia que no se conserva sino por medio de la represión de la sexualidad femenina, la cual hay que vigilar muy de cerca, pues cualquier acto fuera de las normas de honestidad y recato podría devenir en la vergüenza y el deshonor del linaje:

“La antigua tradición cristiana –nos comenta María Alba Pastor- recuperada por los erasmistas y expuesta en el siglo XVI en obras tales como la *Instrucción de la Mujer Cristiana* de Juan Luis Vives o *La Perfecta Casada* de Fray Luis de León, fue expresamente reconfirmada en la contrarreforma, sobre todo en lo referente a la necesidad de la unión y conservación de la familia, como medio para salvar a la humanidad. La virginidad, como símbolo de pureza y de virtud suprema o, en su defecto, el matrimonio y la castidad, como garantías de la legítima reproducción, del cuidado del linaje y la honorabilidad de la familia, hicieron de la mujer el objeto de más alto valor y, al mismo tiempo, de mayor fragilidad, debido a su naturaleza imperfecta”¹².

¹¹ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos.*, p. 215-216.

¹² María Alba Pastor. *Op. Cit.*, p. 78.

El *Honor* y la *Virtud* eran dos conceptos que estaban íntimamente ligados a la conducta sexual femenina. Por una parte, Patricia Seed define al *Honor* como “un complejo código social que establecía criterios para el respeto en la sociedad española; significaba tanto la estima que una persona tenía de sí misma como la estima en que la sociedad lo tenía”¹³. Así, las mujeres debían proteger su “honor sexual” manteniéndose *virtuosas* antes del matrimonio, es decir, conservando mediante la abstinencia, la castidad e integridad de su doncellerz, término que denotaba su calidad de virgen y, posteriormente, siendo ya casada, la conducta honorable de una dama consistía en la fidelidad absoluta hacia su esposo.

En cuanto a los hombres, aunque en teoría la normatividad sexual se aplicaba a todos, sin distinción de género, lo cierto era que gozaron de mayor libertad en tanto que sus “faltas” no acarrearán el escarnio público y en cambio eran una reafirmación de su virilidad, de modo que para ellos el honor dependía más bien del cumplimiento de la palabra empeñada y de la disposición de defender la reputación personal o familiar por cualquier medio. En este marco, era posible entonces perder *la virtud* pero conservar *el honor*, es decir, la reputación pública, mediante una serie de maniobras que tenían como único objetivo el de salvaguardar las apariencias.

Al respecto Patricia Seed nos dice:

“El honor sexual, aun cuando era propiedad de las mujeres, también concernía a los hombres. Un hombre podía quedar deshonrado por la revelación pública de las actividades sexuales de una hermana o esposa, y era imperativo, tanto para hombres como para mujeres, que esas indiscreciones no se divulgaran. Esta preocupación basada en el género del honor sexual, tan

¹³ Patricia Seed. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, p. 88.

características de las sociedades a la orilla del Mediterráneo, era central para el matrimonio en el México colonial.

La principal respuesta de la sociedad colonial a la pérdida del honor sexual (la virtud) era cubrir o remediar la pérdida de virtud tan rápida y silenciosamente como fuera posible. La sociedad española se negaba a someter a la persona que había perdido el honor a la vergüenza y humillación públicas, dado que la vergüenza pública era peor que la muerte. Más aún, someter a una mujer a la vergüenza pública, humillaría no sólo a ella sino a toda la familia. Este quebrantamiento usual del honor femenino requería que tanto los padres como las familias cooperaran para preservar la ilusión de castidad pese a la realidad social. En consecuencia, la familia, los funcionarios reales y la Iglesia trabajaban juntos para impedir el conocimiento público de la pérdida de la virtud de las mujeres españolas. La protección al honor sexual femenino era, de hecho, uno de los pocos valores sociales que gozaban de una consideración y respeto casi universales¹⁴.

No quisiéramos dejar de mencionar que este conjunto de conceptos morales sobre los cuales se conformaron las normas de conducta sexual, adoptadas y reglamentadas por la Iglesia contrarreformista, tuvieron su origen a lo largo del medioevo europeo en donde ya se habían definido el tipo de relaciones lícitas y prohibidas entre los sexos, tales como los esponsales, el matrimonio, el divorcio, el incesto, la violación, la prostitución, la bigamia o la sodomía, entre otras¹⁵. De esta forma, el estereotipo de familia cristiana adoptado tenía como base la integridad sexual de la mujer (léase *pureza*) y la unión legítima y sancionada públicamente de ella con un varón que presumiblemente, se encontraba en las mismas condiciones. Dicho modelo, al pretender llevarse a cabo en la práctica, no sólo comprometía a los miembros de la sociedad a reforzar las medidas de represión en contra de la libertad de movimiento y formación intelectual de las mujeres, sino que implementó además tácticas de proyección a gran escala del “marianismo” o culto a la Virgen María, símbolo por antonomasia y ejemplo supremo de los valores

¹⁴ Patricia Seed. *Op. Cit.*, p. 91.

¹⁵ Asunción Lavrín. “La sexualidad y las normas de la moral sexual” en *Historia de la vida cotidiana en México*, p. 495.

femeninos más apreciados y cuya devoción se propagó fuertemente, arraigándose en el inconsciente colectivo gracias a la labor de las órdenes regulares, tales como la Compañía de Jesús, de quien ya vimos el alcance que llegó a tener entre los miembros de las familias novohispanas.

Sin embargo, debemos decir que no obstante las múltiples precauciones de los *pater familias* coloniales y pese al derroche dominical de retórica sacra, la realidad en Nueva España era que las transgresiones sexuales se presentaban frecuentemente, de manera que la honestidad, la castidad y la virginidad se tuvieron en tan alta estima, que su pérdida se convirtió en un continuo temor debido a los daños irreparables que traía consigo. Especialmente en el caso de las clases altas, en donde no sólo se jugaban el honor personal y la reputación pública sino probablemente, cuantiosas o muy ventajosas uniones. Al respecto, Asunción Lavrín nos dice lo siguiente:

“La clase social influía en el comportamiento sexual de las mujeres. Entre familias de un alto rango, las mujeres estuvieron más recluidas y vigiladas que aquellas que tenían que trabajar en el ámbito público y que quedaban más expuestas a las tentaciones de la carne, a la seducción amorosa o a la necesidad de unirse en uniones irregulares con hombres que les podían ofrecer una ayuda económica. La evidencia histórica corrobora que ese tipo de uniones y delitos sexuales fueron más frecuentes entre los trabajadores manuales y las bajas clases sociales”¹⁶.

Por lo tanto, era evidente que la condición sexual femenina concernía a la sociedad en su conjunto y de ninguna forma era una situación personal o íntima de la mujer, de forma que para salvaguardar su integridad y con ella los intereses involucrados, parientes, religiosos y autoridades civiles no dudaban en intervenir para garantizar la estabilidad y la continuación del orden social.

Matrimonio.

¹⁶ Asunción Lavrín. *Op. Cit.*, p. 493.

Como hemos visto, la situación en general de la mujer era la de total sumisión a la autoridad masculina y particularmente en el caso de aquellas jóvenes de origen noble o aristócrata, quienes desde sus primeros años eran preparadas para que llegado el momento, pudieran desempeñar el papel de esposas:

“Toda la educación de la mujer era una preparación para el matrimonio. Lo que se le enseñaba no tenía otra meta que la formación de buenas esposas y no atendía al desarrollo personal de la niña... La doncella estaba totalmente predestinada desde su más tierna edad a ser una esposa, pues en las familias de clases superiores y medias, su matrimonio significaba una alianza provechosa para toda la familia” - nos dice François Giraud¹⁷.

Sin embargo, el costo de un buen enlace hacía que entre algunas familias se lograra el matrimonio de cuando mucho tres de sus hijas, pues la concesión de la dote mermaba fuertemente el patrimonio familiar, de manera que algunas debían aguardar al fallecimiento de su padre para que con el reparto de la herencia lograran tomar estado o bien, eran distribuidas en conventos y casas de parientes¹⁸.

Por otro lado, eran habitualmente los padres quienes disponían y concertaban las uniones matrimoniales, ya que una cuestión tan delicada no podía dejarse en las inexpertas manos de una joven pareja, aun cuando durante los siglos XVI y XVII la Iglesia respaldó la libre voluntad de los contrayentes, de manera que cuando las circunstancias así lo exigieron, los padres acordaron la unión de sus hijas mediante la celebración de una “promesa de matrimonio”, incluso antes de que éstas entraran a la pubertad. Estas actitudes denotaban que el enlace era una preocupación constante, tanto de la joven como de sus parientes, dado que en la mayoría de los casos involucraba intereses económicos y consecuencias legales, por lo que debía ser regulado tal como si

¹⁷ François Giraud. “Mujeres y Familia en Nueva España” en *Presencia y transparencia: la Mujer en la Historia de México*, p. 66.

¹⁸ Javier Sanchiz. “La nobleza y sus vínculos familiares” en *Historia de la vida cotidiana en México*, T.II. La ciudad Barroca, p. 350-351.

se tratase de una “institución pública”, la cual quedaba a cargo del obispo, quien tenía la capacidad de delegar dichas funciones en su vicario o provisor general¹⁹.

Legalmente, la edad mínima para contraer nupcias era de doce años para la mujer, momento que se consideraba como el término de la infancia. Así mismo, en el marco legal se estipulaba también que los hijos mayores de 25 años y las hijas mayores de 23 eran libres de casarse de acuerdo a su propia decisión, mientras que si deseaban hacerlo siendo aún menores, debían contar con la anuencia paterna y si ésta era negada sin razón o motivo aparente, el menor podía plantear su desacuerdo a la autoridad local, quien se encargaba de dirimir el caso²⁰.

La elección del esposo estaba sujeta por tanto a un considerable número de variantes que la determinaban y aún impedían como por ejemplo, la prohibición eclesiástica de casarse con quien se tuviera parentesco cercano (a menos que se otorgara la dispensa correspondiente), así como las consideraciones de calidad y estrato social del pretendiente. Todo ello, a pesar del derecho de los contrayentes de elegir con libertad y llegar de mutuo acuerdo y por voluntad, al matrimonio.

Esto es interesante si consideramos, por un lado, que a partir de la celebración del Concilio de Trento, la Iglesia declaró al matrimonio como sacramento y retomó de la vieja tradición católica la importancia del consentimiento individual, haciendo una particular defensa respecto de la “voluntad” o ejercicio del “libre albedrío” en la celebración de las nupcias, en contraposición a la “predestinación” enarbolada por el lado protestante.

¹⁹ Patricia Seed. *Op. Cit.*, p. 44.

²⁰ Javier Sanchiz. *Op. Cit.*, p. 341.

Patricia Seed afirma en este sentido que con estas estipulaciones, durante el siglo XVI y hasta finales del XVII, la Iglesia mexicana intentó limitar el campo de acción de los padres que pretendieran impedir las uniones voluntarias de sus hijos o coaccionarlos por medio de intimidaciones para desistir, ya que tanto clérigos como eclesiásticos en general consideraban que las inclinaciones naturales hacia el celibato o el matrimonio eran casi de inspiración divina y el contravenirlas podría atraer tristes consecuencias a los padres y a los jóvenes involucrados.²¹ Esto no significa, según la misma autora, que la autoridad de los padres fuera ignorada, sino que las instituciones civiles y religiosas favorecían preferentemente la decisión de los jóvenes cuando encontraban irracional el argumento paterno. Javier Sanchiz sostiene sin embargo que “el matrimonio acordado parece haber sido una práctica habitual de la nobleza y por extensión de las clases privilegiadas, como en la incipiente burguesía, en la que se dieron igualmente las bodas de conveniencia”²².

Y era efectivamente en estos estratos sociales en donde los más preciados valores de la mujer se traducían en bienes y riqueza mediante el otorgamiento de la dote y las arras. La primera estaba compuesta normalmente por vestidos y joyas. Era la aportación que llevaba la joven al matrimonio y se entregaba bajo custodia de su esposo para su administración, aunque no en propiedad, mientras que las “arras” era una cantidad de dinero que el hombre proporcionaba en consideración a la “virginidad y limpieza” de su esposa y como respuesta a la entereza física de su mujer, la cual le garantizaba, como dice Asunción Lavrín, “su absoluta y exclusiva posesión sexual y la seguridad de que progenie era suya”²³.

²¹ Patricia Seed. *Op. Cit.*, p. 54-59.

²² Javier Sanchiz. *Op. Cit.*, p. 341.

²³ Asunción Lavrín. *Op. Cit.*, p. 500.

Posteriormente, los preparativos de la boda e incluso la asignación de fecha para la celebración religiosa corrían por cuenta de los padres, quienes dependiendo de la categoría social, establecían los procedimientos legales a seguir. Después que el matrimonio se había celebrado, la esposa debía entonces dedicarse al cuidado de su casa, a la atención de su marido y llegado el momento, a la crianza de sus hijos. Así mismo, debía cuidar también de mantener una actitud honesta y, de acuerdo con el ideal español, salir lo menos posible de su casa, pues su reputación corría muchos peligros en la calle. Con respecto a la relación con su marido, ésta debía ser de respeto y obediencia.

François Giraud piensa que los sentimientos de amor o afecto rara vez tenían cabida entre los cónyuges en tanto que sus uniones resultaban de matrimonios arreglados independientemente de sus preferencias personales, de manera que probablemente el adulterio “haya venido a compensar la falta de afecto real dentro del matrimonio”,²⁴ o bien, que el conformismo entre la pareja les permitiera, a la mujer por una parte, gozar de la honorabilidad de su apellido y de la protección de su estado, así como contar con la seguridad de que su descendencia disfrutaría del reconocimiento y las prerrogativas que le proporcionaban su origen legítimo y acomodado, mientras que su esposo, aprovecharía sin duda las ventajas económicas de su enlace.

Mujer y sociedad.

²⁴ François Giraud. *Op. Cit.*, p. 72.

El hombre resultaba ser en todo momento y en todo lugar el protagonista por excelencia. Los espacios públicos de la ciudad le pertenecían así como los recintos culturales y la academia. Los hombres dirigían el poder político y la religión y cualquier autoridad tenía su sexo. Un ejemplo de ello lo encontramos en la referencia que hace Antonio Rubial respecto del papel que la familia virreinal cumplía como importante modelo a seguir por parte de la población dentro del escenario novohispano:

“En donde estaba el virrey, la virreina y su séquito de funcionarios y acompañantes ahí estaba la corte con sus buenas maneras y sus gustos refinados. Sin embargo, en los actos oficiales, la pareja virreinal nunca estaba junta; como modelo de recato para las mujeres, la primera dama debía estar oculta del público. Así en las ceremonias en la Catedral, la virreina y sus hijas asistían dentro de una ‘jaula’ o palco cerrado con celosías y cubierto por velos...”²⁵.

Así, el virrey monopolizaba en su persona la representación del poder político que en tierras indianas detentaba a nombre del monarca español, mientras que la vida al interior de la corte, a semejanza del hogar, pudo haber tenido, como lo sugiere el mismo Rubial, patrones femeninos.

Sin embargo, tanto en la familia virreinal como en el resto, era el hombre el que intervenía, para bien o para mal, en el destino de su descendencia, pues hasta que los chicos no cumplían la mayoría de edad o se casaban, tenían que atenerse a las disposiciones paternas. ¿Pero qué sucedía con aquellas mujeres que habían quedado solas al enviudar? Esta situación era ambigua y podía tornarse incómoda, ya que muy probablemente era la primera vez en su vida que estaban fuera de toda tutela masculina, lo que significaba también carecer de toda protección; era entonces cuando la mujer asumía la totalidad de sus derechos y en muchas ocasiones, también la responsabilidad de sacar adelante a su familia.

²⁵ Antonio Rubial. *Op. Cit.*, p. 130.

Si volteamos un poco hacia atrás y recordamos cuál era el tipo y la calidad de la educación que recibían incluso las jóvenes de clase acomodada, nos sorprenderá encontrar historias en las que las mujeres aristócratas demostraron ser tan capaces como lo hubieran sido sus propios esposos al dirigir los negocios familiares, administrar bienes, colocar hijos e hijas en puestos y matrimonios convenientes; realizar transacciones comerciales de compra y venta y asumirse en el papel de patronas y fundadoras de cofradías, conventos y capellanías:

“Se evidencia también –dice Ángela Carballeda- que las mujeres cabezas de familia defendieron tan enérgicamente como los hombres, su prerrogativa de acordar matrimonios de sus hijos conforme a una muy precisa definición de la desigualdad social. Supieron asimismo recurrir a todos los instrumentos legales –o no- a su alcance para conseguir mantener el estatus social y el honor de su clan. El buen desempeño de su papel de matriarca nos plantea el problema de rastrear en los archivos la prueba de la preparación de las mujeres de la elite para hacerse cargo de importantes responsabilidades, tarea difícil pues se trataba de una educación no formal”.

Y más adelante agrega que “...una aristócrata no tenía por ser mujer menos conocimientos legales, influencias y voluntad en su propósito de controlar las estrategias matrimoniales de sus hijos. Asumía totalmente las responsabilidades de un patriarca, defendiendo los mismos valores de endogamia nobiliaria que cualquier otro hombre que se encontrara dirigiendo el destino de una familia en la cúspide social. Las mujeres de la élite se encontraban obviamente preparadas para tomar las riendas de un importante patrimonio cuando resultara necesario”²⁶.

Podemos decir que el papel económico que desempeñaron no fue menos importante que el de las monjas, ese otro grupo femenino que bajo condiciones distintas, influyó profundamente en la sociedad novohispana. Desafortunadamente en la realidad no todas las viudas heredaban cuantiosas fortunas o conseguían el reembolso de su dote,

²⁶ Ángela Carballeda. “Género y matrimonio en la Nueva España...”, p. 238-249.

colocando a muchas de ellas en la necesidad de trabajar para la subsistencia propia y la de la prole.

El problema entonces era doble: no existían en verdad opciones de empleo y aquellas actividades “decentes” en las que se podían desempeñar no sólo eran mal pagadas, sino también en el fondo mal vistas por la sociedad. Pero así como aquellas que permanecían solteras por no haber podido acceder a una dote para tomar estado, cualquiera que este fuera, o por estar divorciadas, la cuestión era que en el mejor de los casos tenían que fungir como maestras o modistas cuando no como parteras, sin reconocimiento alguno y siempre bajo la justificación de su mucha necesidad y abandono²⁷.

Era ésta una manera de asumir la condición de “víctima” en la que la sociedad colonial del siglo XVII ubicaba a las mujeres que compartían la carencia de una figura masculina y de recursos económicos y aun de aquellas que se presentaban ante las autoridades civiles o eclesiásticas para exigir justicia por incumplimiento de promesa matrimonial o en contra de maridos indeseables donde, bajo el argumento de su naturaleza “débil, miserable y flaca”, podían esperar las atenuantes jurídicas propias o conseguir de las autoridades el apoyo para la reparación del daño o también las concesiones que le permitieran mantener su crédito social²⁸.

Otro tipo de mujeres que vivían fuera del vínculo matrimonial y que regularmente pertenecían a las clases acomodadas, eran las monjas, las cuales gozaban de cierta libertad de acuerdo a la regla que profesaban. Había además aquellas que permanecían

²⁷ Pilar Gonzalbo Aizpuru. “Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal” en *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, p. 134-135 y “Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI” en *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, p. 48-49.

²⁸ Asunción Lavrín. *Op. Cit.*, p. 502.

solteras y vivían con parientes, unas veces en calidad de recogidas y en otras dedicadas permanentemente al cuidado de algún familiar enfermo o anciano.

Entre las mujeres de clases inferiores hubo desde luego restricciones sexuales, pero de ninguna forma tan estrictas como dentro de la clase aristócrata, ya que el caudal económico y los intereses sociales que pudieran estar de por medio eran considerablemente menores. No obstante, siempre se buscó conservar la reputación femenina y lograr matrimonios formales cuando las circunstancias lo permitían.

Así, a pesar del anhelo por emular a las clases dirigentes, las mujeres de esta condición que quedaban en calidad de solteras, lo eran frecuentemente aun cuando mantenían una relación amorosa irregular (amancebamiento) o tenían hijos fuera del matrimonio, habidos como resultado de los abusos de patrones blancos. Recordemos que la mayoría ellas representaban a uno de los sectores más vulnerables de la sociedad, ya que su extracción indígena, mestiza o negra, las colocaba en situación de pobreza y abandono.

Era este mismo sector en donde se ubicaban el mayor número de mujeres migrantes. Ellas dejaban su lugar de origen y llegaban a los centros urbanos buscando refugio y un modo de subsistencia. Paulatinamente se incorporaron a las actividades económicas prestando servicios esenciales de limpieza y cocina, comercio, entre otros.

A partir del siglo XVII el trabajo doméstico fue el principal objetivo de las indias jóvenes que migraron a la ciudad. Ya en las ciudades se convertían en sirvientas de tiempo completo, cocineras y nodrizas de hijos de españoles. Con el tiempo también se incorporaron en mayor número las mestizas, mulatas libres e incluso españolas pobres.

Pero aun estas opciones podían fallar, de manera que también hubo un sector de mujeres que optó por dedicarse a la prostitución, actividad repudiada por la sociedad, pero considerada como un mal necesario por el gobierno virreinal, el cual la regulaba. Sin embargo, no había peor momento para ellas y para el resto de las mujeres de origen humilde que se encontraban solas, que la enfermedad y la vejez que las obligaba a atenerse a la caridad pública o a la piedad de sus amos.

Para concluir este apartado agregaremos que aun cuando desearíamos profundizar en cada caso, este pequeño acercamiento a la condición femenina nos servirá de marco para nuestro siguiente análisis.

Las mujeres novohispanas a través de los sermones fúnebres.

Como recordaremos, el ritual funerario cobraba singular importancia para las clases privilegiadas de la Nueva España, pues representaba una posibilidad adicional de manifestar el poder económico y político. La ostentación y el lujo que caracterizaban a las elites coloniales acompañaban a sus miembros hasta la tumba. Así mismo, dejaban memoria de su paso por esta tierra.

Vimos también que particularmente las familias que contaban con mayores recursos no sólo se cuidaban de organizar exequias acordes a su estatus, sino que además sufragaron impresiones de la oración fúnebre con el propósito, entre otros, de rendir un homenaje póstumo a sus familiares, en reconocimiento a su “calidad” y virtudes, lo cual sucedía en el caso de personajes destacados dentro de la política o la religión o con

representantes prominentes de la nobleza titulada y también de aquellos criollos poderosos. Las mujeres no eran habitualmente el objeto de estos panegíricos, si consideramos el carácter patriarcal de la conformación social y la condición de inferioridad en la que se les mantenía, no obstante hubo quienes fueron merecedoras de esta distinción, lo cual nos lleva a preguntarnos ¿quiénes eran las biografiadas? ¿A qué respondía el hecho de que se escribieran sermones fúnebres dedicados a ellas y cuál era su representación a través de estos discursos?

Comenzaremos por mencionar que nuestro campo de análisis consta de siete casos ubicados a lo largo del siglo XVII, particularmente entre los años de 1626 a 1691. Respecto de quiénes eran las mujeres biografiadas, los sermones ofrecen en la mayoría de los casos abundantes datos sobre sus vidas y circunstancias sobre su muerte como veremos a continuación.

LAS BIOGRAFÍAS.

María Caxa. Sermón predicado por el padre Guillermo de los Ríos, México, 1626.

En el primero de nuestros casos encontramos noticias sobre el origen español y noble de María Caxa quien se crió en la corte de Felipe II y sirvió a reinas e infantas como camarera. Por sus virtudes, nos dice el predicador, María fue designada para acompañar en su viaje a la que sería la próxima reina de Francia. Posteriormente, casó con el señor don Diego de Avendaño, miembro del Consejo de Su Majestad y destacado como Oidor en la Real Audiencia de México con quien tuvo cuatro hijos, el último de ellos muerto al nacer. Se habla también sobre las disposiciones que María Caxa hizo respecto de la educación de sus hijas, a quienes envió a criarse en el Palacio Real. Su muerte acaeció

un día sábado a consecuencia de las múltiples complicaciones en el trabajo de parto de su último hijo. La descripción del trágico fin la hemos mencionado anteriormente cuando abordamos el papel de los jesuitas, puesto que su confesor acompañó a María a lo largo de todo el proceso. Finalmente, se menciona que su entierro tuvo lugar en el Convento de San José de Carmelitas descalzas.

Doña Jacinta de Vidarte y Pardo. Sermón predicado por el padre Gregorio Sedeño, Puebla, 1681.

Doña Jacinta de Vidarte y Pardo nació en Guadalajara, lugar en donde años después contrajo nupcias con don Pedro Hurtado de Mendoza, Caballero de la Orden de Santiago y quien fungió como Alcalde Mayor de Tepeaca hasta su nombramiento con el mismo puesto en Puebla, ciudad en donde sobrevino la muerte de doña Jacinta. El predicador nos informa que la pareja pertenecía a la alta clase social, de manera que sus funerales fueron un acontecimiento que reunió a los vecinos más distinguidos de Puebla. Doña Jacinta además, murió a la temprana edad de 22 años y 6 meses un viernes 15 de agosto, día en que se celebraba la festividad de la Virgen María. Tuvo dos hijos en su matrimonio y se presume que el motivo de su muerte haya sido el resquebrajamiento de su salud a consecuencia de la severidad con que ella misma se aplicaba las penitencias. Tenía particular devoción por la imagen de Jesús Nazareno que se veneraba en el Convento de Santo Domingo de Puebla y era benefactora de la Capilla de la Piedad de los Morenos en donde dispuso ser sepultada.

Doña Agustina Picazo de Hinojosa. Sermón predicado por el padre José de Herrera, México, 1684.

Doña Agustina Picazo de Hinojosa era una de las mujeres más prominentes de México y viuda del capitán don Luis Vázquez de Medina. Falleció a la edad de 60 años luego de padecer una enfermedad que la aquejó durante los últimos cinco años de su vida. Tuvo hijos en el estado eclesiástico y fue importante patrocinadora del Hospital de San Juan de Dios. El predicador nos dice que doña Agustina se educó en el Convento de Santa Catalina de Sena en donde permaneció hasta que fue requerida para el matrimonio, obedeciendo las instrucciones de su padre, aun cuando su interés era el de ser religiosa. Por ese motivo es que cercana ya su muerte, dispuso lo necesario para tomar los hábitos de la Tercer Orden de Santo Domingo. También se destaca el trabajo que realizó doña Agustina en su calidad de viuda, pues no sólo se preocupó por los pobres, sino que acomodó a sus hijos convenientemente y aumentó su hacienda.

Catharina de San Joan. Sermón predicado por el padre Francisco de Aguilera, Puebla, 1688.

Catharina de San Joan fue conocida como “la china poblana” por su origen extranjero. El sermón fúnebre realizado en su memoria es relatado a manera de una pequeña biografía que se remonta a los orígenes de su nacimiento en algún lugar del lejano oriente. El predicador comenta que su ciudad natal fue destruida y que Catharina tenía sangre noble. Sus padres fueron gentiles que migraron ante la amenaza de las invasiones, llegando en su viaje a tierras de piratas portugueses en donde la joven Catharina fue hecha prisionera contando apenas con ocho o nueve años. Fue también durante este periodo que los padres de la Compañía de Jesús la catequizaron y bautizaron.

Posteriormente llegó a Filipinas en donde el capitán Miguel Sosa la compró por medio de un mercader. De esta manera arribó a México y fue conducida a la ciudad de Puebla en donde residía el capitán Sosa y su esposa, quienes la criaron durante algún tiempo. Destaca el predicador las inquietudes religiosas de Catharina pues luego de su confirmación, hace voto de perpetua virginidad. Sin embargo, uno de los acontecimientos más inquietantes de la narración es el hecho de que, al morir sus protectores y a pesar de su promesa, Catharina fue obligada a tomar esposo, de quien dice que padeció desprecios y malos tratos ante su negativa de acceder al débito conyugal.

Según el predicador, esta situación se alargó durante 14 años hasta el fallecimiento de su esposo, tras de lo cual se describen las experiencias místicas y espirituales que la acompañarían hasta el final. Por otro lado, también se nos informa sobre su predilección respecto de los padres jesuitas entre los que siempre se encontraron sus confesores y guías. Igualmente, Catharina fue devota de la Virgen de Loreto y mantuvo relación amistosa con la destacada monja Madre María de Jesús. Vivió de limosna y en un humilde cuarto y por su misma pobreza no tuvo oportunidad siquiera de tomar algún hábito terciario. Ya muerta, Catharina fue objeto de una veneración popular desbordada. A sus exequias acudieron tanto el pueblo llano como las principales autoridades de la ciudad de Puebla.

Doña Nicolasa Núñez de Zenteno. Sermón predicado por el padre Francisco Antonio de Ipinarrieta, Orizava, 1691.

De acuerdo con la información que nos proporciona el padre Ipinarrieta, Doña Nicolasa Núñez de Zenteno fue una viuda criolla y rica, gran benefactora de obras piadosas y

devota de la Virgen María. Destaca que en señal de humildad, doña Nicolasa cedió la dirección de su familia a uno de sus hijos, aunque no renunció al ejercicio de su responsabilidad en la educación de los miembros de su casa e incluso veía por la de sus criados. Este hecho resulta evidente dada la formación que recibieron sus hijos en el Colegio de San Joan de la ciudad de Puebla. Posteriormente, el mayor de ellos llegó a colocarse en un importante cargo como Alguacil Mayor de la ciudad de la Nueva Veracruz y Guarda Mayor de sus puertos; mientras que el menor se ubicó dentro de un cargo eclesiástico. No se especifica la causa de su muerte, aunque el autor sugiere que fue consecuencia de sus múltiples achaques.

De nuestro universo, sólo dos panegíricos resultaron escuetos en cuanto a información biográfica. Uno de ellos fue el elaborado en 1648 por el padre Andrés de Morales en memoria de la muerte de don Francisco de Lara y Escobar y al cabo de año de doña Antonia Suárez de Mendoza.

En este caso, el autor sólo nos refiere que doña Antonia murió en 1646 y fue esposa de don Antonio Lara Mogrovejo, Oidor de la Audiencia Real de Guatemala. Se menciona su origen era noble y destaca su generosidad para con los pobres. De la misma forma, dice el autor que Antonia ya había perdido un hijo y que al momento de su muerte dejó huérfana a una hija pequeña.

Por otro lado, el padre Rodrigo de Vivero fue el encargado de predicar el sermón fúnebre en memoria de doña Inés Pacheco de la Cueva, llevado a cabo en la ciudad de Puebla en 1631. Inés fue hija de don Rodrigo Pacheco Osorio, marqués de Cerralvo, virrey de la Nueva España. Se nos informa que fue la mayor de dos hermanas y que su

deceso tuvo lugar durante la adolescencia (entre los doce y quince años). Dado que fue compuesto para consuelo del virrey se hace especial hincapié en la importancia de su linaje, dentro del cual resultaba estar emparentada con los reyes de Castilla y Francia, con casas de Alemania e Italia y, por línea materna, con la casa de los Duques de Alburquerque. Sin embargo, no tenemos detalles respecto de su vida ni sobre las causas probables de su muerte.

Las mujeres. Papel y representación en el discurso fúnebre.

Una vez que conocimos a nuestras protagonistas, trataremos de responder la siguiente pregunta: ¿a qué respondía el hecho de que se escribieran sermones fúnebres dedicados a mujeres?

La prédica edificante sería nuestra respuesta. A lo largo de la lectura es posible apreciar que más allá de una simple oración funeral hecha por encargo, así como del compromiso inherente que tenían los predicadores para conmover, deleitar, persuadir y aun alabar a su auditorio por medio del panegírico biográfico, durante el siglo XVII muchos de ellos se valieron también de estas obras para promover las políticas contrarreformistas y construir una apología a las virtudes morales que las mujeres debían buscar dependiendo de su estado, en apego al ideal mariano de perfección.

Por ese motivo y aun cuando los sermones de nuestras protagonistas no estuvieran elaborados pensando particularmente en un auditorio femenino, incluían sin duda los mensajes correspondientes para que fueran asimilados claramente tanto por las mujeres que los presenciaban o los leían, como por sus familiares, como una manera de reforzar los parámetros dentro de los cuales se desarrollaba la estructura social establecida por

las autoridades. Así, el fallecimiento de mujeres pertenecientes a familias prominentes o que, como Catharina de San Joan habían logrado el reconocimiento público por sus propios méritos, servían como modelo a los predicadores para cumplir con el objetivo de enseñar el camino adecuado por el que se esperaba que cada una de ellas transitara en pro de la armonía social.

De esta forma, hemos podido identificar en los textos referencias a los más representativos estados en la vida de una mujer, tales como la donceller, el matrimonio y la viudez, destacando de manera general la religiosidad y la sujeción que en todo momento debían tener para con la autoridad masculina.

De acuerdo con lo anterior, por haber fallecido durante la pubertad y por haber sido miembro de la familia virreinal, el sermón elaborado en honor de Inés Pacheco de la Cueva sirve de ejemplo para las jóvenes doncellas, en especial aquellas de extracción noble o aristócrata. En el discurso, el padre Rodrigo de Vivero menciona las virtudes de pureza, honestidad y virginidad que sin duda acompañaron a Inés. Pero todavía más: por su condición de noble y por el consecuente peso de su linaje, el padre Vivero hace énfasis en las virtudes ideales con que debía contar una joven doncella de esta clase, ya que doña Inés no sólo debió cumplir con los requerimientos propios exigidos a las jóvenes cristianas, sino que además tenía la responsabilidad de guardar el honor y buen nombre de su casa. Era importante, de acuerdo con el predicador, mantener la buena fama y opinión, ya que éstas complementaban su hermosura²⁹. Agrega además que no bastaba sólo la virginidad, sino que era necesario "... pureza de conciencia, sino también buena apariencia y ejemplo..." y más adelante nos dice: "Oh que bien parece en las doncellas

²⁹ Rodrigo de Vivero. *Sermón que predicó... a las honras de dicha Ciudad hizo en al muerte de la ilustrísima Señora Doña Inés Pacheco de la Cueva*, f. 19.

cristianas y nobles, la seriedad, vergüenza y encogimiento, y un sacudimiento. Cuántas veces las blandas palabras y mirar halagüeño han causado naufragios en la honestidad!... Tal ha de ser la gravedad, decencia y compostura de una mujer principal...³⁰. De igual forma, a la honra de Inés se sumaban la mesura, compostura y severidad en su carácter³¹. Intercedía por los pobres ante sus padres, nos dice y era obediente con ellos y con su confesor, frecuentaba los sacramentos y a pesar de su condición, era humilde, amable y admirable³².

Por otro lado, las mujeres casadas encuentran el modelo de virtudes propias de su estado en los sermones de María Caxa, Antonia Suárez de Mendoza y de Jacinta de Vidarte y Pardo. En el primero, el padre Guillermo de los Ríos define a María como una perfecta cristiana. Destaca sus costumbres piadosas y su devoción por la Virgen. Como mujer casada, el predicador señala que una importante virtud de su biografiada fue sin duda recogimiento y el cuidado que tuvo para con su casa, dando con ello ejemplo incluso a las “señoras mexicanas”:

“El recogimiento de la mujer casada y asistencia al cuidado de su casa y familia, -dice el predicador- se le haría agravio si le llamásemos estrella y no menos que si tal nombre diésemos al sol. Quién duda sino que esta excelente virtud resplandece en la casa y familia, como un Sol en el mundo, cuando naciendo ahuyenta de él todas las tinieblas y oscuridad y todo lo concierta y compone y aseá... Como sol que nace en esas alturas de Dios, así la hermosura de la mujer que es la de su casa, su ornamento, su belleza. Conocida tenía nuestra difunta la verdad de esta sentencia, cuando sino era a pura fuerza de su marido o compelida de las estrechas obligaciones de su puesto y estado salía de casa... Tenía entendido que no menores desconciertos y desavios (sic) y menguas hay en una casa faltándole el cuidado de la señora” y agrega: “porque la mujer que mora en su casa, hermosea su casa y quien hace ausencia de ella la afea y llena de confusión”. Afirma también que “el varón fue criado para lo público y la mujer para lo doméstico, para estar en su casa”³³.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, f. 20.

³² *Ibid.*

³³ Guillermo de los Ríos. *Sermón que predicó... a la S. doña María Caxa...*, f.19.

Por lo tanto, la observancia de las mujeres casadas al recogimiento en su hogar, es tan importante para él como contar con la belleza del sol y su ausencia, con la catástrofe de un eclipse. Así mismo, respecto del estado matrimonial, afirma que es preferible a los ojos de Dios una humilde casada a una orgullosa virgen³⁴.

En el caso de la muerte de doña Antonia Suárez, el padre Andrés de Morales compara la tragedia de su fallecimiento con los males de las plagas que, de acuerdo con la Biblia, azotaron a Egipto³⁵. Así mismo, recuerda su generosidad con los pobres, los desvalidos y los presos y lamenta la falta que le hace a su esposo y a su hija³⁶.

Mientras tanto, en el sermón de Jacinta Vidarte, el padre Sedeño señala que fue la humildad la virtud en la que más se destacó, ya que pese a su alcurnia y estado, eligió para su entierro la Capilla de la Piedad, dedicada a la casta de los Morenos. Así, Jacinta es llamada “piadosa” y “espejo de Cristiandad”³⁷.

Las viudas tienen su correspondiente en el discurso elaborado en honor de doña Agustina Picazo de Hinojosa, en el de Catharina de San Joan y en el panegírico hecho a doña Nicolasa Núñez de Zenteno.

El padre José de Herrera destaca el papel que tuvo doña Agustina en el cuidado y atención en el gobierno de su casa y sobre todo, en el papel de educadora que nunca abandonó. Fue una mujer caritativa con los pobres, hospitalaria; mujer recogida de su

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Andrés de Morales. *Ediscalia sacra a el túmulo honorario...al cabo de año de la esclarecida Señora D. Antonia Suárez de Mendoza*, f. 12.

³⁶ *Ibid.*, f. 16.

³⁷ Gregorio Sedeño. *Descripción de las funerales exequias... de la muy noble Señora Doña Jacinta de Vidarte y Pardo...*, f. 5.

casa y humilde no obstante la libertad que le daba su estado de viuda, rica y noble. El predicador le da el apelativo de “matrona” es decir, independiente y dueña de su casa. Pero toma sus precauciones y en atención al ideal femenino de sujeción al varón, nos dice que doña Agustina no tomaba decisión importante sin antes consultarla con “hombre docto”, que muy probablemente fuera su confesor. Termina el discurso afirmando pues que doña Agustina fue “verdadera viuda, mujer religiosa, matrona caritativa...”³⁸.

Catharina de San Joan por su parte, es un ejemplo de virtud y santidad. Por su voto de virginidad perpetua, el biógrafo la elogia llamándola “virgen, esposa, viuda, siempre inviolable en su virginal pureza...”³⁹ motivo por el que mantuvo, según lo refiere el padre Francisco de Aguilera en su relato, una relación casta con su esposo a pesar de las consecuencias que esto le trajo. Ella no fue rica y su nobleza de sangre se presumía, pero no era comprobable. Por lo tanto, Catharina al quedar viuda debió forjarse un lugar dentro de la sociedad que la había acogido, ya que siendo extranjera, pobre y sola, representaba al sector más marginado, susceptible de convertirse en un elemento de inestabilidad no grato a los ojos de los demás. Por eso fue importante que mantuviera su carácter piadoso, devoto, humilde y recogido y ante el abandono de su estado, buscar el amparo de los hombres religiosos más ilustres, como lo fueron los representantes de la Compañía de Jesús. De esta forma, a no ser por su fama de santidad, probablemente Catharina hubiera sido persuadida para contraer nuevas nupcias o bien, recluida en algún recogimiento. Su panegírico sugiere a las mujeres solas seguir el modelo de castidad, humildad y ciega obediencia que ella observó, así como el camino de

³⁸ José de Herrera. *Sermón funeral en las honras de la muy noble señora Doña Agustina Picazo de Hinojosa...*, f. 13.

³⁹ Francisco de Aguilera. *Sermón en que se da noticia de la vida admirable... y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan...*, f. 2.

sacrificio y renuncia al mundo, entregándose plenamente a la vida espiritual aun cuando los recursos económicos les impidiesen tomar formalmente el estado religioso.

Doña Nicolasa Núñez de Zenteno, de acuerdo con el padre Francisco Ipinarrieta, alabada en su calidad de viuda por su ejemplo de humildad, caridad y devoción. Destaca su labor como madre y como educadora y por el hecho de haberse sujetado, por propia voluntad, a la autoridad de uno de sus hijos. Es decir, sacrificó su independencia y el derecho a decidir que le concedía su estado. Por ese motivo, se la llama “ilustre Matrona... madre de pobres, amparo de desvalidos, de modestia y ejemplar devoción”⁴⁰.

Un ideal femenino para cada ocasión: La Mujer Fuerte.

Un aspecto a destacar dentro de los discursos funerarios aquí analizados es la comparación con figuras femeninas procedentes de las Sagradas Escrituras. Estos ejemplos representaban un modelo de mujer acorde con el mensaje que se pretendía comunicar. Sin duda un método didáctico mediante cual se buscaba que el auditorio o los futuros lectores recordaran las historias, se identificaran con las cualidades y virtudes del personaje y buscaran emularlos.

⁴⁰ Francisco Antonio de Ipinarrieta. *Oración fúnebre, que en las exequias de doña Nicolasa Núñez de Zenteno...*, fs.5-6.

En este sentido, una de las figuras más recurrentes es “la mujer fuerte” que aparece mencionada en al menos cuatro de nuestros siete casos: María Caxa, doña Agustina Picazo de Hinojosa, doña Jacinta Vidarte y Catharina de San Joan.

De la lectura de los textos se deduce que la imagen de “la mujer fuerte” está relacionada con la religiosidad de la homenajeadas y con la memoria que dejan para la posteridad el recuerdo de sus buenas obras. Así sucede en los casos de María Caxa y de doña Agustina Picazo en donde los respectivos predicadores atraen esta figura para enfatizar la importancia que tuvieron las obras de cada una.

A doña Jacinta de Vidarte, su panegirista afirma que tanto la práctica de la mortificación y paciencia la hicieron “aunque flor y mujer, Señora, la hizo fuerte y constante, más que varón...”⁴¹ por lo que no duda en llamarla “mujer verdaderamente fuerte”⁴².

Catharina de San Joan, que como ya sabemos, se entregó plenamente a la vida espiritual, es llamada por su biógrafo “mujer fuerte” en al menos dos ocasiones. La primera en el marco de las dificultades que tuvo que sortear para llegar a México, luego de la compra que hizo de ella el capitán Sosa y tras adquirirla a un alto precio “ella fue la Mujer fuerte que truxo...”⁴³. La segunda mención está relacionada con las obras de caridad que realizaba Catharina de quien dice que fue gran limosnera “al modo con que la mujer fuerte, cuando abre la mano para dar la limosna al pobre, extiende sus dos palmas...”⁴⁴.

Y como muy probablemente había entre líneas mensajes implícitos que se escapaban a nuestra lectura, recurrimos a la Biblia, fuente de donde se inspiraron los autores de estos

⁴¹ *Ibid.* f. 5.

⁴² Gregorio Sedeño. *Op. Cit.*, f. 13.

⁴³ Francisco de Aguilera. *Op. Cit.*, f. 7.

⁴⁴ *Ibid.* f. 20.

panegíricos, de manera que en el libro de Proverbios encontramos el dibujo de la mujer perfecta, de “la mujer fuerte”:

“Una mujer fuerte, ¿quién la encontrará? Es de más valor que cualquier joya”.

A continuación, el texto describe las características de una “mujer fuerte”.

El trabajo es la primera virtud:

“entiende de lana y de lino
y los trabaja con su ágiles manos.

Es como los barcos del mercante,
Que de lejos traen el alimento.

Se levanta cuando aún es de noche,
Da de comer a los de su casa
Y reparte las tareas de su servidumbre.

¿Deseaba un campo?, lo ha comprado;
con su propio trabajo plantó una viña.
Está llena de fortaleza y vigoriza sus brazos.
Ella sabe que su trabajo prospera;
Su lámpara no se apaga por la noche”.

La “mujer fuerte” es caritativa:

“Tiende su mano al desamparado
y da al pobre”.

Es una mujer digna y de carácter:

“Su marido recibe honores;
se sienta en el Consejo con los Ancianos del pueblo.

Teje telas de lino y las vende,
Entrega cinturones a los comerciantes.

Aparece fuerte y digna
Y mira confiada el porvenir”.

Siempre activa y entregada a su familia y a su hogar:

“Está atenta a la marcha de su casa y nunca ociosa”.

Y el premio que se promete a esta mujer es el reconocimiento a su prudencia y el goce de los frutos de su trabajo:

“Engañosa es la gracia, vana la hermosura;
la mujer que tiene la sabiduría, ésa será alabada.

Que pueda gozar el fruto de su trabajo
Y que por sus obras todos la celebren”⁴⁵.

Por otra parte, veamos lo que sobre este mismo asunto nos dice Rosario Castellanos:

“El ideal femenino de la cultura de Occidente (de la que –en gran parte- somos herederos) presenta una serie de constantes que se manifiestan a lo largo de los siglos y varían apenas con las latitudes que abarcan. La mujer fuerte, que aparece en las Sagradas Escrituras lo es por su pureza prenupcial, por su fidelidad al marido, por su devoción a los hijos, por su laboriosidad en la casa, por su cuidado y prudencia para administrar un patrimonio que ella no estaba capacitada para heredar y para poseer. Sus virtudes son la constancia, la lealtad, la paciencia, la castidad, la sumisión, la humildad, el recato, la abnegación, el espíritu de sacrificio, el regir todos los actos por aquel precepto evangélico de que los últimos serán los primeros”⁴⁶.

Para Simone de Beauvoir el retrato elogioso que traza la Biblia respecto de “la mujer fuerte” es resultado de su integración a la sociedad por medio del sometimiento al orden establecido y de su confinamiento al interior del hogar⁴⁷.

Las representaciones bíblicas.

⁴⁵ “Libro de los Proverbios” en *La Biblia*: 31:10,13,14,15,16,17,18,20,23,24,25,27,29,30.

⁴⁶ Rosario Castellanos. *Mujer que sabe latín...*, p. 19.

⁴⁷ Simone de Beauvoir. *Op. Cit.*, p. 104-108.

Para finalizar este capítulo sólo nos resta mencionar que además de la figura de la mujer fuerte, también aparecen imágenes relacionadas particularmente con el estado matrimonial, con la humildad y con la nobleza.

Raquel.

En primer término encontramos la presencia de Raquel, que aparece mencionada en los textos de doña Antonia Suárez de Mendoza y de doña Nicolasa Núñez. Recordemos que en la Biblia, Raquel fue la segunda y más amada esposa de Jacob de quien tuvo dos hijos, José y Benjamín. Murió durante el trabajo de parto de este último. Sus cualidades eran la belleza y se le tomaba por modelo de esposa.

Martha y María.

De acuerdo con su predicador, Doña Agustina Picazo de Hinojosa además de ser una “mujer fuerte”, reunía las cualidades de Martha y María, las hermanas de Lázaro. En este sentido, Marta fue la mujer que no dejó de atender su casa, aún con la visita de Jesús, por lo que representa la actitud siempre servicial y activa del lado femenino, mientras su hermana María, la que escuchó al Señor, simboliza a la que se preocupa por su preparación espiritual⁴⁸.

Judith.

Judith es la figura que aparece en el sermón en memoria de doña Inés Pacheco de la Cueva. Se le relaciona con la difunta en tanto que es símbolo de belleza, integridad, linaje, fidelidad y éxito en la fe. Judit (*la judía*) es una heroína. Fue la bella viuda de Manasés y de él heredó muchas riquezas. Observó siempre las fiestas religiosas,

⁴⁸*Bosquejos de sermones sobre mujeres de la Biblia.*, p. 61-62.

ayunaba y se mantenía recogida hasta el momento en que se sintió obligada a actuar en beneficio de su pueblo, ejecutando por su propia mano al general asirio Holofernes que con sus huestes se preparaba para invadir a Israel.

Agar.

Por último encontramos a Agar, la esclava egipcia de Sara, esposa de Abraham. Es mencionada por el padre Francisco de Ipinarrieta en el sermón a doña Nicolasa Núñez, a quien también compara con Raquel. En este caso, Agar es símbolo de humildad y reverencia hacia Sara, que es a su vez imagen de la Virgen María. Según la Biblia, Sara y Abraham esperaban que se cumpliera la promesa de Dios para darles descendencia. Sin embargo, los años pasaban y la promesa no se realizaba, de manera que Sara propuso a su esposo que tomara a su esclava para darle un hijo. Abraham así lo hizo y de su unión nació Ismael. El papel de Agar es más bien pasivo en estos acontecimientos, aunque la connotación que el predicador quiso darle tal vez sea el de la humildad, la sumisión y la resignación con que Agar aceptó su destino, confiada en el Señor⁴⁹.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 9-10.

CONCLUSIONES

Al optar con esta tesis por el análisis sobre la imagen de la mujer laica novohispana del siglo XVII a través de los sermones fúnebres, hemos querido presentar nuestras fuentes como una propuesta para el estudio de la mujer en la historia, particularmente la de la Nueva España, adicional a las ya tradicionales como los testamentos, los documentos judiciales, archivos notariales, inquisitoriales y aun de correspondencia particular, por considerar que, estudiados de manera sistemática, pueden aprovecharse convenientemente para tener una mejor óptica de las circunstancias sobre las cuales se desarrollaba el mundo femenino de esa época.

Pero, a diferencia de otros personajes tales como las monjas o la variedad considerable de textos dedicados a hombres destacados dentro del ámbito eclesiástico, civil, noble o aristocrático, los sermones impresos que han llegado a nosotros, dedicados a la memoria de las mujeres laicas, son pocos. La razón es simple. En el caso de ellas, el interés porque la oración panegírica dictada durante sus exequias llegara a la imprenta dependía de sus familiares y de la capacidad económica que tuvieran, como lo pudimos apreciar en los casos de la muerte de María Caxa, de doña Antonia Suárez de Mendoza, de Jacinta de Vidarte y Pardo; de doña Agustina Picazo de Hinojosa y de doña Nicolasa Núñez de Zenteno.

Algunas veces, las menos, intervinieron móviles políticos, como en la elaboración del sermón por el fallecimiento acaecido en 1631 de Inés Pacheco de la Cueva, hija del virrey Marqués de Cerralvo. Este texto fue dedicado y compuesto para consuelo del virrey, así como para manifestar la solidaridad de la comunidad jesuita de la ciudad de Puebla en la muerte de su hija. Así lo deja ver el padre Rodrigo de Vivero, autor de la

obra y, quien a la sazón era rector del Colegio de San Ildefonso de la Compañía de Jesús de Puebla cuando dice:

“...que el sermón que en las honras que esta ciudad (Puebla) hizo, demuestra el ánimo y afecto con que toda ella estima y desea servir a V. Ex., le pareció darlo a la estampa. V. Ex., como tan humano príncipe, reciba este pequeño servicio junto con el ánimo y voluntad que siempre tiene y ha tenido de mostrarse leal y obediente a su Rey y Señor y a los que en su lugar representan su misma persona”¹.

En otras ocasiones, los intereses religiosos dieron la pauta para la composición de este tipo de obras. Ejemplo de ello fue el panegírico de carácter biográfico que escribió el también sacerdote jesuita Francisco de Aguilera, a la muerte de la ya famosa beata Catharina de San Joan. Al respecto Gisela Von Wobeser afirma que Catharina era parte del anhelo criollo por sacralizar el terreno novohispano, que como sabemos tenía a los jesuitas como unos de sus más entusiastas promotores, de manera que fueron ellos mismos quienes tomaron la causa de la beata poblana para convertirla en santa y ligarla a la orden aunque, desafortunadamente, como nos informa Wobeser, el proceso de canonización no sólo no prosperó, sino que ni siquiera logró iniciarse y al final incluso las autoridades eclesiásticas (Inquisición) prohibieron las obras que promocionaban los supuestos prodigios de la “china” y hasta las estampillas que circulaban con su imagen².

Pero cualquiera que haya sido el motivo, lo cierto es que estos relatos nos han ofrecido detalles de la vida privada y pública de mujeres que no tuvieron opción de dejar algún otro tipo de testimonio sobre su existencia. Su muerte sin embargo, fue tomada en su momento como ejemplo para la concurrencia que presencié la oración y para quienes tendrían la oportunidad de leer la impresión de la obra. Por ese motivo y para

¹ Rodrigo de Vivero, op. Cit., f. 3.

² Wobeser, Gisela von, Discurso de respuesta a la conferencia dictada por el Dr. David Brading durante la ceremonia de su admisión como miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, celebrada el pasado 25 de noviembre de 2008.

comprender mejor el marco de referencia sobre el cual giraban los conceptos del siglo XVII en los que se basaron los respectivos autores, consideramos necesario abordar en primer término, el tema de la política religiosa del Concilio de Trento con lo cual conocimos no sólo cuáles fueron las pautas principales de la Contrarreforma bajo las cuales la Iglesia y el Estado normaron las conductas religiosas y sociales así en España como en sus dominios de ultramar, sino que además vimos que fue a partir de los acuerdos tridentinos que surgió el sermón fúnebre como género de literatura religiosa conmemorativa de carácter doctrinal y propagandístico. Así también, la conformación y la retórica de estas obras recogerían temas e imágenes que se constreñían no a la inspiración o erudita pluma del predicador, sino a los preceptos de antemano establecidos.

El Barroco fue un elemento inherente a la política religiosa que se observó durante el siglo XVII en la Nueva España, pero fue también una característica del modo de vida colonial que arraigó profundamente en las costumbres y gustos de los novohispanos, definiendo un perfil característico entre sus miembros. En el capítulo II de esta tesis abordamos *grosso modo* esta influencia, mediante el acercamiento a la estructura social y a los elementos que esta corriente introdujo. Así, la preocupación por la muerte y lo macabro, los faustos multicolores de los espectáculos religiosos y el abigarrado ceremonial luctuoso cobraban sentido a la luz de una nueva lectura.

En este sentido, no podíamos dejar de mencionar el papel que desempeñaron los miembros de la Compañía de Jesús, de ahí que el capítulo III haya estado dedicado a revisar su labor. De este modo supimos que dicha Orden fue el brazo ejecutor de la Contrarreforma, inspiradora de la “composición barroca de la vida”, educadora de la élite novohispana y formadora de los principales cuadros de predicadores. Pero con un

poco más de detalle vimos también que no quedó ahí: los jesuitas fueron además protectores y promotores de causas (como en el caso de Catharina de San Joan) así como miembros cercanos y comprometidos con la sociedad a la que pertenecían.

El capítulo IV incluyó, además del análisis de los sermones fúnebres, un breve vistazo a la condición femenina en la Nueva España, elemento que nos ayudó a complementar la visión bajo la cual se realizaría nuestro desglose. Importante fue saber cuál era en particular la situación de las mujeres durante el siglo XVII. Deseábamos conocer los parámetros y el modelo bajo el cual se esperaba que cada una de ellas se desarrollara, así como los papeles que debía cumplir. Resulta entonces que sumando todos los elementos anteriores, aunados a las notas sobre educación femenina y los valores morales, la imagen y los mensajes que los autores de los sermones pretendieron transmitir no sólo se aclaraban, sino que cobraron mayor sentido al considerar el conjunto de símbolos de su propia época.

El resultado por tanto fue: que las mujeres eran consideradas permanentemente como menores de edad y de la tutela paterna pasaban a la de su marido o familiares a manera de una infancia perpetua. Se esperaba de ellas castidad y recogimiento, humildad y sumisión total al varón. Las muertes de mujeres de familias prominentes sirvieron como modelo para otras y para sus familiares mediante la elaboración de textos fúnebres que de acuerdo con las normas establecidas, debían cumplir no sólo con el objetivo laudatorio o panegírico de la ocasión, sino también para catequizar a sus escuchas y lectores. Sin embargo, lo interesante es que estos mismos autores que seguramente se esforzaron porque su obra fuera bien recibida, nos ofrecen elementos adicionales de gran valor. Así, gracias a estas plumas supimos sobre el origen español o criollo de las

homenajeadas, tres de las cuales fueron casadas al momento de morir, tres más ya eran viudas y una doncella.

En la mayoría de los casos se ofrecieron abundantes detalles sobre su biografía, de manera que supimos, por ejemplo, cuáles fueron sus devociones particulares. Pero lo más importante, es que nos hablan sobre mujeres que se esforzaron por cumplir con el rol que les había tocado desempeñar y que sin embargo no renunciaron a tomar sus propias decisiones y mantenerse firmes en ellas, tal como lo demostró Catharina de San Joan, quien aun bajo la presión social, eludió el estado matrimonial y logró el reconocimiento público y fama de santidad a pesar de no ser más que una pobre viuda extranjera. Ella supo encontrar su lugar dentro de la comunidad y al entender las redes de poder, se avino a la protección masculina que se le exigía, mediante el amparo de los jesuitas que siempre la acompañaron.

Jacinta de Vidarte fue una criolla acostumbrada al lujo, tal como demuestra la descripción de los funerales organizados por su esposo. Sin embargo, finalmente mujer de su época, sucumbió al espíritu barroco que la llevó a mortificarse hasta la enfermedad y contraviniendo los deseos de su esposo, dispuso ser enterrada en una capilla de Morenos, es decir, de castas.

Las matronas viudas tampoco se quedaron atrás. Doña Agustina Picazo de Hinojosa y doña Nicolasa Núñez de Zenteno administraron su caudal, acomodaron hijos y no renunciaron a su papel de educadoras, aunque eso sí, para tener mano libre tuvieron que ceder públicamente y evitar en lo posible la ostentación de la independencia que les proporcionaba su estado.

María Caxa cuidó sin duda su prestigio como española peninsular. Esto significaba, apegarse al ideal castellano de recogimiento femenino, pero aún así, decidió sobre la educación de sus hijas a las cuales mandó a España y su relación cercana con la Compañía quedó de manifiesto con la descripción que nos hizo su biógrafo respecto de las causas de su muerte.

En los casos de Inés Pacheco de la Cueva y Antonia Suárez, su voz es muy limitada. La una por su temprana muerte y la segunda, presumimos que justamente debido al cumplimiento del modelo femenino, su silencio en obras nos habla de sumisión total.

BIBLIOGRAFIA

Aguilera, Francisco de, S.J., *Sermón en que se da noticia de la vida admirable (...) y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan, que floreció en perfección de vida y murió en aclamación de Santidad en la Ciudad de Puebla de los Angeles (...) y en sus funerales exequias, que se celebraron en el Collegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús, predicó*, Puebla, Imp. Nueva de Diego Fernández de León, 1688. 25 f.

Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México, El Colegio de México, 1997. (Jornadas, 122), 235 p.

Arredondo, María Adelina. *Obedecer, servir y resistir: la educación de las mujeres en la historia de México*. México, Universidad Pedagógica Nacional, Porrúa. 2003. 149 p.

Benítez, Fernando. *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México, ERA, 2003. 279 p.

Béligand, Nadine. “La muerte en la Ciudad de México en el siglo XVIII” en *Historia Mexicana Vol. LVII, núm. 1, Julio-Septiembre, 2007*. México, El Colegio de México, p.5-53.

Bosquejos de sermones sobre mujeres de la Biblia, recopilados por Charles R. Word. Michigan, Editorial Portavoz, 1991, 64 p.

Bouza Álvarez, José Luis. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Pról. de Julio Caro Baroja y Antonio Domínguez Ortiz. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología, 1990. 480 p. Ilus (Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XXV).

Brading, David A. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, FCE, 2003. 776 p.

Castellanos, Rosario. *Mujer que sabe latín*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. 168 p.

Chinchilla Pawling, Perla. "Sobre la retórica sacra en la era barroca" en *Historia Novohispana*, vol. 29, julio-diciembre, 2003, págs. 97-122.

..... *De la compositio loci a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México, Universidad Iberoamericana, 2004, 372 p.

..... y Alfonso Mendiola Mejía. "La construcción retórica de la realidad como una teoría de la modernidad. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España" en *La construcción retórica de la realidad: La Compañía de Jesús*. México, Universidad Iberoamericana, 2006. 136p.

Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial. Coord. Pilar Martínez López-Cano. México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 2004, Formato CD.

Enciso Rojas, Dolores *et al.* *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Seminario de Historia de las Mentalidades, 2000, 134 p.

Fernández, Rodolfo. “Retórica y colonización en Nueva España: el caso de la Relación de Michoacán” en *Historias* n° 66/67, Enero-Agosto, 2007, Instituto Nacional de Antropología e Historia, págs. 73-86.

Fernández de Lizardi, José J. *La Quijotita y su prima*. México, Editores Mexicanos Unidos, 2001. 304 p.

Foucault, Michel. *La Arqueología del saber*. 22 ed. México, Siglo XXI, 2006. 357 p.

Fray Luis de León. *La perfecta casada*. Introducción y notas de Joaquín Antonio Peñalosa. México, Porrúa, 1980. 279 p.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. 5ed. Salamanca, Sígueme, 2002. 431p.

García Aguilar, Olimpia. “Catarina de San Juan y su biógrafo. Relaciones, amistad y edificación en la autobiografía de José del Castillo Grajeda” en *Revista de Estudios de Historia Novohispana* no. 37, julio-diciembre, 2007. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 51-90 p.

García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina coords. *Manifestaciones Religiosas en el Mundo Colonial Americano*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – CONDUMEX - Universidad Iberoamericana, 1997. 361 p.

García de Cortázar, Fernando y José Manuel González Vesga. *Breve historia de España*. Madrid, Alianza editorial, 2004, 771 p. Ilus.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la Educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México, El Colegio de México, 2005. 397 p.

..... y Berta Ares Queija, coords. *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. México, El Colegio de México-Consejo Superior de Investigaciones científicas- Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004. 331p.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995. 312 p.

Herrera, José de, O.P. *Sermón funeral en las honras de la muy noble señora Doña Agustina Picazo de Hinojosa, Viuda del Capitán Luis Vazquez de Medina, celebradas en el Convento Imperial de Predicadores de México, el día 17 de mayo de 1684*. México, Imp. Por Juan de Ribera, 1684. 18 f.

Herrero Salgado, Felix. *La Oratoria Sagrada de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996. 539 p.

Historia de la vida cotidiana en México. Vol. II. La ciudad Barroca. Dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru. México, Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México, 2005. 613 p.

Historia General de México. México, El Colegio de México, 2000. 1104 p.

Ipinarrieta, Francisco Antonio de. *Oración fúnebre, que en las exequias de doña Nicolasa Nuñez de Zenteno celebradas en la Iglesia Parrochial del Arcángel San Miguel de Orisava dixo.* Puebla, imp. Planiniana de Diego Fernández de León, 1691. 13f.

Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670.* México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 310 p.

Kuri Camacho, Ramón. *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas. La axiología jesuita, Juan de Palafox y Mendoza y otros estudios novohispanos.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Universidad Autónoma de Zacatecas, 1996. 307 p.

La Biblia. LIV ed. Madrid, Ediciones Paulinas – Verbo Divino, 1972. 1098 + 492 p.
Biblia Pastoral.

Leonard, Irving. *La época Barroca en el México colonial.* México, Fondo de Cultura Económica, 1995. 335 p.

Lomnitz, Claudio. *Idea de la Muerte en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. 527 p. Ilus.

Loyola, San Ignacio de. *Ejercicios Espirituales*. Texto modernizado por Manuel Iglesias, S.J. México, Buena Prensa, 2007, 103 p.

Lugo Olín, María Concepción. *De la inmortalidad del alma a la inmortalidad del hombre: proceso de secularización del discurso funerario, 1760-1920*. (México), INAH, Dirección de Estudios Históricos, s/f. 15 p. Texto mecanografiado.

..... *En torno a la muerte: una bibliografía, México 1559-1990*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de las Culturas, 1994, 213 p.

..... “Género y discurso: dos pilares en la difusión de las normas tridentinas” en *Formatos, géneros y discursos. Memoria del Segundo Encuentro de Historiografía*. Ronzón León, José A. et al. México, Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2000. Págs. 135-150. Ilus. (Memorias).

..... *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600-1760*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, 283 p.

..... y Emma Rivas Mata. *La muerte por escrito: catálogo de la colección “Sermones Fúnebres” de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. 1994. 163 p.

Maquívar, María del Consuelo. *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional de Antropología e Historia - Miguel Ángel Porrúa, 2006. 367 p.

Maza, Francisco de la. *La ciudad de México en el siglo XVII*. México, Tezontle, 1995. 136 p.

Meléndez, Lorena y Ramón Plascencia. *Dotes, arras, bienes parafernales, gananciales y testamentos de mujeres en Nueva España, 1790-1821*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992. 253 p.

Morales, Andrés de, O.M. *Ediscalia sacra a el tumulo honorario, y oracion fúnebre en la muerte del Ilustre Cavallero Don Francisco de Lara, y Escobar, y al cabo de año de la esclarecida Señora D. Antonia Suárez de Mendoza*. México, Iván Ruyz, 1648. 23 f.

Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. 549 p.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976. 193 p.

Pastor, María Alba. *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras- Fondo de Cultura Económica, 1999. 271 p.

..... y Alicia Mayer coord. *Formaciones religiosas en la América colonial*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000. 263 p.

Ramírez Leyva, Edelmira. *Cartas pastorales, elogios fúnebres, oraciones panegíricas, sermones y otros géneros de la oratoria sagrada de la colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional*. México, Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad Autónoma Metropolitana, 1992. 249 p.

Ramos Escandón, Carmen comp. *Género e Historia: La historiografía sobre la mujer*. México, Instituto Mora - Universidad Autónoma Metropolitana, 1992. 201 p. (Antologías Universitarias. Nuevos enfoques.).

..... et al. *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*. México, El Colegio de México, 1987, 191 p.

Ricoeur, Paul. "La función hermenéutica del distanciamiento" en *Hermenéutica*, José Domínguez Caparrós comp. Madrid, Arco/Libros, 1997, págs. 115-133.

..... *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido.* México, Siglo veintiuno editores - Universidad Iberoamericana, 1995, 113 p.

Ríos, Guillermo de los, S.J. *Sermón que predicó, a las honras que hizo el S. Doctor Don Diego de Avendaño, a la S. doña Maria Caxa su muger, en el convento de S. Joseph de Carmelitas descalzas, a 22 de Abril de 1626.* México. 25 f.

Riva Palacio, Vicente. *Monja y casada, virgen y mártir.* Pról. de Carlos Monsiváis. México, Océano, 2001. 528 p.

Rodríguez Álvarez, María de los Angeles. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España.* Zamora, El Colegio de Michoacán -El Colegio Mexiquense, 2001. 317 p.

Rubial García, Antonio. *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de Sor Juana.* México, Taurus. 2005, 280 p. Ilus.

Seed, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821.* México, Alianza Editorial, 1990. 297 p.

Sedeño, Gregorio, O.P. *Descripción de las funerales exequias y sermón, que en ellas se predicó en la muerte de la muy noble Señora Doña Jacinta de Vidarte, y Pardo, que se hizieron en el Convento de Nuestro Padre Santo Domingo.* Puebla de los Angeles, imp. De la Viuda de Juan de Borja, y Gandía, 1681. 30 f.

Simone de Beauvoir. *El Segundo Sexo. Los hechos y los mitos*. Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1981. 311 p.

Terán Fuentes, Mariana. *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*. México, Universidad Autónoma de Zacatecas - Instituto Zacatecano de Cultura, 2002. 321 p.

Verdugo Reyes, Mónica. *Concepción de la muerte en la alta sociedad del México colonial: análisis de sermones fúnebres*. México, 1999. 156 p. (Tesis de licenciatura en Historia. Escuela Nacional de Antropología e Historia).

Vives, Juan Luis. *Instrucción de la mujer cristiana*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940. 191 p.

Vivero, Rodrigo de, S.J. *Sermón que predicó el Padre (...) Rector del Collegio de S. Ildefonso de la Compañía de Iesus de la Ciudad de los Angeles, a las honras de la dicha Ciudad hizo en la muerte de la Ilustrísima Señora Doña Ines Pacheco de la Cueva*. México, imp. Por Juan Ruyz (1631). 21 f.

Vocabulario Náhuatl-Castellano, Castellano-Náhuatl. México, Ediciones Colofón, 1966. 2341 p.

Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México*. 2ed. México, Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México, 1996. 680 p.

Zárate Toscano, Verónica. *Los nobles ante la muerte en México, Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*. México, El Colegio de México – Instituto Mora, 2005. 485 p. Ilus.

Fuentes Electrónicas

Documentos del Concilio de Trento en:

<http://www.multimedios.org/docs2/d000436/p000002.htm>

Documentos del Vaticano:

<http://asv.vatican.va/es/arch/concilio.htm#top>