



Universidad Nacional
Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras



La sangre como reliquia: elemento retórico en “Voces de Tritón
Sonoro”, del cronista agustino Matías de Escobar.

TESIS

Que para obtener el grado de:

Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas

Presenta:

Margarita Juárez Hernández

Asesor:

Dr. José Arnulfo Herrera Curiel

Instituto de Investigaciones Estéticas

Ciudad Universitaria, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. Una breve mirada a la sociedad novohispana del siglo XVIII	10
Capítulo 2. El culto a las reliquias	32
2.1 Antecedentes	32
2.2 Reliquias en la Nueva España	43
Capítulo 3. <i>Voces de Tritón sonoro</i>: el obispo, el autor y la estructura del texto	58
3.1 Semblanza del obispo Juan José Escalona y Calatayud	58
3.2 El autor: Matías de Escobar	68
3.3 Estructura de <i>Voces de Tritón sonoro</i>	73
Capítulo 4. Elementos hagiográficos en la obra de Matías de Escobar	83
4.1 La hagiografía: ¿ficción o historia?	83
4.2 Los modelos de santidad	89
4.3 Juan José de Escalona y Calatayud como “obispo ejemplar”	93
4.4 Elogio de virtudes y criollismo	99
4.5 De la fe a la razón	101
Capítulo 5. El ornato verbal en <i>Voces de Tritón sonoro</i>	107
5.1 El artificio de la retórica	107
5.2 Figuras y tropos en <i>Voces de Tritón sonoro</i>	111
5.2.1 Figuras de dicción	113
5.2.2 Figuras de pensamiento	120
5.2.3 Tropos	128
5.3 Un discurso ampuloso	140
Capítulo 6. El simbolismo de la sangre	147
6.1 Esa roja pasión	147
6.2 Algunas disquisiciones médicas	148
6.2.1 La teoría humoral	149
6.2.2 El <i>pneuma</i>	150

6.2.3 Antiguas teorías sobre el funcionamiento sanguíneo	152
6.2.4 Harvey y sus predecesores	155
6.3 Los diversos rostros de la sangre	160
6.3.1 Dualidad de la sangre	161
6.3.2 Prohibiciones y tabúes	162
6.3.3 Los beneficios de la sangre	167
6.3.4 Los sacrificios	169
6.3.5 Pactos de sangre	173
6.3.6 La estética de lo sanguíneo	177
Capítulo 7. La metáfora de la sangre en <i>Voces de Tritón sonoro</i>	188
7.1 La retórica de la sangre	188
7.2 Una púrpura reliquia	189
7.3 La voz de la sangre	193
7.4 La flor divina	200
7.5 La roja fragancia: los sentidos y la sangre del obispo Escalona	208
7.6 La paternidad de la sangre	217
7.7 La sangre del sacrificio	220
Conclusiones	229
Bibliografía	239

Introducción

Hay libros que se dejan, se olvidan, se empolvan y pasan a formar parte de un mausoleo bibliográfico. Hay obras que nunca vuelven y cuyo único referente se esconde en la cita o alusión de alguna otra.

Los textos médicos impresos durante la época novohispana no son la excepción, muchos de ellos son reliquia atesorada en las estanterías de colección histórica. Ciertamente, el galeno del siglo XXI encuentra inútil la consulta de estas obras, poco o nada hay en ellas para el diagnóstico o tratamiento de las patologías que aquejan al hombre moderno. Quizá es más la curiosidad —que la necesidad— lo que hace indagar en ellas, (adentrarse a esos archivos carcomidos por el tiempo, recorrer formas de pensamiento tan obsoletas para una generación que se la vive frente a las pantallas, y encontrar ecos de ese pasado en el presente). Parte de esa curiosidad me asaltó un día que visitaba la biblioteca del Palacio de la Antigua Escuela de Medicina: ¿qué se resguarda con tanto celo en aquellos libreros de acceso restringido? Años después en las clases de literatura mexicana (época novohispana) me percaté del gran colorido literario de este periodo, así que mi interés por indagar en la Biblioteca Histórico-Médica, Doctor Nicolás León, volvió a cobrar vida.

Me fue de gran ayuda el catálogo: *Tesoros de la Biblioteca Histórica Doctor Nicolás León, libros de medicina de los siglos XVI, XVII Y XVIII*, por Cecilia Rodríguez Romo y Arnulfo Irigoyen Coria, del Departamento de Historia y Filosofía de la Facultad de Medicina. En dicho acervo se registran 323 obras relacionadas con la medicina; el amplio espectro de los impresos abarca obras de patología, fisiología, terapéutica, anatomía, química, filosofía, historia, astrología, arte, matemáticas, superstición,

teología y jurisprudencia, disciplinas que de una forma u otra están vinculadas con la práctica médica y con el binomio salud-enfermedad.¹

Dentro del acervo están incluidos libros como: *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México*, de Diego Cisneros; *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades...*, por fray Agustín Farfán; *Exposición astronómica del cometa*, del padre Kino; *Tesoro de medicinas para diversas enfermedades*, de Gregorio López; *Discurso crítico sobre el uso de lagartijas, como específico contra muchas enfermedades*, de José Vicente García de la Vega; *Errores del entendimiento humano*, de Juan Benito Díaz de Gamarra; *Sermón Eucarístico por la felicidad que logró la ciudad de Durango en la epidemia de viruelas del año de mil setecientos noventa y ocho*, de José Manuel Esquivel, entre otros títulos más de interés para el estudioso de la historia de la medicina.

En el vasto universo bibliográfico llamó mi atención el texto: *Voces de Tritón Sonoro, que da desde la Santa Iglesia de Valladolid de Michoacán, la incorrupta y viva sangre del Illo. Señor Doctor D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud...*, de Matías de Escobar. ¿Una sangre incorrupta?, ¿un texto presuntamente científico que aboga por un milagro? Sin duda pensé en el poder de la palabra para ser llevada a dónde el rétor quisiera. Grande ha sido mi sorpresa al encontrar que la obra está urdida con los hilos del discurso científico de la época y del discurso teológico que se incluye dentro de los cánones retóricos del género panegírico.

En *Voces de Tritón sonoro*, del cronista agustino de Michoacán fray Matías de Escobar, se menciona que el 13 de mayo de 1744 un grupo de religiosos y médicos analizaron los restos mortales del obispo de Michoacán, don Juan José de Escalona y Calatayud. Los peritos concluyeron que las entrañas del obispo permanecían incorruptas después de un entierro de siete años.

Que la noche del día veintitrés de mayo, del año de mil setecientos treinta y siete, a las nueve y tres cuartos de ella, falleció dicho Señor Ilustrísimo [...]. El maestro de Cirugía

¹ Rodríguez de Romo Cecilia, *Tesoros de la Biblioteca Histórica Doctor Nicolás León, libros de medicina de los siglos XVI, XVII Y XVIII*, México, Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Medicina, 1996, p. 14.

Don Luis Zeferino Vaca hizo la evisceración acostumbrada, sacando del cuerpo difunto las tripas, sangre y demás partes precisas y necesarias para el embalsamo: las cuales —con todo lo demás, que, según causa natural, es sujeto a pronta corrupción— se pusieron en un cajón de madera. [...]. Encontraron los peones con dicho cajón, al golpe de un barretazo, quebrantando la tabla de arriba y mortificando lo demás de él, por cuyas hendiduras estaba estilando la Sangre, y demás humor tan líquido y fresco, como si fuera el primer día. Se agregaba el suave olor que dicho cajón despedía; todo lo cual se podía atribuir a causa sobrenatural, por haber corrido desde el día del entierro hasta la presentación de dicho escrito, siete años menos diez días. Causa por que parecía deberse hacer algunas diligencias judiciales que comprobaran y justificaran así lo antecedente, como el estado de todo lo que se contenía en dicho cajón. Por lo que pudieron se mandara a los médicos y cirujanos de esta ciudad que declararan y certificaran lo que hallaron por conducente para lo natural y sobrenatural del caso y que los escribanos y notarios dieran fe y testimonio de vista, precediendo a toda citación del Promotor Fiscal del Obispado y que las diligencias que se ejecutaran se guardaran *Ad perpetuam rei memoriam*.²

A raíz de este evento, los restos del obispo fueron glorificados como reliquias religiosas, y el cronista se dio a la tarea de publicar en *Voces de Tritón sonoro* los testimonios y una serie de argumentaciones que explican las causas de la incorruptibilidad del cuerpo del obispo.

Recordemos que entre las manifestaciones religiosas en la Nueva España de mayor tono necrófilo estaban el culto a las reliquias. Un huesecillo, un dedo, un mechón de cabello, un fragmento de tejido corporal o hasta las vestimentas podían ser objetos de veneración.

Lo que se consideraban reliquias por antonomasia eran los restos de los cuerpos de los santos [...]. Se creía que las reliquias estaban dotadas de un poder extraordinario (para curar enfermedades, protegerse de los enemigos y, en general, evitar todo tipo de desgracias), ya que en realidad no constituían sino un avatar más de los santos a que pertenecían, pese a su paradójica apariencia casi siempre repulsiva. [...] Se asumía que sus cuerpos —aunque todavía permanecieran en la tierra, esperando el momento de la

² “Testimonio”, en Matías de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro que da, desde la Santa Iglesia de Valladolid de Michoacán, la incorrupta y viva sangre del Illmo Señor Doctor D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud, Colegial Mayor del insigne y viejo de San Bartholomé de Salamanca de Consejo de S. M. su obispo dignísimo en la Provincia de Venezuela y trasladado a dicha Santa Iglesia de Valladolid*. México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746, s.p.

resurrección— participaban ya de la gloria y, en consecuencia, representaban auténticos “pedazos del más allá” en este mundo.³

En torno a estos artículos de veneración se desprendía la historia de un personaje que rayaba en la santidad, ya sea por su condición de mártir, su vida ejemplar, sus obras piadosas, algún milagro o por el carácter incorruptible de su cadáver. Antes de pasar por el filtro de la canonización, varios de estos ilustres beatos recibieron el culto popular en sus reliquias y, en la mayoría de las ocasiones, su vida virtuosa fue plasmada en textos de carácter hagiográfico, ya sea en forma de sermones, crónicas, cartas edificantes, interrogatorios o menologios.

En el intrincado textual de *Voces de Tritón sonoro* se permean rastros de esta literatura edificante. Así encontramos que fray Matías de Escobar constantemente exalta las virtudes de Escalona: la castidad, la abstinencia, la caridad y el desapego de los bienes terrenales. Cualidades que, según el cronista, justifican la incorruptibilidad de las entrañas del venerado obispo.

Cabe destacar que la Nueva España durante los siglos XVII y XVIII gozaba de una economía sólida; pronto surgió la necesidad de mostrar que el territorio novohispano contaba con sus propias joyas de santidad y que no se tenía por qué emular a los santos europeos. En este sentido —y con un fuerte sentimiento criollista— los novohispanos promovieron a los altares a los elegidos que nacieron o actuaron en la Nueva España, y cuyas acciones eran ejemplo dentro de la fe católica. De esta manera la Iglesia podía consolidar su presencia ante las ideas liberales que se estaban gestando en Europa.

Quizá esta obra pretendía ser un instrumento para buscar la canonización del prelado. Sin conseguir su objetivo fray Matías de Escobar dejó un documento que sigue los preceptos de la retórica: exordio, narración, argumentación y epílogo. Plagado de referencias intertextuales que develan la riqueza literaria y cultural del

³ María Tausiet, *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*, Madrid, Abada Editores, 2013, pp. 20-21.

cronista agustino, este texto tiene la peculiaridad de conjugar el lenguaje religioso y el científico de la época, de la mano de una escritura evidentemente barroca.

Como elemento discursivo, fray Matías de Escobar recurre constantemente al simbolismo de la sangre. Pues “es la sangre la residencia del Alma, en ella, como en perenne fuente ponen la vida”.⁴ Si la sangre es el asiento espiritual divino, no extraña que esta sangre como reliquia esté ligada a la Pasión de Jesús y, en consecuencia, a diversas alegorías inscritas en la cultura cristiana. Antonio Rubial García nos dice al respecto:

Entre los líquidos corpóreos canonizados por el cristianismo, la sangre ocupaba un lugar primordial y poseía un gran poder santificante. Por medio de la suya, el cordero místico había realizado su acción salvadora y continuamente se hablaba de hostias sangrantes que difundían el dogma de la transustanciación.⁵

Por siglos se ha discutido sobre la trascendencia de este vital tejido corporal, ya en la Biblia, en el Talmud Babilónico y en el texto chino *Huang Di Nei Ching* (770-221 a.C.) se hablaba de ser el asiento del alma. Por su parte Aristóteles, Empédocles, Hipócrates y Galeno, trataron de explicar la naturaleza del vital líquido, sin dejar a un lado la carga ideológica predominante de la época. No fue sino hasta el siglo XVII —gracias a Willians Harvey— cuando se supo algo más certero sobre la importancia biológica de la sangre y sus componentes. Sin embargo, a través del tiempo, la humanidad ha dotado a este líquido corpóreo diversos significados asociados con la vida y con la muerte, los cuales están presentes en la creación literaria, en las digresiones filosóficas, en los preceptos religiosos, en el imaginario popular y en diferentes expresiones artísticas.

⁴ Matías de Escobar, *Voces de Tritón sonoro...*, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Antonio Rubial García, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía”, en *Acta Poética*, Vol. 20, N° 1-2, 1999, p. 21.

En *Voces de Tritón sonoro* el cronista agustino cita hasta el cansancio fragmentos bíblicos, mitológicos e historiográficos relacionados con el simbolismo de la sangre. Con ellos el autor no solamente hace gala de su erudición, sino que también forman parte del discurso en pro de la supuesta santidad del obispo Escalona.

Ahora bien, ¿por qué acercarnos a este libro del siglo XVIII? En las últimas décadas la vasta producción literaria novohispana no se concentra únicamente en las obras de mera producción artística y de luminarias que han marcado las letras mexicanas —como sor Juana Inés de la Cruz, Carlos Sigüenza y Góngora, Bernardo de Balbuena y Juan Ruíz de Alarcón, por mencionar algunos—. Los investigadores han tornado la mirada hacia los documentos excluidos del canon estético o también llamados “paraliterarios”.⁶ Se trata de textos de carácter devocional, hagiográfico, homilético, testimonial, marginal o popular que por su contenido y forma nos revelan aspectos sociales, políticos y culturales de la Nueva España.

En este sentido, *Voces de Tritón sonoro* forma parte de esta producción textual cuyas aristas son dignas de ser estudiadas. A partir de este libro, diferentes líneas de investigación se abren: desde un enfoque histórico, antropológico, médico, forense, teológico, lingüístico y literario. Sin embargo, debido a la vasta proliferación de temas, me veo en la necesidad de limitar el objeto de estudio, dejando en el aire otras posibles interpretaciones.

Dentro del amplio espectro temático que presenta *Voces de tritón sonoro*, salta a la luz que el autor del libro —a través de su prosa laudatoria— trata de probar que el obispo Juan Joseph de Escalona y Calatayud es digno de ser canonizado. Para ello el cronista recurre a ciertos elementos discursivos como pilares de su argumentación: el género hagiográfico y el simbolismo de la sangre como reliquia. Por un lado, nos muestra las virtudes del prelado y, por el otro, evidencia —por

⁶ Estos documentos también han sido denominados como “literatura perseguida” (González Casanova), “literatura marginada” (Mariana Masera), “textos marginados” (María Águeda Méndez), “la palabra amordazada” (Margarita Peña).

medio de una serie de relaciones semiológicas articuladas con la retórica textual— cómo la *sangre* está más cerca de lo divino que de lo terrenal. Pues “es muestra evidente la frescura de la sangre de nuestro V. Príncipe Escalona, del grande amor que tuvo a su Esposa la Santa Iglesia de Valladolid, y allí se mantiene como viva, admirando este prodigio a todos”.⁷

De lo anterior se desprenden las preguntas: ¿cuáles son los elementos hagiográficos que encontramos en el libro *Voces de Tritón sonoro*?, ¿qué aportaciones deja este documento para el estudio de la cultura en la Nueva España?, ¿qué implicaciones simbólicas y metafóricas encontramos en la retórica de este texto dieciochesco? Mi trabajo, si ser exhaustivo, pretende dilucidar las preguntas anteriores.

Así los objetivos puntuales de esta tesis tendrán como propósito lo siguiente:

- 1- Mencionar la importancia del culto a las reliquias en Nueva España durante el siglo XVIII.
- 2- Evidenciar aquellos tópicos del género hagiográfico que se encuentran inmersos en el texto *Voces de Tritón sonoro*.
- 3- Ejemplificar algunos de los recursos estilísticos de los que se sirve el autor para crear su discurso.
- 4- Mostrar la trascendencia simbólica de la palabra “sangre” en la retórica de este texto.

Para contestar las preguntas planteadas en los objetivos acudo al método documental. En el capítulo uno y dos, desarrollo algunos puntos sobre el contexto histórico, social y cultural de la Nueva España durante el siglo XVIII, así como la trascendencia del culto a las reliquias.

En el capítulo tres presento una semblanza sobre la vida del obispo Escalona y del cronista fray Matías de Escobar, con el fin de tener un mayor acercamiento

⁷ Matías de Escobar, *op. cit.*, pp. 32-33.

sobre la vida y obra de estos personajes poco conocidos; enseguida describo cómo está configurado el texto *Voces de Tritón sonoro* con sus paratextos e intertextos.

Una vez que sabemos cómo está estructurado este documento, quién escribe y quién es el personaje del cual tanto se habla en *Voces de Tritón sonoro*, es momento de analizar algunos de los elementos más evidentes del texto: la hagiografía. El capítulo cuatro tiene como fin resaltar los tópicos de la hagiografía en *Voces de Tritón sonoro*. Veremos cómo Matías de Escobar se esfuerza por imprimir cierta originalidad a sus palabras, pues no sólo repite el modelo de santidad europeo, también manifiesta cierto criollismo para poner en alto al prelado michoacano.

En el siguiente apartado (capítulo 5) analizo algunos de los recursos verbales de los cuales el autor echa mano. Menciono las figuras retóricas que me parecieron más evidentes y sencillas para ejemplificar la prosa del cronista Matías de Escobar. Si bien puede ser un ejercicio ocioso (y hasta innecesario), creo que demuestra la particularidad del estilo literario del cronista. Además, considero que no está de más desentrañar estas retorcijones del lenguaje, ya que Matías de Escobar se sirve de ellos para construir tan elaboradas imágenes en donde el líquido hemático cobra significado.

En el capítulo seis presento algunos elementos simbólicos relacionados con la sangre. Desde la mirada de la historia de la medicina describo las implicaciones más notorias sobre este vital líquido: la teoría humoral, el valor del *pneuma* y las antiguas teorías sobre el torrente sanguíneo. También menciono algunos tabúes, usos y visiones culturales que se desprenden de la sangre, así como su trascendencia en algunas expresiones estéticas, en especial con la iconografía cristiana. Como observaremos, dichas nociones se corresponden con los distintos simbolismos que a lo largo del tiempo se han adjudicado al preciado líquido sanguíneo. Estos simbolismos, de una u otra manera, se ven reflejados en el texto *Voces de Tritón sonoro*.

En el capítulo siete muestro —o al menos trato de ejemplificar— cómo el simbolismo de la sangre es la materia prima de la cual se sirve el cronista agustino para construir un discurso plagado de analogías y elaboradas metáforas. En este camino no sólo me encontré con los elementos recurrentes de la tradición cristiana, sino también con aquellos de la mitología clásica que, a su vez, tiene raíces en el pensamiento mítico universal. Considero que rescatar estos símbolos y ver cómo funcionan en el texto, sin caer en la sobre-interpretación de la cual nos habla Susan Sontag,⁸ puede enriquecer nuestra lectura y acercamiento a los textos novohispanos.

Por último, en el capítulo ocho apunto las reflexiones finales que dan por terminado este trabajo.

No me queda más que recomendar al lector y a mis apreciados sinodales que ajusten bien los lentes —y se armen de paciencia— para la lectura de tan caprichoso trabajo.

⁸ Susan Sontag, *Contra la interpretación y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1969, 358 pp.

Capítulo 1

Una breve mirada a la sociedad novohispana del siglo XVIII

Existen diferentes representaciones estéticas que develan el pasado: un texto literario, una crónica, una fotografía, una litografía, un grabado o un óleo. En *Vista de la Plaza Mayor de México*, pintada por Cristóbal de Villalpando (1695), encontramos un registro histórico de lo que fue la sociedad novohispana durante el siglo XVII y, por lo tanto, un reflejo del siglo venidero.



Fig.1 Cristóbal de Villalpando, *La Plaza Mayor de México*, (vista de poniente a oriente), 1695, óleo sobre tela, 186x200 cm. Colección particular, museo Corsham Court Collection, Wiltshire.

La obra de Villalpando⁹ nos sumerge en la contemplación; cada detalle representado en el espacio pictórico proporciona guiños de la vida cotidiana: el intenso comercio en el Parián y el Baratillo; los oficios en sus diversas modalidades, los establecimientos públicos y las relaciones de poder que existían en la ciudad de México hacia finales del gobierno del virrey conde de Galve.¹⁰

En una breve descripción de este cuadro Antonio Rubial García nos dice que:

Con un poco de imaginación podríamos sentir las mezclas de aromas del mercado, los olores picantes de las especias y de los guisos, el almizcle de los perfumes, el vapor grasiento de las fritangas; y junto a ellos, el tufo a carne podrida cerca de la horca, los miasmas de orines y excremento que la gente arrojaba sin recato. [...] Imaginemos también el ensordecedor y agobiante tocar de las campanas y de los gritos y regateos de los vendedores ambulantes. Escuchemos las picardías de los mestizos y los mulatos, los piropos risueños y soeces, las conversaciones en náhuatl, en angoleño, en vasco o en castellano. Oigamos el relinchar de los caballos, el ladrido de los perros, el trotar de las mulas sobre el empedrado, los silbidos de los arrieros, las riñas de las marchantas y las oraciones gritadas ante las hornacinas.¹¹

El escenario está representado por la plaza mayor: lugar que concentra los poderes civil y religioso; de ahí que el palacio virreinal, la catedral, la casa de ayuntamiento, el palacio arzobispal o el edificio de la universidad estuvieran situados alrededor de la plaza. Es en este espacio donde se congrega la población de todos los estratos sociales para acudir a las manifestaciones públicas: celebraciones por la llegada del virrey o del arzobispo; exequias, nacimientos o matrimonios de la corte real; procesiones, la fiesta de Corpus Christi o el Paseo del

⁹ Cabe mencionar que el cuadro de Villalpando se puede clasificar, según Richard L. Kagan, como una imagen *comunicétrica*. De acuerdo con este concepto las *imágenes comunicétricas* ejemplifican determinada sociedad en su dimensión humana y cotidiana; a diferencia de las imágenes corográficas que sólo esquematizan la ciudad en su dimensión física (trazado de calles o edificios). Para mayor detalle véase la obra de Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico (1493-1780)*, España, Ediciones El Viso, 1998.

¹⁰ Don Gaspar de la Cerda Sandoval Silva y Mendoza, mejor conocido como el conde de Galve, gobernó la Nueva España en el período que va del 20 de noviembre de 1688 al 27 de febrero de 1696.

¹¹ Antonio Rubial, *La plaza, el palacio y el convento: la Ciudad de México en el siglo XVII*, México, CONACULTA, pp. 39-40.

Pendón;¹² desfile de carros triunfales, corridas de toros, mascaradas, certámenes poéticos, danzas indígenas y mitotes, entre otras muchas celebraciones públicas.

Al fondo del cuadro se aprecia el Palacio Virreinal, el cual exhibe los daños causados por el motín del ocho de junio de 1692, evento documentado por Carlos de Sigüenza y Góngora, y registrado, de forma más puntual, por Antonio de Robles en su *Diario de sucesos notables*.¹³ Del lado izquierdo se observa una catedral inconclusa; en la parte que corresponde al sur de la plaza está la Real Acequia, la plazuela del Volador y los edificios del ayuntamiento. Este marco arquitectónico alberga un gran número de personajes, —Francisco de la Maza contabilizó 1283— que recrean la vida urbana, entre ellos aparecen niños, mestizos, criollos, indígenas e incluso el propio Virrey (el conde de Galve) —según señala Francisco de Maza— tienen lugar en este peculiar retrato de la Ciudad de México.¹⁴

Así como nos muestra Villalpando en su obra, la población novohispana estaba compuesta por diversos grupos sociales: peninsulares, criollos, indígenas, mestizos, mulatos, africanos, algunos filipinos y extranjeros europeos (portugueses, franceses e ingleses). Los peninsulares y la nobleza criolla formaban parte de los sectores más privilegiados, mientras que los indígenas, considerados como los vasallos libres del rey que había que “amparar”, terminaron siendo el peonaje colectivo. Sin embargo, a pesar de la clara estratificación racial:

¹² Cada trece de agosto se organizaba una fiesta en honor a San Hipólito, santo patrono de la Ciudad de México. El símbolo de esta celebración era un pendón o estandarte con los escudos de armas de la Ciudad de México, de ahí el nombre de dicho festejo, que recordaba la caída de Tenochtitlan y la victoria de los conquistadores españoles. La fiesta de Corpus Christi y San Hipólito representaban, respectivamente, el acceso del orden religioso y el militar. Véase: Hugo Hernán, *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*, Madrid-México, Iberoamericana-Vervuert, pp. 97-116. Según el cronista Arias de Villalobos, esta festividad guarda ecos del pendón que tradicionalmente se creía ganado como botín por Alfonso VIII de Castilla, después de vencer al califa almohade durante la Batalla de las Navas de Tolosa. Véase: Arias de Villalobos, “Obediencia que México, cabeza de la Nueva España, dio a la Majestad Católica del rey D. Felipe de Austria n(uestro) s(eñor), alzando pendón de vasallaje en su real nombre...”, en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Porrúa, 1975, p. 290.

¹³ Antonio Robles, *Diario de sucesos notables*, Tomo II, (ed. y pról. de Antonio Castro Leal), 2ª ed., México, Porrúa, 1972, pp. 250-258.

¹⁴ Francisco de la Maza, *El pintor Cristóbal de Villalpando*, México, INAH, 1964, p. 168.

Mestizos y castas eran más bien conceptos legales y no propiamente étnicos, pues hubo muchos mestizos que lograron la consideración de españoles y consiguieron que como tales se les inscribiera en los libros de bautismo de iglesias y parroquias, para evitar la infamia de ver sus nombres en los padrones de tributos que debían pagar los indios, mestizos y castas.¹⁵

De igual manera, el concepto de criollo fue rebasado por su condición natal o racial. Más bien, como bien apunta Jorge Alberto Manrique, fue un hecho cultural, de actitud y de conciencia que se dio de generación tras generación.

Con el fin de responder sus cuestionamientos ontológicos, el criollo novohispano enalteció el pasado indígena, alabó la grandeza de la tierra, reconoció el ingenio y arte de los antiguos habitantes y buscó, sin mucho éxito, santos patrones, reliquias o imágenes milagrosas como Gregorio López y la virgen de Guadalupe.

La vestimenta era otro elemento —claramente visible en el cuadro de Villalpando— que distinguía a las distintas clases sociales. La nobleza peninsular y criolla se ataviaba a la usanza europea, con ropa española, francesa o confeccionada en la Nueva España, pero con telas importadas. Los oficiales, maestros de cualquier oficio, los labradores y tenderos (excepto los plateros y batihojas) vestían de algodón o lana elaborada en diversos estilos.

A los indios bautizados se les impuso que los huipiles de las mujeres fueran más amplios y cerrados; mientras que los hombres debían usar zaragüelles. También se establecieron severas disposiciones para evitar la desnudez del cuerpo, ya que “En las últimas décadas del dominio español, la desnudez era más digna de reproche que de conmiseración, puesto que presentarse con ropa insuficiente o inadecuada se consideraba signo de pereza y desorden, además de ser una falta contra la moral y el decoro.”¹⁶

¹⁵ Andrés Lira, “Economía y sociedad”, en *Historia de México*, coord. Edmundo O’ Gorman, Vol. 6, México, Salvat Ediciones, 1978, p. 1303.

¹⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 2009, p. 267.

En cuanto a los negros y mulatas se les prohibió vestir mantas y joyas usadas por los españoles, así como los atuendos propios de las indígenas, lo cual dio como resultado un estilo propio, colorido y menos convencional.

Durante los dos primeros siglos del dominio español, la diferenciación social en cuanto a la vestimenta era visible y, hasta cierto punto, reglamentada por las autoridades.

La preocupación de los eclesiásticos por el vestido de los fieles se relacionaba con los pecados de lujuria y vanidad [...]. Sus quejas llegaron a la corte española y lograron la promulgación de una real cédula en contra del “atrevimiento de algunas mujeres” y la “indistinción con que igualmente visten sedas y telas preciosas y usan joyas de oro y perlas y plata los nobles y plebeyos.”¹⁷

Sin embargo, a lo largo del siglo XVIII la ostentación y la gala no se limitó a ciertos grupos privilegiados, todo aquel que tuviese el poder adquisitivo —ya sean mercaderes, plebeyos enriquecidos, mineros, hacendados y terratenientes— aspiraban a confundirse con los aristócratas, y para ello imitaban su forma de vestir.

Aunque no se tienen datos precisos sobre la densidad demográfica durante esta época, la historiografía revela variaciones regionales importantes, ya que la población indígena ascendió a ritmo diferente (ya sea por crisis agrícolas o epidemias). “La dinámica general muestra que entre 1660 y 1740 hubo altas tasas de crecimiento, pero después de 1760 y hasta 1810, el sector indígena entró en un periodo de estancamiento, mientras que criollos y castas continuaron creciendo”.¹⁸

Durante el siglo dieciochesco había cerca de cinco millones de habitantes en las diferentes ciudades, pueblos y villas; de los cuales un 42.3 % eran indígenas; 33 %, españoles; 16.3 %, mestizos; 7.8%, mulatos; y, 0.6 % representaban el grupo de los negros.¹⁹ En el sureste del virreinato el grueso de la población era indígena,

¹⁷ *Ibid.*, p.253.

¹⁸ Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.28.

¹⁹ *Ibid.*, p.39.

mientras que los peninsulares y criollos habitaban las principales capitales (Mérida, Oaxaca y San Cristóbal); en el centro y norte (Michoacán, el Bajío y Jalisco) predominaban los mestizos, mulatos y blancos distribuidos en rancherías, reales de minas y pequeñas ciudades.

La gran mayoría de las ciudades virreinales —México, como punto nodal, seguido de Puebla, Veracruz, Querétaro, Guadalajara y Valladolid— funcionaron como ejes comerciales administrativos ligados a la explotación agrícola, minera y artesanal. Los centros o plazas de las ciudades, hasta fines del siglo XVIII, fueron los escenarios donde se llevaban a cabo las transacciones mercantiles; un ejemplo de ello es la plaza central de la Ciudad de México, mejor conocido como el Zócalo:

En la plaza había cerca de 200 cajones, la mayoría fijos, contruidos de madera, donde se almacenaban mercaderías locales y de Europa para su venta y expendio. Lo que quedaba de la plaza era ocupado por “puestos de indios, formados de carrizo y petates, que son esteras, donde vendían de día y se recogían de noche.”²⁰

En estas ciudades habitaban ricos comerciantes peninsulares, terratenientes criollos, los acaudalados mineros, la alta burocracia virreinal y los principales representantes de las órdenes religiosas y de la Iglesia. Este sector mantenía fuertes relaciones comerciales con el resto del territorio novohispano: del norte se enviaban pieles, lana y ganado a las ciudades del centro; el occidente, ganado y harina; Puebla exportaba productos de Tlaxcala, Tepeaca y Acatzingo; Querétaro comerciaba tejidos y pieles; el sur distribuía algodón y grano a nivel internacional; Mérida mandaba cera y mantas; y las ciudades mineras como Zacatecas, Guanajuato y Taxco exportaban plata.²¹ En la segunda mitad del siglo XVIII esta red comercial era más compleja debido al crecimiento de las poblaciones y a la influencia que cada ciudad ejercía sobre las localidades más pequeñas.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

²¹ *Ibid.*, p.32.

Conforme avanzaba el siglo XVIII se observa un fortalecimiento en los sectores de producción, cada vez más independientes de la metrópoli, así como una mayor presencia de criollos en el control de la riqueza. Estos nuevos virajes económicos se reflejaron en el crecimiento urbano, pues “la era borbónica atestiguó un importante proceso de urbanización, que se manifestó en la creación de servicios, en el trazado de las calles y en la construcción de elegantes edificios públicos.”²²

La ciudad virreinal también desempeñó un importante papel en la difusión ideológica y política; fungía como el centro de la vida espiritual y social en torno a la cual se desarrollaban las actividades educativas, religiosas y culturales.

La cultura, pues, del siglo barroco tendrá un marcado tono citadino: en vez de conventos fortaleza, producirá catedrales, parroquias, conventos de monjas y capillas; palacios urbanos, academias, universidades; ceremonias y saraos, poemas y escritos [...]; certámenes poéticos; capillas de música y música profana en los estratos de las casas ricas o en las trajineras [...]. La cultura criolla será urbana principalmente.²³

Junto al poder civil el poder religioso tenía una fuerte presencia en la vida novohispana; todos los estratos de la población estaban inmersos en un mundo donde la religión justificaba y daba sentido a muchos de sus actos. Cuando partía alguna flota se rezaba el novenario; al llegar algún personaje importante o ante alguna victoria bélica de la Corona se acudía al *tedeum*²⁴ en la catedral. La enfermedad o la catástrofe obligaban a pedir los favores celestiales, mientras que la curación y la buena fortuna eran obra de algún milagro.²⁵

La asistencia a misas, procesiones y vía crucis no solo era una forma de control por parte de las autoridades,²⁶ también era una oportunidad de esparcimiento entre

²² *Ibid.*, p.41.

²³ Jorge Alberto Manrique, “Del barroco a la ilustración”, en *Historia General de México*. El Colegio de México, 2000, p.447.

²⁴ Del lat. *Te Deum* ‘a tí, Dios’. Himno litúrgico solemne de acción de gracias de la Iglesia católica.

²⁵ Jorge A. Manrique, “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad” en *Historia de México* coord. Edmundo O’ Gorman, Vol. 6, Salvat Ediciones, 1978, p. 1427-1249.

²⁶ Un ejemplo de esto lo tenemos con los “autos de fe”, cuya ceremonia servía como medio de “persuasión” de la autoridad para hacer del acontecimiento un gran espectáculo masivo, y el manejo

los novohispanos, pues la monótona vida virreinal interrumpía su paso para dar lugar a las actividades de carácter religioso que, más de una vez, conjugaban lo profano con lo sagrado. Algunas de estas conmemoraciones como en fiestas a la Virgen (en sus varias advocaciones), en el viernes de pasión o en Navidad, los novohispanos continuaban con el festejo en sus casas.

Pese a la prohibición de que se pusieran oratorios privados, la costumbre persistió y dio motivo a procesos inquisitoriales no solo por desacato a lo impuesto por edicto del Tribunal del Santo Oficio, sino también porque con el pretexto de la celebración religiosa se presentaban comedias, se ofrecían meriendas con el imprescindible chocolate, se tocaban músicas profanas y se generalizaba el jolgorio.²⁷

En cuanto a los espacios y tiempos de esparcimiento entre los novohispanos, sin duda, las ceremonias religiosas ocupan un lugar central; éstas fomentaban el cumplimiento de los preceptos de la Iglesia al mismo tiempo que permitían la sociabilización, el juego, el descanso y la diversión. Para los habitantes indígenas la bula instituida por el papa Paulo III decretaba como obligatoria de doce a catorce fiestas religiosas en todo el año, incluidos los días de Pascua; mientras que, para los españoles y mestizos, el Tercer Concilio Provincial Mexicano señalaba un total de cuarenta y dos fiestas en el año, además de los domingos.²⁸

Es pertinente recordar que parte esencial del acercamiento entre la Iglesia y los creyentes fue la fiesta, en la que se hacían corpóreos los signos inefables de lo eterno. El hombre virreinal estaba, además, familiarizado con imágenes, portadas, retablos, pinturas y esculturas que le facilitaban la identificación de los iconos propios de santas, santos y diversas advocaciones de la Reina del Cielo. La celebración religiosa congregaba en la fe compartida a todos los miembros, desde los más encumbrados hasta los más humildes.²⁹

ideológico-político para convencer a los participantes de que no era posible seguir otro orden ni otra fe que los dictados por la cultura oficial.” Véase: M. Dolores Bravo, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en *Historia de la Vida Cotidiana en México*, tomo II, La ciudad barroca, (coord. Antonio Rubial García), México, FCE, 2014, p. 438.

²⁷ Pilar Gonzalbo, *op. cit.*, p. 323.

²⁸ Pilar Gonzalbo A, “Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo”, en *Mexican Studies*, 9 (1), 1993, p. 23. [En línea]: <https://online.ucpress.edu/msem/article/9/1/19/61778/Las-fiestas-novohispanas-Espectaculo-y-ejemplo> [Consulta: 12 de noviembre, 2020].

²⁹ Dolores Bravo, “La fiesta publica: su tiempo y su espacio”, *op. cit.*, p. 445.

Las actividades públicas de regocijo entre los novohispanos incluían: procesiones, mascaradas, corridas de toros, certámenes poéticos, arcos triunfales, representaciones teatrales, juegos de cañas, danzas de moros y cristianos. En estas festividades tanto las autoridades civiles como religiosas y particulares participaban en la organización y patrocinio: la Iglesia, por su parte, buscaba el culto a sus santos, la monarquía manifestaba su poder, los cabildos de las ciudades se mostraban como defensores de la tradición, y algunos particulares veían la oportunidad de presunción y de señalar su prestigio.³⁰

Entre las celebraciones de mayor espectacularidad destaca el auto de fe, en ella asistían todas las órdenes religiosas encabezadas por la de Santo Domingo. Esta ceremonia era la culminación del proceso inquisitorial contra los acusados; en dicho evento se exhibía, mediante un castigo ejemplar, a los condenados con el fin de infundir temor e impresionar a los creyentes.

Otra costumbre muy arraigada entre la población —a pesar de su desaprobación por parte del Concilio de Trento— fue el culto a las reliquias e imágenes. Las iglesias peleaban la posesión de dedos, brazos, huesos o retazos de ropa para su veneración; mientras que algunas imágenes de santos se les atribuían poderes especiales. En torno a estos objetos la cultura barroca del siglo XVII y XVIII se encargaría de crear vastas historias y leyendas salpicadas de lo sobrenatural.

Sin duda la imagen de mayor culto en la Nueva España fue la Virgen de Guadalupe, su sola presencia bastaría para acrecentar el orgullo novohispano pues, como su lema dice: “*non fecit taliter omni nationi*”,³¹ ella había hecho lo que en ninguna otra parte: aparecer y dejar el milagro de su imagen para consuelo de los mexicanos. De un reducido culto local, la Guadalupana desempeñó, durante el siglo XVI, el

³⁰ Pilar Gonzalbo, “Las fiestas novohispanas...”, *op. cit.*, p. 24.

³¹ “*Non fecit taliter omni nationi*” (No hizo nada por ninguna otra nación), fueron las palabras del Papa Benedicto XIV cuando confirmó el Patronato de la Virgen de Guadalupe sobre la Nueva España, concediéndole misa y oficio propio.

cometido de la evangelización; un siglo después el mundo criollo y mestizo la dotó de un contexto simbólico que, a falta de santos propios, cubría muy bien las necesidades hagiológicas del momento. Otras imágenes que también se erigieron sobre un origen milagroso guardaban una narrativa similar a los relatos guadalupanos, como: la Virgen de los Remedios, el Santo Señor de Chalma, el Cristo de Santa Teresa, la Virgen de la Soledad de Oaxaca, la Virgen de San Juan de los Lagos, Nuestra Señora de Ocotlán, etc., pero el culto guadalupano rebasaría el ámbito local para penetrar en la sensibilidad y la psicología del mexicano:

No hubo iglesia mexicana que no dedicara un altar específico a la Virgen Morena y no pocas ciudades levantaron, ya en el siglo XVIII, santuarios locales para adorarla. La hermenéutica sobre la milagrosa imagen llegó a extremos inimaginables: cada detalle de la pintura tenía una explicación y un sentido, que indefectiblemente hacía referencia a la realidad mexicana. [...] ¿Engaño? Ciertamente no: cuando el hombre quiere de veras creer algo, lo cree de verdad; y la Nueva España de los siglos XVII y XVIII querían, necesitaban creer en el milagro guadalupano: en ello le iba la vida.³²

Si bien el clero regular y el secular tuvieron siempre desavenencias internas que pugnaban por el control territorial, durante la regencia de los borbones se impuso una ideología de secularización. Conocido como “regalismo”, la Corona estableció una serie de medidas que limitaban la jurisdicción, fuerza y economía del clero. “Por su adhesión al Papa (quien luchaba por mantener la independencia de la Iglesia frente al Estado), por su influencia en la educación superior, por su riqueza y carácter independiente”,³³ las órdenes religiosas (en especial los jesuitas) fueron uno de los sectores más castigados: a partir de 1717 el gobierno prohibió la fundación de nuevos conventos en América; en 1734 se limitó, durante diez años, la admisión de nuevos noviciados; mientras que en 1754 se les excluyó de la redacción de testamentos. Sin embargo, el golpe más agresivo ocurrió en 1767 con

³² J.A. Manrique, *Del Barroco a la Ilustración...*, *op. cit.*, p.442.

³³ Enrique Florescano y Margarita Menegus, “La época de las Reformas Borbónicas” en *Historia de México*. El Colegio de México, 2000, p. 369.

la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios españoles, comandada en Nueva España por el virrey marqués de Croix.

Volviendo al cuadro de Villalpando, del lado izquierdo aparece la Catedral Metropolitana con sus contrafuertes y su torre. El pintor no olvidó retratar las órdenes arquitectónicas que dan vida al edificio: el dórico del primer cuerpo; el jónico y el salomónico del segundo. Francisco de la Maza señala que el autor del cuadro conocía muy bien la novedad artística del momento en los retablos y en algunas fachadas de iglesias, así que quiso exagerar las ondulaciones del estilo salomónico en su obra.³⁴

Por otro lado, tenemos que, como símbolo religioso y civil, la catedral condensa el orgullo de la ciudad y la autoridad del clero sobre el reino entero. Pues la catedral es:

El lugar del obispo, que tiene su sitio en el presbiterio y su trono en el coro de los canónigos. Ese mismo coro de canónigos y sala capitular son asiento y expresión del poder religioso colegiado que es el cabildo episcopal. El presbiterio recibe al virrey, a los tribunales, al ayuntamiento. [...] El rey mismo tiene simbólicamente su lugar en la creación mexicana de las catedrales que es el “altar de los reyes”. Y a los gremios y cofradías pertenecen las capillas, donde rinden culto a sus santos patronos.³⁵

Como vemos, tanto el poder religioso como el civil se juntan en este espacio que al exterior se impone con sus portadas y torres, y al interior despliega caprichosamente una variedad de retablos, imágenes, pinturas, relicarios y sillerías. Aunado a su papel social, las catedrales destacan por su esplendor arquitectónico. En ellas podemos apreciar el paso del tiempo con sus diferentes estilos y modalidades artísticas regionales. El manierismo, que suplanta al arte monástico del siglo XVI, se transforma en un barroco dramático y fastuoso: el salomónico.

³⁴ Francisco de la Maza, *op. cit.*, p. 164.

³⁵ J.A. Manrique, *Del Barroco a la Ilustración, op. cit.*, p.457.



Fig. 2. Anónimo regional, *Fragmento de un retablo: columna salomónica*, Guanajuato, principios del S. XVIII, madera tallada, 135x20 cm.³⁶ [Fotografía, Margarita Juárez Hernández]

Ya en la segunda mitad del siglo XVII y principios del siguiente, la columna salomónica se populariza en fachadas y retablos, caracterizando el primer esplendor del barroco mexicano.³⁷ Más adelante las columnas darían lugar al

³⁶ Esta columna se encuentra en el interior del templo de San Diego de Alcántara en Guanajuato. La nota informativa dice lo siguiente: “Esta pieza representa el último vestigio de los retablos dorados con que contó el primer templo de San Pedro de Alcántara o de San Diego, arrasado durante la inundación de 1780. Aunque no se sabe con certeza a cuál de los retablos perteneció, es posible que se tratara de uno de los altares del crucero, dedicado a san Antonio de Padua, cuyo mueble fue encontrado en 1709. La composición de la columna presenta un fuste de inspiración salomónica, con una guía vegetal que hace las veces de elemento helicoidal, correspondiente con la modalidad de fines del siglo XVII.”

³⁷ J.A. Manrique, *Del Barroco a la Ilustración, op. cit.*, pp. 465-475.

estípite dieciochesco y al neóstilo.³⁸ El estilo neoclásico corresponde directamente a obras erigidas a fines del siglo y principios del XIX.

Según Jorge Alberto Manrique el desarrollo del estípite coincidió, en cierta medida, con el crecimiento económico de la Nueva España hacia el segundo tercio del siglo XVIII: descubrimiento de nuevas minas, mayor producción agrícola, proliferación de obrajes textiles, vidrio o loza. El esplendor del barroco estípite durante 1740 y 1775 se vio reflejado en gran parte del territorio novohispano: Oaxaca, Yucatán, Michoacán y avanzó hacia las misiones del norte hasta llegar a territorios de Nuevo México o California.

La expresión normal del mexicano de mediados del siglo XVIII fue el barroco estípite: ahí plasmó su orgullo, su necesidad connatural de afirmación propia, su religiosidad mística y sensual a la vez; para las órdenes religiosas, la muestra de su poder, para los ricos ennoblecidos su ansia de reconocimiento social, para las comunidades su orgullo local, para los caciques las manifestaciones de preeminencia, para los gremios en crisis el deseo de seguir mostrándose fuertes y unidos.³⁹

De la mano de la arquitectura está la escultura, ambas disciplinas fusionan sus artes para resaltar efectos y volúmenes. De manera particular, el retablo salomónico se sirve de la pintura mural, de la escultura y de estructuras arquitectónicas para acentuar su plasticidad. Durante esta centuria destacan los retablos de Santo Domingo de Puebla, por Pedro Maldonado; el del altar de los Reyes de la Catedral de México, elaborado por el artista Jerónimo de Balbás; el de Santa Prisca en Taxco, ejecutado por Isidoro y Luis de Balbás; los retablos de la iglesia de San Francisco Javier en Tepotzotlán, ejecutados por el escultor Higinio de Chávez, entre otros.

³⁸ Neóstilo: término acuñado por Jorge Alberto Manrique para referirse a la modalidad arquitectónica caracterizada por el rescate de la columna y de la pilastra, reincorporando artificios de la tradición barroca novohispana y, al mismo tiempo, utilizado nuevos recursos. Para mayor detalle véase Jorge Alberto Manrique, *El neóstilo: la última carta del barroco novohispano*, *Revista Historia Mexicana*, México, el Colegio de México, 1971, p. 335-367.

³⁹ *Ibid.*, p. 473.

Así como los retablos, las imágenes religiosas también cumplían con un papel didáctico,⁴⁰ por lo cual los escultores de la época se ajustaron al gusto estético del momento: cristos sangrantes, cuerpos lacerados, mártires en agonía y, en contraste, vírgenes transfiguradas por el arrobamiento místico, adornadas en ricas policromías y texturas que exaltaban el realismo (como ojos de vidrios, lágrimas de cristal y pelucas). En ese universo de sentidos, el espectador era sobrecogido por el asombro, la piedad o el horror. Como menciona Toussaint “Toda la escultura de esta época es ampulosa; los paños se pliegan en exceso; las actitudes son exageradas de una dramaticidad que para el crítico se torna fácilmente en comedia, cuando no en puro sainete”.⁴¹

En cuanto a la pintura tenemos que en los albores del setecientos se continúa con la generación de Juan Correa, Cristóbal de Villalpando y Luis Berruecos; cuyas obras se corresponden con el estilo salomónico. Poco después el pincel del taller de los Rodríguez y los hermanos Juárez marca una tendencia más colorida, luminosa y de suaves claroscuros. Esta nueva ligereza en el dibujo se acentúa con artistas como José de Ibarra, Miguel Cabrera, José Vallejo y José de Alcívar.

La música en sus distintos matices ya sea en la polifonía, en el órgano o en el canto popular, siempre estuvo presente en la sociedad novohispana. Aunque se carecen de registros para reproducir las tonalidades musicales de la época virreinal, hay algunos testimonios que apuntan sobre su importancia; como el italiano Gamelli Carreri quien alababa la música mexicana al extremo de calificarla de insuperable. Durante el siglo XVII y XVIII las composiciones polifónicas de Hernando Franco, Gutiérrez de Padilla, Lienas, Francisco López y Capilla

⁴⁰ Alfonso Alfaro, “Óyeme con los ojos. Elogio del cuerpo entrevisto” en *Corpus aureum. Escultura religiosa*. México, Museo Franz Mayer: Artes de México, 1995, pp. 6-38.

⁴¹ Manuel Toussaint, *Arte colonial en México*, México, UNAM, 1974, p. 179.

dominaron la escena musical. Años después, Manuel Sumaya concilia la sobriedad de la música contrapuntística con las nuevas corrientes italianizantes.⁴²

Por otro lado, el pensamiento científico-filosófico en los albores del siglo XVIII no presenta cambios sustanciales de la centuria anterior. Sin embargo, ya desde finales del seiscientos tenemos dos grandes personalidades que manifiestan una avasalladora curiosidad científica: Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos Sigüenza y Góngora. Por su parte la monja disponía de mapas, instrumentos científicos y una vasta colección de obras matemáticas. Su obra refleja ese entusiasmo por los fenómenos naturales, su aplicación a la geometría y a las matemáticas. En “la *Carta Atenagórica* y en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, muestra sana independencia de criterio, distinción entre la ciencia revelada y la natural, y preocupación por los valores humanos como tal.”⁴³ En cuanto a Don Carlos Sigüenza y Góngora, su mirada se acerca más a la observación que a la continuidad del sistema escolástico. Elías Trabulse dice que su obra astronómica tenía dos fines principalmente: realizar cálculos precisos de los eventos celestes y luchar contra las interpretaciones supersticiosas de éstos. Prueba de lo anterior es la polémica que desencadenó la aparición del cometa de 1680.⁴⁴ Al respecto el académico Elías Trabulse afirma lo siguiente:

⁴² J.A. Manrique, *Del Barroco a la Ilustración*, op. cit., pp. 478-482.

⁴³ Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, México, UNAM, 1998, p.30.

⁴⁴ Visto por primera vez en la Ciudad de México el 15 de noviembre, el cometa –como signo de graves calamidades e infortunios– despertó gran alboroto entre la población novohispana. Con el fin de combatir los miedos y los funestos presagios, Sigüenza redactó un breve folleto titulado: *Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*, donde disienta sobre el carácter ominoso que los astrólogos atribuían a tales eventos celestes. Contra la exposición de Sigüenza se lanzaron tres oponentes: Eusebio Francisco Kino, José de Escobar y Martín de la Torre, quienes sostenían, basados en argumentos aristotélicos, cuán fatídicos eran los cometas, mensajeros de desastres y avisos de Dios. En seguida, Sigüenza se dio a la tarea de rebatir la tesis de sus adversarios. En respuesta a De la Torre, Don Carlos escribió un tratado matemático que descalificaba el saber astrológico, el pomposo *Belerofonte matemático contra la quimera astrológica de don Martín de la Torre*. Mientras que en la *Libra astronómica y filosófica* refutaba los argumentos del padre Kino. Véase: Elías Trabulse, *La justa de los cometas: Don Carlos de Sigüenza y Góngora y la astronomía de su siglo: discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua*, 24 de mayo de 2001, México UNAM, 2010, 64 pp.

Éste fue un momento capital de la historia de la ciencia mexicana, pues en esa querrela astronómica se confrontaron dos visiones científicas: la tradicional y la moderna, ésta última apoyada en la obra de fray Diego Rodríguez y sus discípulos, y de los que Sigüenza fue su más distinguido continuador. En esa bien llamada “Justa de los cometas” quedó patente el grado de avance científico alcanzado por Nueva España, no sólo frente a la metrópoli, sino también frente a otros centros europeos del saber científico.⁴⁵

En los primeros años del siglo XVIII, los cambios científicos-filosóficos aún titubean; es hasta la segunda mitad del siglo que se encuentran y contraponen dos tendencias científico-filosóficas: por un lado, la escolástica y, por el otro, la ciencia moderna de la ilustración. A partir de entonces se abren las puertas para el estudio de la fisiología; los fenómenos naturales del aire y del agua; eventos astronómicos, como los eclipses; y se analizan las teorías de Descartes, Galileo, Kepler, Torricelli, Boyle, etc.

Uno de los principales medios para difundir las inquietudes intelectuales fue la prensa ilustrada. Destacan *Las Gacetas de México*, editadas entre los años de 1722, 1728-1742; y, el *Mercurio de México* de 1740-1742.⁴⁶ Dichas publicaciones revelan el interés por la ciencia en materia de tecnología, astronomía, geografía, medicina y navegación; asimismo, se permean elementos del barroco-ilustrado que lucha por una transformación cultural de la sociedad novohispana.

Fueron los jesuitas (los criollos expulsados a Italia) quienes impulsaron las primeras reformas a los estudios tradicionales que se impartían en sus colegios. Rechazaron el argumento de autoridad, siendo éste el principio metódico del pensamiento escolástico. La palabra de Aristóteles dejó de tener eco, en su lugar los jesuitas acudieron a otras autoridades como Bacon, Descartes, Galileo,

⁴⁵ Elías Trabulse, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p.84.

⁴⁶ Cabe señalar que antes de estas gacetas ya había algunas que daban noticia de eventos memorables y sociales, como la documentada por Toribio Medina, del año 1671, referente a la corrida de toros y juego de cañas. “Gazeta nueva/de este año 1671. / Tratado para componer las/Controversias, reprimir las presas y robos, y ajustar la Paz...”, Con licencia. / En México, por Viuda de Bernardo/Calderón. Año de 1671, mencionada por José Toribio Medina, *La imprenta en México, 1539-1821*, Vol. II, México, UNAM, 1989. [ed. Facsimilar].

Gassendi, Newton, Leibniz, Feijoo, Lossada, entre muchos otros. Así se da la apertura a diversas doctrinas filosóficas como el atomismo, la generación germinal (contra la espontánea en plantas y animales), la admisión del método moderno de la observación y la consideración de la física experimental, principalmente.⁴⁷

Dentro de este grupo de jesuitas destacan: Rafael Campoy (1723-1777), Francisco Javier Clavijero (1731-1787), Francisco Javier Alegre (1729-1788), Diego José Abad (1727-1779), Agustín Castro (1730-1814) y Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783).

En el ámbito ideológico estos intelectuales se enfrentaban a las circunstancias y ataques de su tiempo,⁴⁸ formando lo que David Brading ha llamado “patriotismo criollo”; entendido como ese orgullo por el pasado indígena para reivindicar el derecho por recuperar su gobierno autóctono. Frente a los postulados discriminatorios de William Robertson, Cornelio De Pauw, y el abate Guillaume Thomas Raynal, los jesuitas exiliados alzaron la voz para reafirmar su sentir nacionalista. Una de las mayores contribuciones en este sentido fue la *Historia antigua de México*, publicada por Francisco Javier Clavijero. En dicha obra, como dice David Brading, el jesuita se asume como el abogado del indio. Así, una de las tareas de Clavijero será defender el carácter intelectual del mexicano en respuesta de los escritos europeos que menospreciaban la inteligencia del americano.

Mientras los críticos europeos decían que el indio era perezoso e indolente, resultado de su poca inteligencia y debilidad física y moral.⁴⁹ Clavijero aseguraba lo contrario:

⁴⁷ B. Navarro, *op.cit.*, p. 36.

⁴⁸ Basta recordar las críticas feroces que lanzaron Cornelius de Pauw, William Robertson y Guillaume Reynal, las cuales señalaban una supuesta deficiencia física, geográfica, ambiental y humana de América. Para mayor detalle del tema véase: Bernard Carmen, *La marginación de Hispanoamérica por la Historia universal europea (siglos XVIII-XIX)*, Co-herencia, 2009, núm. 11. 6, 107-122. *cf.* Gerbi Antonello, *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica: 1750-1900*, 2ª ed., trad. Antonio Alatorre. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

⁴⁹ Bernard Carmen, *op.cit.*, p. 114.

Sus almas son radicalmente y en todo semejantes a las de los otros hijos de Adán y dotados de las mismas facultades; y nunca los europeos emplearon más desacertadamente su razón que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. El estado de cultura que los españoles hallaron a los mexicanos excede, en gran manera, al de los mismos españoles cuando fueron conocidos por los griegos, los romanos, los galos, los germanos y los bretones. Esta comparación bastaría a destruir semejante idea, si no se hubiese empeñado en la inhumana codicia de algunos malvados. Su ingenio es capaz de todas las ciencias, como la experiencia lo ha demostrado. Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, por estar el resto de la nación empleado en los trabajos públicos y privados, se han visto buenos geómetras, excelentes arquitectos y doctos teólogos.⁵⁰

Estos humanistas también se expresaban contra la esclavitud y afirmaban la libertad de todos los hombres; aquí palabras de Andrés Cavo:

El arbitrio de hacer a las naciones del Nuevo Mundo esclavas para su reducción a la fe y a la obediencia del rey es sin duda inicuo, porque Dios prohíbe a los hombres toda abominación [...]. Menor mal es que ningún habitador del Nuevo Mundo se convierta a nuestra santa religión, y que el señorío del rey se pierda para siempre, que el obligar a aquellos pueblos a lo uno y a lo otro con la esclavitud.⁵¹

El sentir de estos intelectuales no fue nuevo, ya los humanistas del siglo XVI, como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, habían inclinado su simpatía por las civilizaciones prehispánicas y reivindicaban el derecho de los pueblos originarios por conseguir su propia soberanía. De igual forma en el siglo siguiente los cronistas criollos, en especial Juan de Torquemada, Carlos Sigüenza y Góngora y Agustín de Vetancurt, exaltaban la riqueza de la tierra americana.

Para David Brading los intelectuales del siglo XVIII consolidaron el patriotismo criollo, volvieron la mirada al pasado indígena y de esta forma se apropiaron de su historia para sus propios fines patrióticos.

Mientras que en el Perú la vía hacia el pasado estaba bloqueada por la supervivencia de la nobleza inca, en México, los intelectuales criollos, especialmente el clero, expropiaron ese pasado para ellos mismos librarse de España. Los temas que

⁵⁰ Gabriel Méndez Plancarte (Comp.), *Humanistas del Siglo XVIII*, 5ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p 5-6.

⁵¹ *Ibid.*, p 92.

caracterizaron el patriotismo criollo —neoztequismo, guadalupanismo y el repudio a la Conquista— influyeron directamente hacia el nacionalismo mexicano. La fuerza de esta tradición distinguiría la ideología de la insurgencia mexicana de los demás movimientos contemporáneos que se registraron en América del Sur.⁵²

Otro elemento que aglutinó el patriotismo criollo fue la Virgen de Guadalupe, “numen tutelar de Nueva España”. En 1737, después de una cruenta epidemia, la Guadalupana fue nombrada protectora de la ciudad de México; en 1746, es declarada “patrona universal” de la Nueva España y de la América Septentrional; años más tarde, 1754 para ser exactos, la Santa Sede, por medio de la Congregación de Ritos aprueba el “Oficio y Misa propia en honor de la Beatísima Virgen María, bajo la advocación de Guadalupe, Patrona Principal del Reino de Nueva España o México, para el día 12 de diciembre”.⁵³ Su culto promovido en retablos, escritos y sermones se diseminó por todas las ciudades; se dedicaron templos y parroquias exclusivamente para su veneración.

⁵² David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1988, p. 42.

⁵³ *Historia de la aparición de la Sma. Virgen María de Guadalupe de México desde el año MDXXXI al de MDCCCXCV*, tomo II, por un sacerdote de la Compañía de Jesús, México, Tip. Y Lit. “La Europea” de J. Aguilar Vera y Cía., 1897. [Versión digital]: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-la-aparicion-de-la-sma-virgen-maria-de-guadalupe-en-mexico-desde-el-ano-de-mdxxxi-al-de-mdcccxcv-tomo-ii--0/html/450ee30f-f10f-439c-9806-44b27ab5d9aa_8.html#I_0 [Consultado: 2 de diciembre, 2020].



Fig. 3 Frontispicio de Baltasar Troncoso y Sotomayor, en Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México*, 1746, México.

Ajenos al grupo de los jesuitas otros pensadores se unen al espíritu renovador de la época, entre ellos tenemos a José Mariano de Echeverría y Veytia, al filipense Benito Díaz de Gamarra, considerado como el iniciador de la filosofía mexicana, a Ignacio Bartolache, fundador de la primera revista médica mexicana, y a José Antonio Alzate, quien publicó *Asuntos varios sobre ciencias y arte* (1772-1773).

Tampoco podemos pasar por alto que a partir de las disputas que el padre Feijoo tuvo con aquellos que defendían la inteligencia desde la visión eurocéntrica y a partir de los dichos del deán alicantino Manuel Martí —quien aseguraba que en América, y en especial en México, abundaba la ignorancia— los criollos manifestaron su indignación contra las ofensas de la intelectualidad europea, siendo la *Biblioteca Mexicana* de Juan José de Eguiara y Eguren y el *Theatro Americano* de Antonio de Villaseñor y Sánchez las respuestas más contundentes y elaboradas que sentarían las bases de una nación.⁵⁴

A pesar de los aportes intelectuales y del creciente interés por cambiar las estructuras dogmáticas aún hay signos de la vieja escolástica en los textos criollos y en la cultura del momento. Manrique cuestiona hasta qué punto puede realmente llamárseles ilustrados, pues en las últimas décadas del setecientos apenas se advierten signos de las ideas enciclopédicas difundidas en Europa:

Lo que puede llamarse “Ilustración mexicano” no está representada por aquellos hombres que defendían las cualidades y valores morales de su patria barroca, ni por los que intentaban una renovación filosófica, ni quizá aún por quienes estaban al día en cuestiones científicas, sino por otros que, haciendo eso o sin hacerlos, dejaron de ver con beneplácito la realidad mexicana y empezaron a criticarla violentamente. No hubo en el México de finales del siglo XVIII ateos, deístas, enemigos de la Iglesia o racionalistas puros (actitudes que califican la Ilustración), pero sí hombres que coinciden en la actitud crítica de la sociedad donde viven. Son los hombres que producen el “despertar” del “sueño de la Nueva España”. Ya no creen en los valores propios, sino que se empeñan en destruirlos.⁵⁵

De esta suerte tenemos una sociedad virreinal muy pintoresca que lucha por buscar su propia voz, una sociedad que ya no puede regresar al pasado idílico (tan aclamado por algunos criollos), pero tampoco puede escapar de esa creciente

⁵⁴ Véase: Arnulfo Herrera, “Los criollos novohispanos del siglo XVIII frente al eurocentrismo”, *Coloquio Internacional, Arqueología clásica y antigüedades mexicanas, España y Nueva España en el siglo XVIII*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2016.

⁵⁵ J.A. Manrique, *op. cit.*, p. 487.

occidentalización —la herencia judeocristiana y el modelo socioeconómico— que, para bien o para mal, se ha impuesto en toda América.

Pero regresemos a nuestra imagen *La Plaza Mayor de México* (1695), completemos la ilustración con aquel otro óleo titulado: *La Plaza Mayor de México en el siglo XVIII* (1769), adjudicado a Juan Antonio Prado. Veamos cada uno de los habitantes desfilar por el Portal de Mercaderes, el Parián, el mercado de Bastimentos, la calle de la Acequia, el Baratillo; la alta sociedad novohispana (el virrey y su séquito), los soldados, los diversos comerciantes, músicos, religiosos y mendigos. Cada grupo en completa actividad: ya unos haciendo valla para abrir paso al carruaje del virrey; ya otros ofreciendo los productos traídos por la nao de China; otros más deambulando y negociando la compra; incluso, podemos advertir el alboroto por un posible ladrón que es jaloneado de los cabellos. La vida pública aparece con todo su esplendor en esos retratos novohispanos, una vida cuyos ecos resuenan en la Plaza de la Constitución de la Ciudad de México.

Capítulo 2

El culto a las reliquias

Su cuerpo dejará, no su cuidado;
serán cenizas, más tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.

FRANCISCO DE QUEVEDO

2.1 Antecedentes

Cuando caminamos entre las calles del centro histórico de la Ciudad de México —sin la prisa de las compras o las vendimias— nos adentramos en un tiempo lejano, en un tiempo de piedra y de memoria. Y es que cada edificio virreinal nos susurra al oído sus secretos, la historia de sus habitantes, las fiestas, procesiones o motines que han desfilado por sus paredes y ventanas. El recorrido es largo y extenuante: el Templo y Convento de Regina Coeli, el convento de San Francisco, el templo Expiatorio de San Felipe de Jesús, el templo de la Profesa, la iglesia de Santo Domingo, la iglesia de Jesús Nazareno e Inmaculada Concepción, el Hospital de Jesús, la Catedral Metropolitana, el Palacio Nacional, el Palacio del Ex-arzobispado, la Academia de San Carlos que fue el Hospital del Amor de Dios, el templo de Santa Teresa la Antigua, el templo de la Santísima Trinidad, entre otros muchos más que se suman a un largo peregrinaje ciudadano.

Para los pies cansados de un viajero urbano no hay nada más reconfortante que el interior en uno de estos templos. Así, ajenos de la algarabía de las calles, ausentes de la realidad inmanente que acecha a la ciudad de los palacios, devotos o no devotos, la contemplación del templo barroco se torna en admiración y maravilla. Ahí, entre la fragancia de las flores y las maderas, la frialdad del recinto, el silencio sepulcral y la plasticidad de los retablos, ahí, en el interior del templo, nuestros sentidos se regocijan. Además de la piedra y la madera —transformada en arabescos y pliegues—, las imágenes de santos también forman parte del escenario sensorial

que tanto puede llegar a impresionar al espectador: ánimas del purgatorio, vírgenes extasiadas, santos mortificados, cristos sangrantes y descarnados. Como ejemplo tenemos la imagen de San Bartolomé desollado vivo, Santa Águeda de pechos lacerados, el martirio de San Sebastián o el martirio de San Felipe de Jesús.



Fig. 1 Juan Tinoco, *El martirio de San Felipe de Jesús* (atribución), ca. 1687, óleo sobre lámina de cobre, 43 x 34 cm. Capilla del Ochavo de la Catedral de Puebla, Puebla. [Foto: CONACULTA]

Son imágenes cuyo patetismo despiertan la conmiseración, la angustia terrenal y la piedad. Aunado a esto, existen templos que exhiben con gran orgullo urnas de cristal con figuras de santos *in somno pacis*, fragmentos de huesos, tegumentos corporales o vestiduras que presumen ser de algún santo. Horror y repulsión para algunos; fascinación, morbo y devoción para otros.⁵⁶

⁵⁶ Para algunas sociedades, la muerte y el muerto son considerados como fuente de contaminación, de hecho, en la Biblia se habla sobre la impureza del cuerpo muerto (Números 19:11), y religiones como el hinduismo, el islam y el judaísmo rechazan la conservación de los restos humanos para su veneración. Por el contrario, el cristianismo de la época Medieval consideró que estas “impurezas” eran eliminadas con los propios ritos funerarios y por la “restitución de huesos limpios” listos para su veneración. Otra paradoja que se añade a esto es que “mientras los huesos simbolizan la muerte y lo efímero, también representan una presencia continuada”; es decir, el recuerdo del santo, mártir o héroe trasciende la muerte

Por ejemplo, en el templo de Santa Teresa la Nueva, en la Ciudad de México, se encuentra la imagen de Santa Celeste en su lecho luctuoso. Como en muchas de estas representaciones un halo fúnebre invade el ambiente: el silencio del templo, el aroma de las flores, las velas a medio consumir, las plegarias de algún devoto y el cuerpo de la santa que parece sumida en un profundo sueño.

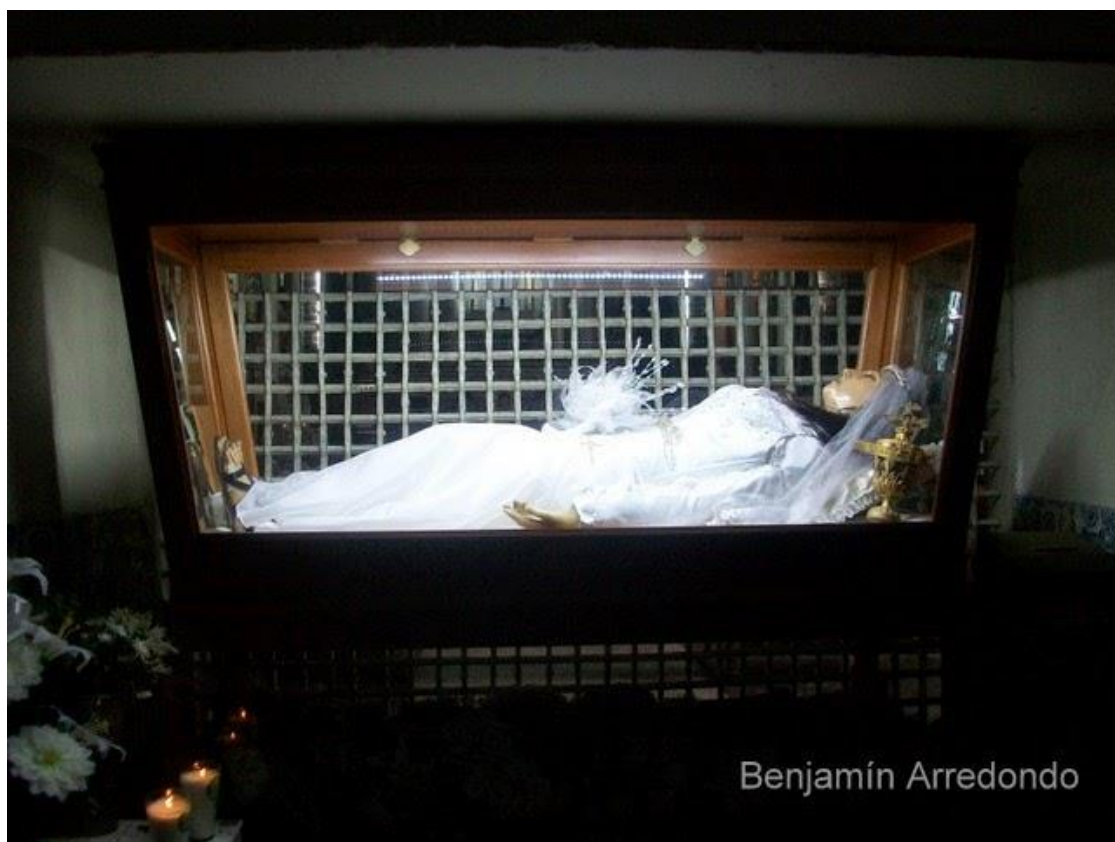


Fig. 2 *Santa Celeste*, escultura de cera, Templo de Santa Teresa la Nueva, Ciudad de México. [Fotografía de Benjamín Arredondo en el blog “El babble.com”].

para provecho de los vivos. Sobre los aspectos ambivalentes de las reliquias véase: Jack Goody, *Representaciones y contradicciones...*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 91-114.



Fig. 3 *Detalle de pie de Santa Celeste*, Templo de Santa Teresa la Nueva, Ciudad de México. [Fotografía de Benjamín Arredondo en el blog “El babble.com”].

Si bien son familiares este tipo de exhibiciones que rayan en el gusto escatológico, llama la atención otro aspecto aún más inquietante: en la planta de los pies de Santa Celeste se encuentra un espejo que refleja los tarso, metatarsos y falanges; mientras que en la palma de su mano están incrustados unos huesecillos digitales que, según la nota informativa, pertenecen a la santa. Se trata de reliquias consideradas como verdaderos tesoros para la Iglesia católica: necesarias para la acreditación de diversas parroquias, socorridas por la fe de los creyentes y usadas, en muchos casos, por los farsantes que vieron en ellas la oportunidad de engordar sus bolsillos.

Pero ¿qué son las reliquias? La palabra reliquia proviene del latín *reliquiae*, es decir, residuo que queda de un todo.⁵⁷ “Son los restos venerados de personas honrosas. Estos no incluyen solamente a los cuerpos, huesos o cenizas de santos, héroes o mártires fundadores de una tradición religiosa, también se incluyen los

⁵⁷ RAE, s.p. “Reliquia”, <http://dle.rae.es/?wid=Vqcu08L> [Consulta: 13 de octubre, 2020]

objetos que en algún momento tuvieron contacto con estos personajes.”⁵⁸ Los huesos, fragmentos corporales u objetos adquieren un valor simbólico capaz de trascender la muerte; por un lado pueden ser considerados como elementos impuros (recordatorio constante de la muerte y lo efímero); por otro lado, las reliquias son en sí mismas un símbolo de la vida en la muerte. Y, es que, “el valor simbólico de una reliquia refleja el valor asignado por la sociedad que lo honra”.⁵⁹

El estudio de las reliquias se llama *lipsanografía* ⁶⁰ y distingue dos tipos: las reliquias reales o primarias y las secundarias o indirectas. Las primarias corresponden a los restos corpóreos propiamente dichos como huesos, líquidos sanguíneos y tegumentos; en cuanto a las reliquias indirectas, también llamadas *brandea o pignoria*, se incluyen las prendas, el aceite, la cera, las flores o cualquier objeto que haya estado en contacto con el santo, la reliquia o el relicario consagrado. Estas últimas obedecen al principio de la magia contagiosa o “contaminante”, ⁶¹ de tal manera que una gota de aceite (las *eulogías*) o de vino, conservada en un frasco, podía tener los mismos efectos que la reliquia real, así una parte se toma como el todo.⁶²

Su origen en la Iglesia católica se remonta a los primeros cristianos; para ellos el culto no sólo se fundamentó en un deseo por venerar la memoria de los mártires, sino que esperaban –a través de las reliquias– tomar parte del poder y la bendición derivada de la cercanía de estos objetos con Dios. Es decir, establecer un puente

⁵⁸ Mircea Eliade, editor in chief, *The encyclopedia of religion*, USA, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, p. 276.

⁵⁹ Patrick J. Geary, *Furtra Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. United States of America, Princeton University Press, 2011, p. 11.

⁶⁰ Del griego (λειπανα), *leipsana*, que quiere decir: “reliquias”.

⁶¹ Para mayor detalle sobre el principio de la magia contagiosa véase James George Frazer, *La rama dorada, Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 23-25.

⁶² *Eulogías* (bendiciones), se refiere a los frascos que contenían el aceite que había estado en contacto con la reliquia. Véase: Louis Réau, “El culto a las reliquias” en *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Sebral, 2000, pp. 464-485.

entre el cielo y la tierra; de esta manera, las tumbas de los santos se transformaron en lugares privilegiados en donde ambos mundos se encontraban.⁶³

Históricamente en el culto a las reliquias existen dos vertientes: la práctica oriental, que permitía desplazar y dividir los cuerpos santos, y la práctica occidental o romana, la cual prohibía la profanación de la sepultura. El registro más antiguo del traslado de un cuerpo santo, el de san Babilas, tuvo lugar en Antioquía en el año 354 d.C. La práctica también se difundió en Constantinopla, ciudad que al no poseer tumbas para recordar a sus mártires mandó traer las reliquias de santos, entre ellos san Timoteo, en el año 356, y san Andrés, en el año 357 d.C.⁶⁴ De hecho, con el paso del tiempo, Constantinopla atesoró una vasta colección de reliquias de toda la cristiandad; como muestra de ello, en una narración de la cuarta cruzada, Roberto de Claví menciona un breve inventario de las reliquias encontradas en una sola iglesia:

Se encontraron en ellas dos fragmentos de la Vera Cruz, tan gruesos como la pierna de un hombre y tan largos como una media toesa. Y se encontró el hierro de la lanza con la que le atravesaron el costado a Nuestro Señor y los dos clavos con que le clavaron las manos y los pies. También se encontró en ella, guardada en una botellita de cristal una gran parte de su sangre; y también la túnica que llevaba y de la que le despojaron cuando lo condujeron al monte Calvario; también se encontró la corona bendita con que le coronaron, que era de juncos marinos, tan puntiagudos como hierros de leznas. Y se encontró también el vestido de Nuestra Señora y la cabeza del señor san Juan Bautista y tantas otras preciosas reliquias que no podría describirlas.⁶⁵

Por otro lado, el código Teodosiano del año 386 d.C. prohibía el robo y traslado de los cuerpos santos;⁶⁶ así lo confirma una carta del papa San Gregorio Magno a la emperatriz Constantina, esposa del emperador bizantino. En dicha carta se manifiesta la negativa por enviar la cabeza (u otra reliquia) de san Pablo, a petición de la emperatriz. En su lugar el papa ofrece algunas limaduras de las cadenas del

⁶³ Peter Brown, *The cult of the saints*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981. pp. 4-10.

⁶⁴ José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura del barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1990, pp. 23-25.

⁶⁵ *Apud*, Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 198.

⁶⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, p.278.

apóstol, las *brandea*, las cuales, según el pontífice, tienen los mismos efectos que los restos corporales.⁶⁷

A pesar de la prohibición occidental de la inamovilidad de los cuerpos santos, la Iglesia de Milán asimiló la costumbre oriental y permitió el traslado. Como ejemplo tenemos que san Ambrosio, con el fin de fortalecer el catolicismo, amenazado por el arrianismo,⁶⁸ fomentó el culto a las reliquias; él mismo, a través de una visión sobrenatural, descubrió los restos de varios mártires: san Gervasio, san Protasio, san Agrícola, san Vidal, san Nazario y san Celso. A partir de ese momento una oleada de mártires surgió. Como señala Peter Brown, el traslado de reliquias, que comenzó en el siglo IV, ayudó a propagar el cristianismo fuera de los confines locales, de esta manera los santos fueron conocidos más allá de sus territorios de origen. De hecho, para honrar la memoria de Jesús y de sus primeros mártires, no era necesario viajar a Palestina o Roma, los devotos podían encontrar reliquias en alguna iglesia consagrada cercana a sus comunidades. Además, el traslado también cumplió con la función social de establecer relaciones de patronazgo, alianza y dadas entre las instituciones eclesíásticas occidentales y orientales, lo cual fue crucial para el desarrollo de la Iglesia.⁶⁹

Más tarde, por medio del tercer Concilio de Cartago, se estableció que todos los altares consagrados contuviesen reliquias, y en el año 692 d.C., el Concilio de Constantinopla ordenó destruir los templos carentes de cuerpos santos.

Para comprobar su autenticidad bastaba con atribuirles algún milagro, como una resurrección, una curación o la incorruptibilidad del cuerpo.⁷⁰ Recordemos que el pensamiento mágico, durante la Edad Media, dota de sentido cualquier

⁶⁷ Joan Carroll Cruz, *Relics: What they are and Why they matter*, 2ª ed., United States of America, TAN Books, 2015, pp. 1-8.

⁶⁸ Arrianismo: doctrina cristiana del siglo III, negaba el carácter divino de Jesús y, por lo tanto, rechazaba la doctrina de la Trinidad.

⁶⁹ Peter Brown, *op. cit.*, pp. 81-89.

⁷⁰ Patrick J. Geary, *op. cit.*, p 18.

acontecimiento de la vida cotidiana, pero solo por medio del *miraculum* Dios se manifiesta, pues:

Los milagros constituían para los hombres y mujeres de la Edad Media un tipo de signo, una categoría de acontecimientos que manifestaban la existencia de Dios con más claridad que todas las pruebas que los teólogos se esforzaban, sin gran éxito, por aportar. [...] Dios tiene el monopolio del milagro. Ciertamente, para realizar ese milagro recurría, en general, a los hombres que estaban particularmente unidos y consagrados: los santos. El Dios de la Edad Media es un gran hacedor de milagros.⁷¹

Por diversas razones, amenazas bélicas, adquisiciones, donaciones, migraciones o robos, durante el siglo IX se presenta una fluida migración de reliquias por toda Europa. Esto favoreció el intenso comercio simoníaco, contrabando y fraude. Deusdona, un diacono romano, y un tal Sabbatinus emprendieron una verdadera red mercantil de reliquias fuera de Italia. Los obispos y abades francos, así como los reyes anglosajones, fueron los más asiduos compradores.⁷²

De las mercancías de mayor valor se encontraban las relacionadas con Cristo, los apóstoles y la virgen; siendo las cabezas, tibias, brazos, huesos grandes y órganos vitales los restos de mayor valía. Sin embargo, conforme aumentaba la demanda los cuerpos se fueron fragmentando. A falta de piezas significativas, los compradores se conformaban con falanges, dientes, astillas o las famosas *brandea*. A consecuencia de esta proliferación de reliquias la charlatanería se volvió oficio, y la reproducción de templos dedicados a un mismo santo ocasionaba disputas entre sus promotores.

En el otoño de la Edad Media, según Huizinga, la vida de la cristiandad medieval estaba atravesada por representaciones religiosas que al estar fuera del control institucional cayeron en la mundanalidad, y, muchas veces, se borraba la brecha entre lo sagrado y lo profano. Aumentaron ostensiblemente los días de fiesta, las oraciones, los escritos apócrifos, los ayunos, las penitencias y, sobre todo,

⁷¹ Jacques Le Goff, *El Dios en la Edad Media: conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Madrid, Trotta, pp. 65-66.

⁷² P. Geary, *op.cit.*, pp. 44-49.

el culto a los santos y, por consiguiente, a sus imágenes y reliquias. He aquí un breve ejemplo de esa religiosidad desmedida:

Como no podía ser menos, este culto de lo material hubo de ejercer una influencia materialista sobre la fe de la Edad Media. El pueblo de las montañas de Umbría quería, por el año 1500, matar al ermitaño san Romualdo para no perder sus huesos. Los monjes de Fossanova, donde había muerto santo Tomás de Aquino el año 1274, ante el temor de que pudiesen desaparecer las santas reliquias, habían confitado literalmente el cuerpo del santo maestro, le habían quitado la cabeza y lo habían cocido y preparado. Durante el tiempo que se tardó en enterrar el cadáver de santa Isabel de Turinga, un tropel de devotos cortaba o arrancaba no sólo trozos de paños con que estaba envuelto su rostro, sino también los pelos y las uñas e incluso trozos de las orejas y los pezones.⁷³

A raíz de esto, el culto a las reliquias degeneró en mercantilismo y charlatanismo que, para el ojo agudo, fue el blanco de varias críticas y mordaces sátiras. Una de las voces de mayor resonancia en contra de este culto desmedido fue Alfonso de Valdés, quien, al igual que Erasmo, reprobó el culto vulgar a las manifestaciones materiales y externas, en lugar de la interiorización religiosa. En su texto *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (1541-1545), Valdés arremete contra las prácticas simoniacas y algunos otros vicios de la Iglesia católica. De la multiplicidad de las reliquias el personaje Latancio dice lo siguiente:

El prepucio de Nuestro Señor yo lo he visto en Roma y en Burgos, y también en Nuestra Señora de Anversia, y la cabeza de Sanct Johan Baptista en Roma y en Amians de Francia. Pues apóstoles, si los quisiésemos contar, aunque no fueran sino doze y el uno no se halla y el otro está en las Indias, más hallaremos de veinte y quatro en diversos lugares del mundo. Los clavos de la cruz, escribe Eusebio que fueron tres, y el uno echó Santa Helena, madre de Emperador Constantino, en el mar Adriático para amansar la tempestad, y el otro hizo fundir en almete para su hijo, y del otro hizo freno para su caballo, y agora ay uno en Roma, otro en Milán y otro en Colonia, y otro en París, y otro en León y otros infinitos. Pues de palo de la cruz dígoos de verdad que si todo lo que dizen que ay della en la cristiandad se juntase, bastaría para cargar una carreta. Dientes que mudaba Nuestro Señor cuando era niño pasan de quinientos los que oy se muestran solamente en Francia. Pues leche de Nuestra Señora, cabellos de la Madalena, muelas de Sant Cristóbal, no tienen cuento. [...] Si quisiera os quisiera decir otras cosas

⁷³ Johan Huizinga. *El otoño de la Edad Media: estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los países bajos*, Madrid, Alianza, 2003, p. 222.

más ridículas e impías que suelen dezir que tienen, [...] como del ala del ángel Sanct Gabriel, de la sombra del bordón del señor Santiago, de las plumas del Espíritu Sancto, del jubón de la Trinidad y otras infinitas cosas a estas semejantes, sería para hacerlos morir de risa.⁷⁴

Aparte de esta crítica sobre la proliferación, a veces absurda, de las reliquias, Valdés expone su preocupación por la veneración de aquellas que, confundidas con las de algún santo, pudiesen pertenecer a un delincuente. Además, menciona que esta práctica ha contribuido para que la gente rinda culto a los objetos más insignificantes:

si en una misma Iglesia están de una parte los çapatos de Sanct Cristóbal en una custodia de oro y de otra el Sancto Sacramento, a cuya comparación todas cuantas reliquias son menos que nada, antes se va la gente a hazer oración delante de los çapatos que no ante el Sacramento, y seyendo ésta muy grande impiedad, no solamente no lo reprehenden los que devrían reprehender, pero admítienlo de buena gana por el provecho que sacan con muy finas gangerías que tienen inventadas para ellos. Veamos, ¿quál terniades por mayor inconveniente, que no hoviesse reliquias en el mundo o que engañasse assí la gente con ellas?⁷⁵

Otro de los grandes críticos fue el reformador Juan Calvino, cuyos temas erasmistas, ya tratados por Valdés, aparecen constantemente en su obra *Tratado de las reliquias*.⁷⁶ De igual forma que el crítico español, Calvino denuncia ferozmente la falsedad de estos objetos; tachó esta práctica como idolatría, superficialidad, y acusó a la autoridad religiosa por la proliferación de este culto.⁷⁷

Junto a estos pensadores Cristóbal de Villalón, en el *Crotalón* y en *Viaje de Turquía*, deja ver su postura frente a las costumbres religiosas que fomentaban la idolatría y la superstición. Sin duda, la crítica hacia el culto desmedido por los santos y las reliquias penetró el ámbito literario; basta echar un vistazo a obras

⁷⁴ Alfonso de Valdés, *Obra completa*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996, p. 342.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 342-343.

⁷⁶ Publicado en 1543 en Ginebra, el texto lleva como título original: *Advertissement très utile du gran proffit qui reviendrait*

⁷⁷ José Luis Bouza, *op. cit.*, pp.29-33.

como los *Cuentos de Canterbury*, de Geoffrey Chaucer; *El Decamerón*, de Giovanni Bocaccio; el II Novelillo, de Masuccio Salernitano, entre otros. “Pero serán sobre todo los erasmistas quienes superan el tono humorístico o simplemente satírico a la hora de tratar el tema, al encontrar en él uno de los puntos clave para desarrollar una crítica bastante más seria contra los abusos que conlleva la comercialización de bienes que son, o al menos deberían ser, de valor únicamente espiritual”.⁷⁸

A propósito del culto a las reliquias y la literatura no puedo dejar pasar ese episodio en donde Sancho y don Quijote discuten sobre la mejor manera para alcanzar el reconocimiento:

—Pues esta fama, estas gracias, estas prerrogativas, como llaman a esto —respondió Sancho—, tienen los cuerpos y las reliquias de los santos que, con aprobación y licencia de nuestra santa madre Iglesia, tienen lámparas, velas, mortajas, muletas, pinturas, cabelleras, ojos, piernas, con que aumentan la devoción y engrandecen su cristiana fama; los cuerpos de los santos o sus reliquias llevan los reyes sobre sus hombros, besan los pedazos de sus huesos, adornan y enriquecen con ellos sus oratorios y sus más preciados altares...

—¿Qué quieres que infiera, Sancho, de todo lo que has dicho? —dijo don Quijote.

—Quiero decir —dijo Sancho— que nos demos a ser santos y alcancemos más brevemente la buena fama que pretendamos.⁷⁹

Como notamos, nuestro querido Sancho ve con mejores ojos el camino de la “santidad” que el de la “caballería” para hacerse de buena fama. ¿Para qué arriesgarse en osadas aventuras si se puede alcanzar la honra con el beneplácito de la Iglesia? Bien mirado el asunto, no andaba tan equivocado Sancho. Pero volvamos a nuestro tema.

⁷⁸ Para más detalle véase el artículo de María Isabel Toro Pascua, “Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista” en *Via spiritus*, 8 (2001), pp. 219-254 [Recurso en línea]:

https://www.academia.edu/3020958/Las_falsas_reliquias_en_la_literatura_espa%C3%B1ola_del_Siglo_de_Oro_a_prop%C3%B3sito_de_la_pol%C3%A9mica_erasmista [Consulta: 20 de diciembre, 2020].

⁷⁹ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha II*. Ed., John Jay Allen, Madrid, Cátedra, 1987, p. 86.

Tras el Concilio de Trento en 1563, la Iglesia católica, en apariencia, se muestra más mesurada en cuanto a las reliquias, no reprueba la práctica, pero sí manifiesta la necesidad de acreditar la autenticidad de éstas. Además, se menciona que no se admitirán nuevos milagros, santos y reliquias sin la aprobación del obispo.

Sin embargo, contrario a la interiorización religiosa que promovían los erasmistas, la Iglesia católica, después del Concilio de Trento, fomentará —como respuesta a la postura protestante— el esplendor, la teatralidad, la fiesta y el fausto en la devoción barroca. Como señala Bouza: “el Barroco se servirá de las técnicas de persuasión masiva, promoviendo una cultura retórica que tratará de impresionar y conmover actuando sobre los resortes extrarracionales del hombre al objeto de afectar su ánimo más que de convencer”.⁸⁰

2.2 Reliquias en la Nueva España

Ahora bien, en la Nueva España se necesitaron reliquias para consagrar los altares y para que “se introduxese en los recién convertidos la adoración de los Santos, con el culto de sus preciosas Reliquias”.⁸¹ Así, a mediados del siglo XVI se tiene noticia de la primera *traslatio* de cuerpos santos a territorio americano. Por ejemplo, en 1544 los dominicos transportaron desde Alemania las reliquias de las once mil vírgenes; mientras que, en 1573, Fray Alonso de la Veracruz dotó al nuevo mundo novohispano un trozo del *lignum Crucis* y de fragmentos de los apóstoles San Pedro y San Pablo.⁸² Algunos de estos restos mortuorios fueron donaciones hechas por civiles o clérigos a las iglesias y conventos, pero también se presentaron solicitudes directas al papa o a jerarcas europeos. Para el convento franciscano de Santa Clara de México, el ocho de febrero de 1582, fray Diego Valdés solicitó algunas reliquias

⁸⁰ J.L. Bouza, *op.cit.*, p.45.

⁸¹ Francisco de Florencia, *Historia de la provincia de la compañía de Jesús de Nueva España*, (pról. de Francisco González de Cossío). 2ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 333.

⁸² Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España...*, México, Porrúa, p. 314-315.

al Papa Gregorio XIII.⁸³ Caso similar lo encontramos con la fundación del Convento de Jesús María, “para consuelo de las monjas como para que a su iglesia la frecuentasen los fieles”.⁸⁴ A petición de Pedro Tomás de Denia, promotor de este convento, el rey Felipe II intercedió para que Gregorio XIII enviara una dotación grande de reliquias que, por su cantidad, el papa consideró que “se podrían repartir por otros monasterios e iglesias de aquel reino”.⁸⁵

La recepción de los cuerpos santos desataba grandes fiestas y verbenas populares. Un ejemplo de esto ocurrió en 1578, cuando los jesuitas organizaron una apoteósica celebración por la llegada de una remesa de reliquias enviadas por el papa Gregorio XIII para la Compañía de Jesús.⁸⁶ La algarabía duró ocho días, en la cual participaron todos los miembros de las jerarquías sociales y religiosas. En la madrugada del primero de noviembre se iniciaron los festejos en el Colegio de San Pedro y San Pablo, de aquí las reliquias fueron transportadas hacia la Catedral; posteriormente se realizó una procesión solemne que terminó otra vez en el colegio jesuita. En esta celebración se alzaron “cinco arcos triunphales y un tabernáculo y tres arcos de flores y plumería”,⁸⁷ se realizaron certámenes poéticos, coloquios, juegos, danzas:

todos los indios músicos de trompetas, chirimías, clarines y de otros géneros que uviessen seys leguas alrededor de México vinieron para aquel día con sus instrumentos. [...] No se contentaron con cumplir lo mandado, sino que voluntariamente se ofrecieron hazer a su costa arcos y fiestas de más arte y traça.⁸⁸

⁸³ Agustín de Vetancurt, “Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Cuarta parte del Teatro Mexicano de los sucesos religiosos” en *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las indias*, (2ª. ed. Facsimilar), México, Porrúa, 1982, p. 109.

⁸⁴ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, (pról. Margarita Peña). México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, p.70.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁶ En total fueron 214 reliquias: 11 de evangelistas y apóstoles, 57 de santos mártires, 14 de santos doctores de la Iglesia, 24 de santos confesores, 27 de santas y demás piezas sin identificar. De estas reliquias las más valoradas fueron una espina de la corona de Cristo y un trozo del *lignum crucis*.

⁸⁷ Pedro de Morales, *Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús*, (ed. Beatriz Mariscal Hay), México, El Colegio de México, 2000, p.8.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

Y se concluyó con la presentación la Tragedia intitulada el *Triumpho de los Sanctos*, seguida de villancicos, exaltando la llegada de tan preciados huesos.⁸⁹ He aquí un fragmento de dicha tragedia:

La Charidad, que es siempre agradecida
y nunca un solo punto estuvo ociosa,
fuerça a salir en algo de medida
en fiesta tan solemne y tan dichosa;
y, agradeciendo el don de la venida
de las Reliquias Sanctas, no reposa
hasta que sus triumphos celebrando
en todos vaya el bien comunicando.⁹⁰

A pesar de estas y otras muchas traslaciones, los devotos —tanto indios como españoles— rindieron culto a los mártires de la conquista espiritual que habían vivido en Nueva España. Caso especial fueron aquellos franciscanos martirizados por los chichimecas en 1541 o los jesuitas muertos a manos de los tepehuanes en 1616. Por lo general los cuerpos de estos religiosos de vida ejemplar padecieron dos tipos de desmembramiento: uno ejecutado por los religiosos de la misma orden, y otro a manos del pueblo que, motivados por los sermones de las exequias y por el fervor religioso, llegaron a excesos grotescos como robar partes del cadáver, prendas, cilicios, rosarios, objetos de culto, flores del ataúd, astillas de sus camas o cualquier artículo que haya estado en contacto con el santo.⁹¹

Entre los muchos episodios que ilustran este exceso de devoción, cabe destacar lo ocurrido con fray Martín de Valencia, uno de los primeros franciscanos evangelizadores, quien, después de una vida ejemplar, fallecía en 1534 en

⁸⁹ También en el libro sexto de *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús*, Francisco de Florencia narra con gran detalle todos los acontecimientos surgidos a partir de este magno evento. Véase: F. de Florencia, *op. cit.*, pp. 331-366.

⁹⁰ Pedro de Morales, *op. cit.*, p.116.

⁹¹ Elsa Malvido, *Civilizados o salvajes*. “Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana” en Elsa Malvido et Grégory Pereira (coord.). *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México, INAH, 1997, p. 37.

Tlalmanalco, Puebla. Según las crónicas su cuerpo permanecía incorrupto, y, para satisfacer a los creyentes, sus restos eran exhibidos al público, hasta que un día el cuerpo entero fue robado de forma enigmática. Sin embargo, unos indígenas de la zona tuvieron el cuidado, y recelo, de atesorar algunas de las prendas del santo varón:

Y han siendo tan perseverantes en esta su devoción que, han tenido estas reliquias por espacio de casi cincuenta años encubiertas, traspasándolas de mano en mano en las grandes pestilencias que en esta Nueva España han corrido, sin dar parte de ellas [...] hasta el año de ochenta y cuatro que quiso nuestro señor se descubriesen y manifestasen a todos.⁹²

La devoción hacia estos objetos continuó, de tal manera que el lugar en donde fueron depositados se convirtió en un santuario.

Es muy frecuente el concurso de indios en todo tiempo [...]. Cuando se muestran las reliquias, es con mucha solemnidad. Sube el vicario con la compañía que se ofrece, tocan la campana, y júntase gente; encienden algunos cirios [...], y van cantando los cantores en canto de órgano algún motete lamentable de tiempo de pasión. Llega el vicario vestido de sobrepelliz y estola, abre la caja, y hecha oración ante el sepulcro del Señor, enciensa (sic) al Cristo y después a las reliquias, y muéstralas a los circunstantes. Hace esto con tanta devoción, que juntamente con la oportunidad del lugar, y la aspereza de aquellos vestidos, y la memoria del santo y de la penitencia que allí hizo, ablanda los duros corazones; de suerte que apenas entra hombre en aquella cueva, que no salga compungido y lleno de lágrimas.⁹³

Cincuenta años después, unos indios de Amecameca dieron noticia de “hallar un cilicio de cerdas y una túnica muy áspera, que fueron del santo varón, y dos casullas pobres de lienzo de la tierra, con que solía decir misa.”⁹⁴ Sacromonte, el lugar en donde fueron depositadas las reliquias, se convirtió en uno de los centros

⁹² Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, (notas del autor y la obra Joaquín García Icazbalceta; pres. Antonio Rubial García), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, p. 304. Véase también: Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España...*, (ed. Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras; pról. Jorge Gurría Lacroix), 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, Vol. II. pp. 221-222.

⁹³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, pp. 305-306.

⁹⁴ *Ibid.*, p.305.

más llamativos de peregrinación de la Nueva España. Es lo que Peter Brown llama *loca sanctorum*, un lugar en dónde el cielo y la tierra convergen para que, por medio de las reliquias, una fuerza superior se manifestara.⁹⁵ Además, estos centros formaban parte de un núcleo de cohesión comunitaria y mercantil, un lugar en donde la reliquia y la ciudad se vinculaban, no sólo eran lugares destinados a la peregrinación sino formaban parte de la identidad del pueblo.

Como he mencionado, a partir de la reforma católica, encabezada por el Concilio de Trento, se estableció un mayor control sobre las manifestaciones religiosas, siendo, desde 1571, la congregación del Santo Oficio la encargada de permitir o sancionar aquellos ritos que convenían a la Iglesia. Sin embargo, el decreto XXV del Concilio favorecía abiertamente el culto a los santos, sus reliquias e imágenes. De esta manera se fortalecía un cristianismo que aceptaba lo milagroso y las prácticas externas de la religiosidad católica.

En cuanto a los concilios provinciales, particularmente el tercero, realizado en 1585, se reivindicaba el culto a las reliquias, pero se insistía en verificar su autenticidad. Para lo cual los obispos eran los encargados de “propagar la verdadera devoción entre los fieles” y, al mismo tiempo, evitar “las falsas y vanas supersticiones”. En cuanto a su resguardo se recomendaba conservarlas “en lugar decente fuera del tabernáculo del Santísimo Sacramento de la Eucaristía”, a menos de que no hubiese algún otro espacio.⁹⁶

Ahora bien, el día dedicado para la veneración de los “preciados huesos” era el 1º de noviembre, fecha en que la población novohispana acudía a los diferentes

⁹⁵ Peter Brown, *op. cit.*, p. 10-11.

⁹⁶ *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en el año de 1585*, (publicado con las licencias por Mariano Galván Rivera), 2ª ed. En latín y castellano, Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 1870, pp. 179, 321,324. [Recurso en línea]: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015022670031&view=1up&seq=6> [Consulta: 20 de diciembre, 2020].

templos para conmemorar la presencia de tan “finos tesoros”.⁹⁷ Veamos cuáles eran los recintos más visitados en la Ciudad de México durante el siglo XVIII y cuáles eran sus reliquias más estimadas:

...desde las primeras, hasta las segundas Vísperas de la festividad de Todos los Santos, se pusieron patentes en todas las Iglesias las muchas, y muy exquisitas Reliquias, que en ellas, con toda veneración, en ricas Urnas, y preciosos relicarios se veneran: en la Santa Iglesia Metropolitana, el Cuerpo de San primitivo, el de Santa Hilaria, dos Cabezas de las once mil Vírgenes, de San Anastasio, de San Gelacio de San Vito y otras. En Santo Domingo, una muela del Santo, el cuerpo de San Hipólito presbítero, birrete de San Francisco Xavier, zapato de San pío V. Un dedo y todo un libro de mano de San Luis Beltrán, la Cabeza de Santa Sapiencia, una muela de Santa Catarina de Sena, y otras. En San Francisco, un hueso de San Antonio, otro de San Diego, una canilla de San Felipe de Jesús, dos Cabezas de las once mil Vírgenes, una mano de San pedro de Alcántara, y otras muchas, en San Agustín, una muela del santo, hueso de Santo Thomas de Villa-nueva, sangre de San Nicolás Tolentino, de Santa Iucunda, u otras, en la Profesa, el cuerpo de San Aproniano, las entrañas de San Ignacio, su firma y otras. En San Felipe Neri, muela del Santo, sangre de S. Francisco de Sales, huesos de San Bono, de Santa Liberta, de San Donato, y otros. En San Jerónimo, hueso del Santo, un dedo de San Felipe de Jesús, y la Cabeza de Santa Cordula; sin otras muchas que se guardan en las restantes Iglesias, de que no se hace mención por excusar prolijidad.⁹⁸

Muchas de estas reliquias fueron montadas en suntuosos relicarios, las cuales, en algunos casos, merecieron espléndidas capillas dedicadas a su culto. En la elaboración de los relicarios participaban los diferentes gremios de plateros, escultores y pintores, quienes dieron vida a imágenes de cera de cuerpo entero, bustos, ostensorios, capillas-relicario y retablos-relicarios magistralmente trabajados. Por la creatividad desplegada para la elaboración de los relicarios y la

⁹⁷ De esta práctica todavía quedan algunos vestigios: el 1 y 2 de noviembre es posible admirar los retablo-relicarios en la capilla de las reliquias de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México o en la Catedral de Puebla; así como en el Templo de la Profesa y en el monasterio de Nuestra Señora del Carmen y en San Ángel (Ciudad de México), por mencionar sólo algunos lugares.

⁹⁸ Juan Ignacio Castorena Ursúa y Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México*, intr. Por Francisco González de Cossío, México, Secretaría de Educación Pública, 1949, t, 1, pp. 134-135.

creación de formas adecuadas, según las características de los vestigios resguardados, bien se pueden considerar como objetos artísticos.⁹⁹



Fig. 4 *Reliquias de San Vital Mártir*, Catedral Metropolitana de la Ciudad de México., [Fotografía, Margarita Juárez H.]

⁹⁹ Para un mayor estudio sobre los relicarios en Nueva España véase: Gabriela Sánchez Reyes, *Relicarios novohispanos a través de una muestra de los siglos XVI al XVIII* (dir. María del Consuelo Maquivar). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, 389 pp. [Tesis de maestría].



Fig. 5 *Retablo de reliquias*, Catedral Metropolitana de la Ciudad de México., [Fotografía, Margarita Juárez H.]

Otro aspecto promovido por la Iglesia era la concesión de indulgencias a través de las reliquias. Y, aunque “la indulgencia no perdonaba el pecado, sólo permitía conmutar la penitencia, ofreciendo otra obra de satisfacción como podía ser una peregrinación, ayunos, oraciones o limosnas”.¹⁰⁰ Una de las funciones muy socorridas de las indulgencias era que promovían advocaciones, festividades y cultos especiales; además, se alentaba a que los fieles se hicieran presentes en el templo para incorporarse a cofradías o hermandades, y a cumplir con los ritos de la Iglesia.¹⁰¹

En cuanto a las reliquias, los sumos pontífices determinaban la cantidad de estas gracias otorgadas a los devotos por el hecho de acudir a orar en nombre de

¹⁰⁰ María del Pilar Martínez L, “Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado” en María del Pilar Martínez López y Francisco Javier Cervantes (Coord.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 18. [En línea] <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/laiglesia.html> [Consulta: 17 octubre, 2020].

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 21.

los santos cuerpos.¹⁰² Un ejemplo de ello ocurrió en 1578, cuando se presentaron las magnas celebraciones por la llegada de reliquias a la Ciudad de México. En este suceso, Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México, otorgó “hasta 7 años y 7 cuarentenas” de indulgencia a quienes visitaran los altares en donde los preciados tesoros yacían.¹⁰³

Conforme avanzaba el siglo XVII, con una economía y una sociedad más estable, el deseo de poseer santos propios iba en aumento, pues “sólo una tierra que producía santos se podía considerar madura espiritualmente”.¹⁰⁴ Sin duda, esta actitud tiene que ver con el criollismo promovido por un grupo de peninsulares y clérigos cultos que exaltaban las virtudes de una tierra capaz de generar nuevas flores de santidad. Sin embargo, debido a las nuevas disposiciones eclesiásticas —emitidas por el papa Urbano VIII— era más difícil la veneración de nuevos personajes sin la previa autorización de la Santa Sede.¹⁰⁵ Lo cual impidió que una lista de santos locales figurara en el espectro de la sociedad novohispana. De hecho, sólo se lograron dos beatificaciones: la del mártir en el Japón fray Felipe de Jesús (1627) y la del franciscano Sebastián de Aparicio (1790).

La carencia de santos legitimados por Roma no fue un obstáculo para la población, ya que ésta trató a ciertos personajes como verdaderos santos; así, mientras llegaba el momento de la beatificación se desarrollaron algunos cultos que insistían en la promoción de los venerables en “olor de santidad”. Entre estos cultos se destaca: la

¹⁰² Aunque pareciera que esta práctica es anacrónica, el hecho no resulta ajeno en pleno siglo XXI. Como ejemplo cabe señalar que el 2 de septiembre de 2013, el cardenal Norberto Rivera Carrera, arzobispo de México, convocó a los creyentes católicos para la veneración de las reliquias de Juan Pablo II, con la promesa de otorgar la “Indulgencia Plenaria” durante el jubileo. Véase: “Juan Pablo II vuelve a la Catedral de México” en Catedral Metropolitana de México (sitio web), 2 de septiembre de 2013, <http://www.catedralmetropolitanademexico.mx/apps/publications/info/?a=321&z=31> [Consulta: 17 de octubre, 2020].

¹⁰³ Pedro de Morales, *Carta del padre Pedro de Morales de la compañía de Jesús...*, *op. cit.*, p. XXI.

¹⁰⁴ Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas” en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 18, México, 1998, pp. 17-18.

¹⁰⁵ El Papa Urbano VIII, en su decreto de 13 de marzo de 1625, prohibía la divulgación de imágenes, hagiografías y culto de personajes tenidos como santos sin la aprobación de la Iglesia. Véase “De la autoridad del Papa en la canonización de los santos”, en Michel André, *Diccionario de Derecho canónico, II Parte*, Madrid, Imprenta de D. José G. de la Peña (ed.), 1848, p. 272- 275. [En línea] https://books.google.com.mx/books?id=tJd8nsgj540C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_g_e_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Consulta: 17 de octubre, 2020].

obtención de reliquias como objetos milagrosos; la elaboración de imágenes, cuya narrativa diera cuenta de la vida del santo; la producción de hagiografías y la exhumación del cuerpo para verificar signos de incorruptibilidad.¹⁰⁶

La demanda de reliquias, como fuentes de bienestar y virtudes terapéuticas, obedecía en gran medida al poder taumatúrgico de las mismas. Se les daba el crédito de expulsar demonios, acabar con inundaciones, apaciguar incendios, proteger cosechas, ahuyentar calamidades y curar enfermos. Un ejemplo de ello son los múltiples milagros atribuidos a las reliquias de san Sebastián de Aparicio, las cuales, según las crónicas, eran tan efectivas que podían devolver la vista, enderezar a los tullidos, resucitar muertos, aliviar al moribundo de tabardillo, apostema, fiebres y sanar heridas mortales, entre muchos más prodigios. Como aquel suceso ocurrido en Puebla, cuando un niño con “quebradura de cabeza” casi estaba dado por muerto, sin embargo, antes de que los cirujanos intervinieran, su hermano “le puso sobre la cabeza un pedazo del dedo del venerable padre Aparicio. Y luego incontinenti el enfermito bolvió [sic] en sí, habló y comenzó a tener mejoría, de suerte que a los tres días estaba ya fuera de riesgo y se levantó”.¹⁰⁷

El hecho de usar los huesos, o cualquier resto corporal, como elemento curativo no era nada nuevo. Durante la Edad Media existía la creencia de que un cadáver conservaba un *vis vegetans*, un *vestigium vitae*, un fragmento de vida lo cual daba origen a una farmacopea muy diversa: el sudor de los muertos era bueno para las hemorroides, el contacto de la mano del cadáver podía curar cualquier parte enferma, el cráneo reseco aliviaba al epiléptico y los huesos, llevados al cuello como

¹⁰⁶ Antonio Rubial García, *op. cit.*, pp. 18-30 *passim*.

¹⁰⁷ Diego de Leyba, *Virtudes y milagros en vida y muerte del Venerable Padre Fray Sebastián de Aparicio religioso lego de la regular observancia de Nuestro Señor Padre San Francisco...*, Sevilla, Imprenta L.M. de Hermofilia, 1687, T. II, fs. 83-84. [En línea]:

https://books.google.com.mx/books?id=32TIYD3YxSAC&printsec=frontcover&dq=diego+de+leyba,+virtudes+y+milagros&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKewjMs7z_6c7vAhVKKqwKHdr4Ch8Q6AEwAHoECAEQAg#v=onepage&q=diego%20de%20leyba%2C%20virtudes%20y%20milagros&f=false [Consulta: 24 de octubre de 2020].

amuletos, tenían efectos profilácticos.¹⁰⁸ Si todas estas virtudes se atribuían a los restos corpóreos, el beneficio era mayor si se trataba de un cuerpo santo, ya que “las reliquias suelen ser el vehículo de la transferencia del poder divino que, según la idea tradicional, contribuyen a la curación”.¹⁰⁹ En la Nueva España las reliquias de santos gozaban de gran prestigio y, en muchos casos, su empleo fue promovido por los sacerdotes, así el caso del bachiller “Sebastián de Iturralde, que dijo estar en posesión de restos óseos de San Ignacio de Loyola, pretendía curar los vómitos incoercibles del embarazo con la sola aplicación de la reliquia sobre el vientre de las enfermas.”¹¹⁰

También los objetos personales del santo podían traer algún beneficio: el sombrero y el rosario hacían milagros, las velas protegían contra los rayos y auxiliaban a tener una buena muerte. De estos artículos el cordón de San Francisco fue muy popular entre las parturientas: “Mas las indias que se veían en partos trabajosos, desde el principio de su cristiandad, comenzaron a pedir por remedio con mucha fe y devoción el cordón de san Francisco”.¹¹¹

La obtención de alguna reliquia como objeto milagroso casi siempre se realizaba durante el entierro y las exequias. El evento se acompañaba de un gran concurso de gente, quienes se lanzaban hacia el cadáver con el fin de poseer fragmentos corporales, la mortaja u otros objetos como flores, telas, algodones, rosarios o pañuelos. Tal es el caso del entierro de Catarina de San Juan, esclava originaria de la India que falleció en Puebla en 1688, cuyas virtudes la hacían candidata a la beatificación. Tras su deceso los poblanos, clérigos, comerciantes y hacendados ricos destajaron el cuerpo con gran voracidad. Veamos cómo lo narra el jesuita criollo Francisco de Aguilera (1655-1704):

¹⁰⁸ Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, España, Taurus Humanidades, 1983, pp. 297-298.

¹⁰⁹ Ingrid Kuschick, *La medicina popular en España*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1995, p., 96.

¹¹⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México Instituto Nacional Indigenista, 1963, p., 30. [Colección de Antropología Social]

¹¹¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 502.

espesas olas de gente que iban y venían por dos días continuos, que entraban y salían sin cesar de día y de noche en su casa, rompiendo las chapas, quebrando los cerrojos, derribando las puertas por poder besarle las manos y los pies, por tocarle los rosarios, hasta desnudarla dos veces de su mortaja para llevar en sus pedazos reliquias de su virtud, intentando muchas veces, con piadosa temeridad, cortarle los dedos y las carnes de su cuerpo, sin que la autoridad de los prelados con sus mandatos y presencia [...] pudieran detener los excesos de vuestra devoción, que aquel copiosísimo y nunca visto gentío de dentro y fuera de la ciudad.

Que aquel abalanzarse, no el vulgo que estaba lejos, sino lo más granado de uno y otro estado, como águilas generosas, al poner el cuerpo en esta capilla mayor, siendo necesario para que no lo hicieran menuzos, cerrarle la caja con llaves, ponerle guardas, usar de violencias mientras se hacía el funeral oficio. Que aquel último asalto que dieron sobre el cadáver [...] al sacarlo de la caja para entrarlo en la sepultura, por arrancarle a pedazos la mortaja, los cabellos y aun las carnes, sin bastar el ponerse de por medio los sacerdotes y religiosos para impedirlo [...] ¹¹²

Evento similar ocurrió con la religiosa Isabel de la Encarnación (1596-1633), monja poblana:

Todo el día estuvieron repartiendo en el torno sus alhajas y tocando rosarios a su cuerpo, con tan tenaz asistencia que estaban ya cansadas las religiosas, pero la devoción no satisfecha, y hasta las mismas flores llevaron por reliquias. De la pobre tarima en que dormía se hicieron cruces pequeñas y se ven y se hacen mil milagros con estos sus despojos. ¹¹³

Otra práctica a la que eran sometidos los cuerpos de los venerables fue el de la exhumación. Por lo general, este acto *post mortem* era ordenado por el obispo con el fin de hallar signos de incorruptibilidad como prueba de excepcionalidad divina

¹¹² Francisco de Aguilera, “Vida de la venerable Catharina de San Juan” en Ma. Dolores Bravo Arriaga, *Panorama de textos novohispanos. Una antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 182-183. En torno a la figura de este singular personaje femenino se confeccionaron tres hagiografías muy difundidas en la Nueva España. La primera fue un sermón funerario por el jesuita Francisco Aguilera: *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan...*, (1688). Años después, el también jesuita Alonso Ramos escribió una de las obras más proliferas y polémicas de la beata: *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, (1692). Y, por último, tenemos la obra del confesor de la beata: José del Castillo Graxeda, *Compendio de la Vida y Virtudes de la venerable Catarina de San Joan*, (1962).

¹¹³ Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro Escondido en el Monte Carmelo*, versión paleográfica, intr., y nts., de Eduardo Báez Macías. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p., 363.

y, así, promover un proceso de beatificación.¹¹⁴ Múltiples son los ejemplos que ilustran esta práctica: los franciscanos descubrían con frecuencia la tumba de fray Martín de Valencia, y se maravillaban de encontrar sus restos intactos, por lo cual aseguraban que se trataba de un cuerpo santo. Otro ejemplo lo tenemos en 1684 cuando el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas ordenó abrir la tumba del fray Bartolomé de Jesús María, el ermitaño de Chalma. Había transcurrido veinte y siete años después del deceso y, a pesar del tiempo, el cuerpo de Bartolomé seguía intacto, a lo cual el prelado calificó como una prueba de santidad.¹¹⁵

A la incorruptibilidad cadavérica, también se añadían otros fenómenos: la emisión de “dulces fragancias”, como aromas del espíritu, la trasudación de líquidos corporales (principalmente la sangre), el rejuvenecimiento del cuerpo, la irradiación de una misteriosa luz brillante y la producción de ruidos. Según la teología barroca se consideraba el cuerpo y los sentidos indispensables para comunicar lo divino, de aquí que los cuerpos santos, al ser exhumados, despidieran algún “suave olor”. En muchos casos el mismo cuerpo exigía ser descubierto, ya sea por un ruido, una señal, o por la agradable fragancia que ellos generaban como evidencia de virtud y santidad.¹¹⁶

Quizá uno de los casos más insólitos ocurrió en Nuevo México con el fraile Juan José Padilla, misionero que había trabajado con los indios de Laguna Pueblo por más de veinte años, cuyo cuerpo fue sepultado y exhumado en reiteradas

¹¹⁴ Cabe destacar que el fenómeno de la incorruptibilidad cadavérica no siempre estuvo ligado con la voluntad divina. En un primer momento la iglesia católica creía que sólo los “cuerpos demoniacos”, los restos de brujos, de los que no habían sido bautizados, de los ateos, suicidas o excomulgados podían detener la putrefacción natural. A ello se añadía el argumento de que si el cuerpo no se convertía en polvo no podría resucitar el día del “juicio final”. Posteriormente, la Iglesia fue cambiando de discurso y consideró que los cuerpos incorruptos obedecían a la intervención divina. Para ahondar en el tema véase: María de Carmen Lerma Gómez, “Santos o demonios. Reflexiones en torno a los cuerpos incorruptos” en *Estudios de Antropología Biológica*, 2013, n.16, pp. 717-728.

¹¹⁵ A. Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *op. cit.*, pp.23-24.

¹¹⁶ Martina E. Will Chaparro, “De cuerpo a cadáver: El tratamiento mortuorio de los difuntos en Nuevo México en los siglos XVIII y XIX”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Vol. XXIV, N° 94, 2003, pp. 61-90.

ocasiones. En 1756, tras ser apuñalado por asaltantes, fue enterrado cerca del altar mayor. Después de diecinueve años, el suelo de la iglesia se estremeció y dejó al descubierto el cuerpo incorrupto del fraile. En 1819 el ataúd se volvió a abrir de forma misteriosa, había pasado cuarenta y cuatro años, y el cuerpo continuaba en perfectas condiciones y con “olor a tierra cuando se riega”. Pronto, el cadáver fue tratado como un santo, la gente acudía a mirarle y reverenciarle, y su tumba se convirtió en un centro de peregrinación. Todavía, hasta 1889, los pobladores aseguraban haber escuchado ruidos que emergían del sepulcro del fraile, hecho que propició otra exhumación en 1895.¹¹⁷

El culto a las reliquias, por lo general, sólo se ubicó en el ámbito local y en las grandes capitales como Puebla, México, Valladolid o Querétaro, y fungió como elemento de cohesión entre la población novohispana. Un símbolo de identidad en una tierra “necesitada de maravillas” que estaba en formación. Con el paso del tiempo la veneración a los restos de los siervos de Dios se fue diluyendo, así como la esperanza de llevarlos a los altares. No obstante, en el México decimonónico el discurso político enaltecía las virtudes de los héroes patrios —al igual que los santos venerables—, aquellos que sacrificaron su vida y habían sido martirizados, merecían la honra y la memoria a través de sus reliquias. “Esto formó parte del legado de lo que se conoce como identidad nacional, reconstituida en cada rito y en cada fecha solemne”.¹¹⁸

Este breve repaso de la historia de las reliquias y su presencia en Nueva España es tan sólo una muestra de las diversas manifestaciones religiosas que marcaron la forma de actuar de una sociedad que buscaba su propia voz. Ya sea por herencia cultural, tradición eclesiástica o gusto mexicano por la muerte, el culto a las

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 65-68. Cfr. Martina Will de Chaparro, *Death and Dying in New Mexico*, University of New Mexico Press, United States of America, 2007, pp. 108-111.

¹¹⁸ María del Carmen Vázquez Mantecón, “Las reliquias y sus héroes” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. N° 30, julio-diciembre, 2005, p.48.

reliquias —con sus diferentes expresiones como hurto de fragmentos corporales, traslado y exhumación de cuerpos— nos muestra cómo la sociedad barroca estaba inmersa en una visión teocéntrica que daba sentido a la vida cotidiana: fiestas, procesiones, arcos triunfales, curación de enfermedades por intervención divina, prodigios, entierros, indulgencias y producción de diversos registros textuales (sermones, menologios, crónicas y hagiografías).

Pareciera que este culto ha desaparecido en nuestro México contemporáneo, sin embargo, todavía hay capillas que resguardan con celo los tan “sagrados huesos” o ceremonias que pretenden avivar el fervor religioso.¹¹⁹ Y qué decir del día de muertos¹²⁰ —festejo emblemático para los mexicanos—, con las calaveritas de azúcar, la visita a los panteones, las coloridas ofrendas, las flores e inciensos, los desfiles monumentales, música y mucho maquillaje, una verdadera celebración mexicana. Esa sociedad barroca que se regocijaba con la llegada de las reliquias hoy también baila con la muerte —extraña ambivalencia si se piensa en una sociedad en donde abundan los desaparecidos y asesinados—, pero sí, ese halo fúnebre que quizá podría parecer tan escatológico hoy forma parte de nuestra genética cultural. Al final la muerte fascina y horroriza al mismo tiempo, lanza preguntas y nos recuerda nuestra finitud.

¹¹⁹ Ejemplo notable de esto ocurrió en agosto del 2011, cuando llegaron a tierras mexicanas las reliquias del papa viajero, Juan Pablo II.

¹²⁰ En la época virreinal la celebración de Fieles Difuntos y de Todos Santos se conocía como el Día de la Veneración de las Reliquias. Ese día los templos exhibían todas las reliquias que poseían para que la población fuera a rendirles culto.

Capítulo 3

Voces de Tritón sonoro: el obispo, el autor y la estructura del texto

Voló ligera la Fama vestida con alas negras [...] para referir, contar y publicar el singular prodigio acaecido en la Ciudad de Valladolid.

FRAY MATÍAS DE ESCOBAR

3.1 Semblanza del obispo Juan José Escalona y Calatayud

¿Quién fue Don Juan José de Escalona y Calatayud? Este personaje cuyo nombre completo es Juan José de Escalona Calatayud Oñante y Sigüenza, nació en Quel, La Rioja, España, el 1 de julio de 1677. Realizó estudios en la Universidad de Alcalá donde fue colegial de San Jerónimo de Lugo, después ingresó en el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca y obtuvo el grado de doctor en teología. Pronto fue ordenado sacerdote, y en 1708 fungió como canónigo Penitenciario de la Santa Iglesia de Calahorra y capellán mayor de real monasterio de las Agustinas Recoletas de la Encarnación en Madrid.¹²¹



Fig. 1. Anónimo, *Retrato del obispo Juan José de Escalona y Calatayud*, ca. 1729, Catedral de Morelia.

¹²¹José Mariano Beristaín de Souza, *Biblioteca Hispano americana septentrional*. (Publicada el presbítero Br. Fortino Hipolito Vera). Tipografía del Colegio Católico, Amecameca, 2ª ed., t.1., 1883, p. 407.

En 1716, el rey Felipe V le encomendó el obispado de Santiago de León de Caracas. Durante su gestión participó activamente en la evangelización, destacó por su vocación religiosa y su fiel defensa de los indios contra los agravios de los cuales eran víctimas. También fue uno de los pilares para la creación de la primera Universidad de Venezuela, la cual en 1725 abrió sus puertas con el nombre de Universidad Pontificia Seminario Universidad de Santa Rosa de Lima de Santiago de León de Caracas. Participó en el primer conflicto político contra la compañía Guipúzcoa¹²² en Caracas, hecho que le obligó a ser mediador político entre el gobernador de Caracas y el virrey de Bogotá.

En 1728, Escalona fue promovido por el rey para ocupar el obispado de Morelia, Michoacán,¹²³ cargo que ocupó hasta el día de su muerte en 1737. En la diócesis de Valladolid de nuevo sobresalió por su gran labor evangelizadora; se dedicó a conocer y recorrer su obispado; brindó apoyo económico a los indígenas y a los más necesitados; aportó grandes donaciones monetarias a diferentes órdenes religiosas.¹²⁴

Como artífice de la renovación y construcción de conventos y capillas, Escalona destaca por su labor benefactora y por su empeño para fortalecer el obispado de Valladolid. Así el convento de Santa Catalina, fundado en 1597, fue trasladado y terminado por el prelado; también se añaden la construcción del Santuario del Señor San José, el Santuario de la Señora de los Urdiales, el convento de San Diego, el Convento de Nuestra Señora de la Escalera, el Palacio Episcopal

¹²² La Real Compañía Guipuzcoana de Caracas fue una sociedad mercantil formada en 1728 con el fin de monopolizar el comercio de la provincia de Caracas con España. El gobernador de la ciudad, Diego Portales, y el obispo, don Juan de Escalona y Calatayud, trataron de impedir la formación de dicha compañía, y se posicionaron a favor de Felipe V.

¹²³ El obispado de Michoacán abarcaba territorios que, comparado con la delimitación actual de la República Mexicana, incluía partes del estado de Colima y de la costa de Guerrero, los estados de Michoacán, Guanajuato, San Luis Potosí y el sur de Tamaulipas. Por el tamaño del lugar, hubo una permanente disputa por el control del espacio diocesano.

¹²⁴ Carmelo Martínez Garrido, “Juan José de Escalona y Calatayud. Su biografía (1677-1737)”, *Revista Berceo*, N° 150, 2006, pp. 151-156.

y la calzada de Nuestra Señora de Guadalupe.¹²⁵ Además, aportó cuantiosas sumas de dinero para la edificación de iglesias en Indarapeo y Otzumatlán.

Su obra no sólo se quedó en Michoacán, también extendió su caritativa mano para la construcción de la catedral de Calahorra, lugar donde había sido canónico penitenciario. De igual manera, a Quel –municipio natal del prelado– envió generosas cantidades de dinero para la creación de un hospital.

“En cada pueblo que visitaba dejaba establecido el buen orden, la administración puntual de los Sacramentos, el socorro de los necesitados, la protección de los indios, la devoción al rosario, y el respeto, veneración y culto en los templos.”¹²⁶ En uno de esos recorridos el prelado Escalona sufrió un accidente que le dejó “impedido” de una pierna, sin embargo, esto no detuvo su labor misional: “Estando para partir a lo más retirado, dos días antes de salir para Colima, permitió Dios se le valdase [sic] una pierna y, aun quebrada, hacía diligencia de andar a caballo para emprender esta laboriosa peregrinación, que sólo pudo quitársele de la imaginación la muerte”.¹²⁷ A partir de este incidente se valió de visitadores para mantenerse informado sobre su extenso obispado.

Sobre su bondad, Beristáin menciona lo siguiente:

Fue maravillosa su misericordia y liberalidad con los pobres, para quienes enviaba a comprar ropas a las ferias de Acapulco y Jalapa, siendo él mismo tan pobre, que llegó el caso de que le prestasen una camisa mientras se lavaba la que llevaba puesta y de que le diesen un pañuelo para que se limpiase el sudor del rostro estando haciendo confirmaciones.¹²⁸

También fue notoria su relación con las religiosas dominicas, no sólo como el benefactor para la edificación de un nuevo convento en Valladolid sino que “Dio

¹²⁵ Matías Escobar, *Americana thebaida: vidas patrum de los religiosos de N.P. San Agustín: de la provincia de S. Nicolás Tolentino de Mechoacan*. Imprenta Victoria, 1924, pp. 371- 378.

¹²⁶ Amancio, Blanco Díez, “*Colegiales riojanos en el Colegio Viejo de San Bartolomé Mayor de Salamanca*”. Berceo, XIX, 71, (Logroño, 1964), p. 214.

¹²⁷ “Prólogo”, en Juan José, Escalona y Calatayud, *Instrucción a la perfecta vida: máximas para su logro*, México, Joseph Bernardo del Hoyal, 1737, f. 4

¹²⁸ J. M. Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 407.

a varias niñas entera dote para religiosas, y a otras mil pesos para las casadas y [...] mantenía varias doncellas nobles en el Convento de Santa Catarina y se le conoció siempre especial complacencia [...] para socorrerlas”¹²⁹ Como prueba de este afecto por las religiosas, el obispo Escalona pidió que, a su muerte, su corazón se depositara en el Convento de las religiosas Catarinas de Siena de Valladolid. Cabe señalar que, como parte de las costumbres funerarias novohispanas, lo mismo dispusieron los obispos de Puebla: Manuel Fernández de Santa Cruz (1637-1699), y Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1683-1763), cuyo corazón quedó en el convento de Santa Mónica y de Santa Rosa, respectivamente.¹³⁰

A raíz de este acontecimiento José Antonio Eugenio Ponce de León, confesor y vicario de las dominicas de Valladolid y Pátzcuaro, escribió: *El corazón del pez desentrañado: Sermón fúnebre que las suntuosas exequias que a la tierna memoria de su amante padre y singularísimo benefactor el ilustrísimo Señor Don Juan José de Escalona y Calatayud, (...) celebró el agradecimiento del observantísimo convento de señoras religiosas de Santa Catarina de Sena*. En dicho sermón hay una clara analogía entre el corazón del pez de la historia bíblica de Tobías y el corazón de Escalona. De hecho, el autor declara lo siguiente: “Si este Pez le pusiéramos una mitra, y un báculo, había de salir tan vivo el retrato que, al verle todos dijeran: este es del Sr. Escalona”.¹³¹ En la anécdota bíblica el pez sorprende por sus cualidades curativas; de la misma manera, el obispo maravilla por ser un dechado de virtudes. Antonio Ponce de León, por medio de una disección verbal, pone al descubierto los méritos cristianos que lo llevan a ser tan querido por las catarinas y por todo el obispado michoacano.

¹²⁹ “Prólogo” en J. E. Escalona y Calatayud, *op. cit.*, 1737, f. 3

¹³⁰ Sobre la donación de restos humanos a diferentes templos o conventos véase: María de los Ángeles Rodríguez A, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, pp. 116-117.

¹³¹ José Antonio Ponce de León, *El corazón del Pez desentrañado: sermón fúnebre en las suntuosas exequias que a la tierna memoria de su amante padre y singularísimo benefactor el ilustrísimo Señor Don Juan José de Escalona y Calatayud, (...) celebró el agradecimiento del observantísimo convento de señoras religiosas de Santa Catarina de Sena*”, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1738, p. 5.



Fig. 2 Anónimo, *El traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*, 1738, óleo sobre tela, Museo Regional Michoacano. [Foto: INAH-Mediateca]

Continuando con la semblanza del obispo Escalona, de las numerosas virtudes que se atribuyen al prelado, como la castidad, la humildad, la caridad y la obediencia, también se mencionan diferentes acontecimientos propios de una narrativa hagiográfica, y que intensifican la imagen de un obispo cercano a los altares. Dentro de estos sucesos está la siguiente anécdota de cuando el prelado contaba con tan solo tres o cuatro años:

Cárgabale en los brazos su madre, y asustada de la belicosa fiereza de un toro que la seguía, echó a huir, dejando al inocente niño caer, natural cosa era que la madre, a riesgo de su vida, procurase libertad la suya. Más como Dios quería hacer alarde de sus prodigios, y que el niño Juan fuese como Daniel respetado de aquella fiera, permitió que, blandiendo sus astas, le hiciese una cortesía y pasase de largo, dejando ileso a aquel a quien guardaba Dios para custodia de su rebaño.¹³²

¹³² “Prólogo” en J. E. Escalona y Calatayud, *op. cit.*, 1737, f. 2

Otra curiosa historia tiene que ver con el *Lignum Crucis* —un pedazo de madera supuestamente de la Cruz de Cristo— que el obispo siempre cargaba como su preciosa reliquia. Según se cuenta: en una ocasión, mientras navegaba, se desató una intempestiva tormenta. Era tal la violencia del mar que la tripulación temía por su vida, así que el obispo lanzó al mar su *Lignum Crucis* para apaciguar las olas.¹³³ Como efecto milagroso la tormenta se calmó; sin embargo, el prelado —queriendo recuperar su valioso tesoro— mandó a que hallaran la cruz, pero la tripulación buscó encarecidamente hasta que perdió las esperanzas, y regresó a la nave. Al poco tiempo, de forma inexplicable, el *Lignum Crucis* se encontraba otra vez en posesión de obispo Escalona.¹³⁴ A este suceso insólito se añade otro que ocurrió cuando el obispo, en su labor evangelizadora, visitó a unos indígenas, y éstos le ofrecieron un plato envenenado que, gracias a la intervención de la providencia, cayó al suelo impidiendo que el prelado fuera presa de la ponzoña.¹³⁵

Como único legado escrito por parte del obispo tenemos el documento titulado: *Instrucción a la perfecta vida: máximas para su logro*, (1737). En el prólogo de este escrito se advierte que Juan José Escalona, en las vísperas de su muerte, dejaba una carta firmada, y que si no la había sacado a la luz antes era porque “huía del aplauso”. Por medio de este escrito, Escalona pretendía continuar con su labor evangelizadora, compartiendo sus consejos y enseñanzas a los lugares en donde él ya no podía visitar. Así manifiesta lo siguiente:

Quien pudiera (amadas ovejas mías) ser ave veloz para batir incesante las alas, volar y descansar visitando en breve vuestras más remotas moradas. Quisiera yo, que en realidad lo mismo [sic] fuera Mitra, que sol, como juzgaron los Persas; no solo para correr

¹³³ Este tipo de prácticas era muy común entre los navegantes. Se creía que una reliquia del *Lignum Crucis* tenía el poder de detener a las más peligrosas tormentas y tempestades durante la navegación. Así que no faltaba marino o tripulante que portara una de estas reliquias.

¹³⁴ Juan Ubaldo, Anguita Sandoval y Rojas, *El discípulo de Cristo con unas señas de Apóstol. Sermón fúnebre que en las exequias que en la Santa Iglesia Catedral de Valladolid celebraron ala (...) memoria del (...) Doctor Don Juan José de Escalona y Calatayud (...) el 12 de junio de 1737*”, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1738, p. 12.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 4.

dilatadas distancias sino para alumbrar con los rayos del desengaño y abrazar, con el amor Divino, lo más íntimo de vuestros corazones.¹³⁶

También se excusa y dice que, por sus doloridos miembros, ya no logró acudir a otros lugares de su obispado, y “porque la muerte viene [...] sustituyo lo torpe de mis pies en lo ligero de mi pluma”.¹³⁷

El documento está compuesto por seis hojas sin foliar a manera de prólogo, que contiene una breve reseña biográfica, y las demás treinta y siete hojas conforman el escrito de Escalona. Dicha obra no es más que la interpretación de la doctrina cristiana dirigida a clérigos y laicos, en la cual advierte sobre la conducta moral que se debía seguir (de acuerdo con los principios de la época). A manera de consejo, y en un tono bastante amable, el obispo profundiza en temas como la limosna, la avaricia, la lascivia, la embriaguez, el abuso de los sermones y la manera en cómo evangelizar a los indios. Dos días después de haber firmado esta carta pastoral, el obispo falleció enfermo de una complicación estomacal el día 23 de mayo de 1737 en la hacienda del Rincón, situada cerca de la ciudad de Valladolid.

En el prólogo de esta carta pastoral se narran los últimos momentos del obispo:

“Oh, Dios mío. Quien creyera, que a un hombre tan ingrato como yo, habíais de dar tanta dulzura al morir, que no sienta fatiga en el cuerpo, ni en el alma”; y tomando un crucifijo en las manos, comenzó a grito abierto a ayudarse. Mandose vestir sobre su propia cama, y con la imagen en su mano, pidiendo innumerables perdones a Dios y a los hombres, recibió la Sagrada Extrema Unción.¹³⁸

Esto refuerza la idea de que el religioso, a pesar de tan difícil enfermedad, se mostraba como el “obispo ejemplar”, capaz de soportar con estoicismo la agonía, y de abrazar con resignación la inevitable muerte.¹³⁹

¹³⁶ J. J. Escalona y Calatayud, *op. cit.*, p. 1.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Ibid.* f.5

¹³⁹ Este tipo de descripciones tampoco son ajenas a los discursos narrativos propios de la hagiografía, en las cuales el santo moribundo espera a la muerte como recompensa a su cansada vida terrenal.

Su cuerpo fue trasladado al Palacio Episcopal y, después de haberle cantado vigilia y oficio de sepultura, fue enterrado a un costado del altar de Nuestra Señora de Guadalupe de la Catedral de Valladolid; el cajón de las vísceras del embalsamiento también fue depositado en la catedral, cerca de la pila bautismal, mientras que su “puro corazón castísima oficina de sus pensamientos” tuvo descanso en el Convento de las Religiosas Catarinas de Valladolid.¹⁴⁰ La oración fúnebre estuvo a cargo del prior Pedro de Aldrete, y el sermón lo dijo el agustino Matías de Escobar. Después de su muerte, en los actos litúrgicos, se leyeron los siguientes tres sermones:

- 1- *El discípulo de Cristo con unas señas de Apóstol. Sermón fúnebre, que en las exequias, que en la Santa Iglesia Catedral de Valladolid celebraron a la tierna y feliz memoria del Illmo. Doctor Don Juan José Escalona y Calatayud (...) el 12 de junio de 1737*, obra de Juan Ubaldo de Anguita Sandoval y Rojas, canónico de Valladolid, examinador sinodal del obispado de Michoacán.
- 2- *El corazón del pez desentrañado. Sermón fúnebre que las suntuosas exequias que a la tierna memoria de su amante padre y singularísimo benefactor el ilustrísimo Señor Don Juan José de Escalona y Calatayud, (...) celebró el agradecimiento del observantísimo convento de señoras religiosas de Santa Catarina de Sena*. El autor de esta obra fue José Antonio Eugenio Ponce de León.
- 3- *Hesperus post funera vives. Funeralis parentatio in obitu lacrymabili... D. Joannis Josep ab Escalona et Calatayud, regalis Consiliarii, meritissime Michoacani Preasulis...*, también escrito por Eugenio Ponce de León, cura y juez eclesiástico de Zirahuén y Pátzcuaro, promotor fiscal y secretario de visita del obispo Escalona y Calatayud.

¹⁴⁰ Matías de Escobar, *Americana Thebaida...*, 1924, p. 401.

Los sermones y oraciones sirvieron para crear una imagen del “obispo ejemplar”. El misterioso hallazgo de sus entrañas fue otro elemento eficaz para crear una serie de leyendas en torno a obispo michoacano.

El doce de mayo de 1744, entre las cinco y las seis de la tarde, un grupo de peones estaba trabajando en el piso de la capilla del sagrario de la Catedral de Valladolid, y, a golpe de un “barretazo”, dieron con un cajón de madera. Grande fue la sorpresa al descubrir que en el interior de la caja estaban guardadas las vísceras del difunto obispo Escalona, además, se podía observar “abundancia de sangre, con un olor, no encarnado, sino medio dorado que expedía suave olor.”¹⁴¹ De inmediato los trabajadores dieron aviso al prebendado de la catedral para realizar las diligencias necesarias.

Al día siguiente los obreros, el cabildo, los cirujanos y el notario Joseph de Texada, acudieron a la sacristía para dar fe legal de los acontecimientos. Con gran pericia, los médicos y cirujanos reconocieron que las entrañas correspondían a “lugares del estómago, hígado, vaso, riñones” de un cuerpo humano y que éste pertenecía al obispo fallecido siete años antes. Además, no siendo suficiente la observación para el análisis, algunos asistentes probaron el vital líquido para verificar su estado físico. Sin encontrar signos de putrefacción, declararon que se trataba de un caso sobrenatural por lo que algunas personas “empezaron a mojar algodones en la sangre, con tanto exceso, que el dicho señor provisor lo corrigió y cerrando el cajón”¹⁴² lo entregó a los bachilleres para que lo resguardaran en un lugar lejos de la multitud hambrienta de reliquias.

Fue hasta el día 16 de mayo que trece peritos emitieron su veredicto, cada uno de ellos manifestó su parecer sobre el caso. Discutieron sobre la técnica del

¹⁴¹ “Testimonio” en Matías de Escobar, Matías de Escobar, *Voces del tritón sonoro que da desde la santa iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta sangre del Illo. Sr. Dr. Don José de Escalona y Calatayud*. Imprenta de la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1746, f. 6.

¹⁴² *Ibid.*, f. 7.

embalsamamiento, las especies aromáticas que cubrían las entrañas, se maravillaron cuando descubrieron que junto a los restos de Escalona yacían otros cuerpos “ya corruptos y muy aniquilados, sin embargo, de que algunos de ellos (...) se sepultaron después que el cajón”;¹⁴³ también razonaron sobre la manera en cómo había perecido el obispo, pues “habiendo fallecido dicho Señor ilustrísimo de la enfermedad de diarrea” lo más lógico era que sus partes se descompusieran rápidamente. Así, “ponderando los testigos la conservación, que dicen ser maravillosa y no atribuible ni a la ubicación (...) ni por temperamento, ni por otra cualidad de esta tierra. Ni tampoco (dicen) hallar causa o razón, según su ciencia y experiencia”¹⁴⁴, los peritos concluyeron que se trataba de un evento “singular y notable”, obra de la Divina Providencia. Todas estas disquisiciones quedaron asentadas en el *Testimonio*, documento anexo al libro *Voces de Tritón sonoro*.

Una vez terminadas las diligencias, el 26 de junio de 1744, los restos de Escalona fueron trasladados a la bóveda de la Catedral de Valladolid. Con el fin de difundir el prodigio y, de paso, de llevar a los altares al obispo Escalona, el cronista agustino, Matías de Escobar, escribió un libro de más de 200 páginas con el título *Voces de Tritón sonoro que da desde la Santa Iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta y viva sangre del ilustrísimo señor Don Juan José de Escalona y Calatayud...*

Este libro, junto con los sermones de Anguita Sandoval y Ponce de León, contribuyó para formar una imagen edificante del prelado michoacano.

¹⁴³ *Ibid.*, f. 24

¹⁴⁴ *Ibid.*, f. 16.



Fig. 3. José de la Merced Rada, *Retrato de Juan José Escalona y Calatayud*, 1844.

Además de los algodones impregnados con sangre como únicas reliquias del prelado, también se propagaron estampas de él haciendo oración a una imagen del Santo Cristo Crucificado.¹⁴⁵

3.2 El autor: Matías de Escobar

Matías de Escobar y Llamas, prolífico escritor agustino, nació el 16 de febrero de 1690 en Tenerife, Islas Canarias.¹⁴⁶ Llegó a la Nueva España aún adolescente “trayendo en su fantasía la visión diorámica del paisaje nativo, que se amplió bajo el espléndido cielo y sobre el Valle inmenso de Anáhuac,”¹⁴⁷ sin embargo, su familia decidió establecerse en la Villa de Celaya. Cursó estudios de humanidades en el colegio de San Pablo en Yuririapúndano y, tres años después, tomó el hábito en el

¹⁴⁵ Amancio Blanco Díez, *op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁶ Beristáin de Souza afirma que era natural de Querétaro, sin embargo, en la introducción de su crónica *Americana Thebaida* se menciona que era originario de la Villa de Orotava, aldea de Santa Cruz de Tenerife. Beristáin de Souza, *op.cit.*, pp. 412-413. Cfr M. Escobar, *Americana Thebaida...*, 1970, p. 8.

¹⁴⁷ Nicolás P., Navarrete, “Prólogo” en *Americana Thebaida...*, *op.cit.*, 1970, p. 8.

convento de Santa María de Gracia de Valladolid. Posteriormente realizó estudios de filosofía en Cuitzeo, y de teología en Valladolid. Se desempeñó como un estudiante brillante, a temprana edad ya impartía clases a los novicios en la capital michoacana. Más tarde fungió como catedrático de teología dogmática, artes y escritura. Aunado a su labor docente, se dedicó por diez años a la actividad pastoral recorriendo la ruta misionera tarasca: Tripetíó, Matlatzinga y Charo.¹⁴⁸

En estos conventos y campos apostólicos marcó huellas luminosas en obras materiales [...]. Al mismo tiempo que adornaba los templos con joyeles de oro, plata, pedrería, y los claustros con magníficas pinturas, sembraba profusamente en los campos de las almas la simiente divina del mensaje evangélico, con su palabra vibrante de elocuencia y su ejemplo radiante de sinceridad.¹⁴⁹

Su fama como escritor, orador y erudito lo llevaron a ganarse diversos puestos entre los agustinos: definidor en dos ocasiones, prior y párroco de Tripetíó (1721-1724); prior del convento de la cabecera de Valladolid y regente de estudios (1732); prior de Charo (1733), lugar que escogió para escribir gran parte de su obra.¹⁵⁰ Entre 1736 y 1746 fue prior de San Luis Potosí. También fue calificador del Santo Oficio de la Inquisición y examinador sinodal de los obispados de Nueva Galicia y Michoacán.¹⁵¹ En 1729, Escobar es elegido cronista de la provincia de Valladolid para dejar constancia por escrito de la historia agustina de Michoacán. Su designación dice textualmente:

Nombramos por Cronista de esta Provincia al Venerable Padre Lector y Predicador fray Mathías de Escobar, para lo cual mandamos a todos los padres priores le manifiesten todos los libros y archivos de nuestros conventos y le den las noticias más especiales que

¹⁴⁸ Contrario a este dato proveniente del padre Navarrete, Felipe Castro menciona que Escobar “no goza de grandes méritos como evangelizador”, más bien fue un “hombre de letras cuyos años transcurrieron en gran parte lejos de las miserias de la vida rural”. Cfr Felipe Castro, “Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán. Matías de Escobar: la vocación eremítica de un cronista mundano”, en Ortega y Medina, (coord.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española, Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, México, UNAM, 2012 p. 1174.

¹⁴⁹ N. P. Navarrete, *op., cit.*, p. 8.

¹⁵⁰ Felipe Castro Gutiérrez, “Eremitismo y mundanidad en *La Americana Thebaida* de Matías de Escobar, *Estudios de Historia Novohispana*. Vol. 9, N° 009, México, (1987), p. 147.

¹⁵¹ Nicolás P. Navarrete, *Historia de la provincia agustiniana de san Nicolás Tolentino de Michoacán*, México, Porrúa, 1978, v.I, pp. 500-5001.

tuvieren y se les ofrecieren, y para todo eso, le concedemos al dicho Venerable Padre Lector y Predicador todas las excepciones, privilegios e inmunidades que gozan y obtienen en cualesquiera Provincia sus cronistas.¹⁵²

Es conveniente mencionar que la preservación de la historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás Tolentino ya había sido tarea de otros cronistas; dicha labor estuvo, en un primer momento, a cargo del fray Juan de Grijalva, quien redactó la *Crónica de la Orden de N.P.S Agustín en Provincias de la Nueva España* (1624); a él le siguió fray Juan González de la Puente, con su obra *Crónica Agustiniense de Mechoacan en que se tratan y escriben las vidas de nueve varones apostólicos Agustinienses* (1624); después continuó fray Diego de Basalencque, con *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de NPS Agustín* (1644); por último –y antes de que apareciera la obra de fray Matías de Escobar–, la historiografía menciona a otro cronista, fray Jacinto de Avilés (1615-1709), de quien se desconoce su trabajo.¹⁵³

La obra escrita del agustino Matías de Escobar está integrada por los siguientes documentos: *Americana Thebaida* (según el propio Escobar esta obra debía conformarse por tres volúmenes, pero sólo pudo redactar el primero). También de su autoría pertenece *La cornucopia sacra* (1 tomo), *Las dos mejores olivas* (1 tomo), *Defensorio de Demócrito* (1 tomo), *Apuntes predicables y Noticias de Hebreo* (1 tomo), *Sermones varios* (7 tomos), *Ocios literarios* (1 tomo) y *Voces de Tritón Sonoro* (1 tomo).

¹⁵² Citado por Igor Cerda Farías, “Estudio introductorio” en: *Americana Thebaida. Vidas Patrum de los Religiosos Hermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino Michoacán*, Matías Escobar, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Exconvento de Tiripetío, Morevallado Editores, 2008, p. XVII. [En línea] https://www.academia.edu/2559843/Estudio_introductorio_a_la_Americana_Thebaida_Vitas_Patrum_de_los_Religiosos_Hermita%C3%B1os_de_Nuestro_Padre_San_Agust%C3%ADn_de_la_Provincia_de_San_Nicol%C3%A1s_de_Tolentino_de_Michoac%C3%A1nobra_de_fray_Math%C3%ADas_de_Escobar [consulta: 5 de enero, 2021]

¹⁵³ *Ibid.*, p. 10, *cf.* Sabino Quijano Avelino, *La fundación de la Provincia Agustiniense de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, [recurso en línea]: <https://apami.home.blog/2019/07/17/la-fundacion-de-la-provincia-agustiniana-de-san-nicolas-de-tolentino-de-michoacan/> [consulta: 5 de enero, 2020]

De estos títulos solo se conserva la crónica *Americana Thebaida* y el texto *Voces de Tritón sonoro*, de los otros escritos se desconoce su paradero.¹⁵⁴

En la obra *Americana Thebaida* (1748), hay un afán por exaltar las virtudes de los agustinos y sus obras en el territorio michoacano; el autor recurre a ese pasado glorioso de los fundadores de la Provincia en el siglo XVI, narra la conquista espiritual entre los indios de aquellas tierras, y destaca el trabajo por educar y orientar a la juventud novohispana. El lenguaje es denso, cargado de comentarios hiperbólicos que, más de una vez, entorpecen la lectura. Es una crónica que “representó, en su tiempo, la culminación de una forma de escribir la historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, una manera en cómo abordar el estudio de los hechos acontecidos mezclados de manera indisoluble con la vida de aquellos sujetos destacados por sus virtudes”.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Al respecto el fray Nicolás P. Navarrete, en el prólogo de la *Americana Thebaida* (1970), menciona lo siguiente: “El erudito bibliógrafo D. Nicolás L. León [...] tuvo libérrimo acceso a la Biblioteca y Archivo de la Provincia de Morelia, no pudo encontrar más obras del P. Escobar que dicho tomo primero de la *Americana Thebaida*, en manuscrito inédito, y *El Tritón Sonoro* impreso en 1740”. Parte del manuscrito fue publicado en 1890 por Nicolás de León en los *Anales del Museo Michoacano*. En 1924 la crónica de Escobar salió a la luz gracias (nuevamente) a Nicolás de León, director del Museo Michoacano, y a la orden religiosa. Dicha edición contó con la introducción del cronista agustino fray Manuel de los Ángeles Castro; en la segunda edición (1970) se agregaron los comentarios del fray Nicolás P. Navarrete. Véase: Federico Gómez de Orozco, *Crónicas de Michoacán*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954, p. 103-104.

¹⁵⁵ Igor Cerda Farías, “Estudio introductorio”, en *Americana Thebaida...*, p. VIII.

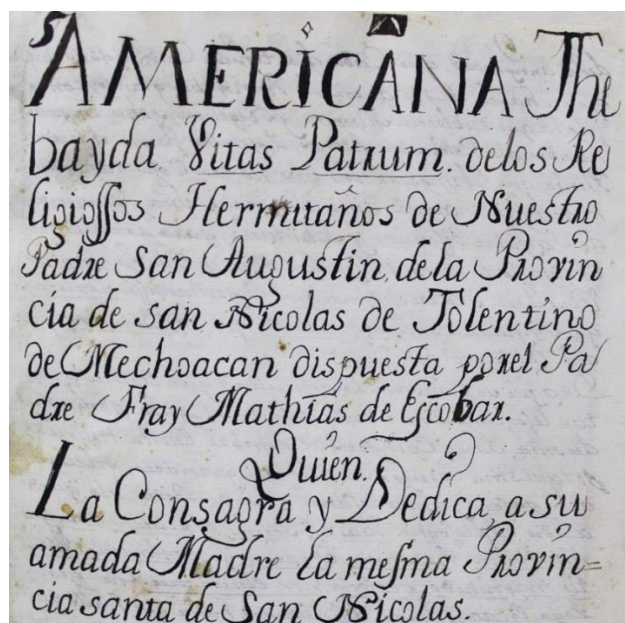


Fig. 4 Portada original del manuscrito *Americana Thebaida*, de fray Matías de Escobar, Biblioteca Nacional de México, 1748.

Fray Matías de Escobar murió el 6 de enero de 1748, cumplía con el cargo de provincial, y apenas había terminado el primer tomo de su pretenciosa crónica *Americana Thebaida*. A un año de su muerte en el Convento de la Villa de San Miguel de Charo, con motivo de las honras fúnebres, fray Manuel Ignacio Farías le dedicó el sermón *Fogosas Llamas, que manteniendo en sus propias cenizas los antecedentes ardores, hazen exhalar deliciosas fragancias a la tierna memoria de N.M.R.P. lect. Pred. Jubilado F. Mathías de Escobar y Llamas*. Como era costumbre en este tipo de textos laudatorios, la exaltación de las virtudes religiosas y la artificiosidad retórica dibujaban la imagen del difunto:

Digna por cierto de admirarse en un hombre tan docto. Éralo tanto, como publican y publicaron los tesoros clarines de la fama. Ya tan sólo su persona era una Universidad de Facultades, un epílogo de las ciencias, un archivo de divinas y humanas letras, porque era llama, que no sólo ardía, sino también lucía, con esplendores tantos, que a pesar de la muerte eternizan su memoria en los muchos escritos, así los que a la luz pública han salido, como aquellos que, por inopia de prensas que lamenta nuestra América, se han quedado con la sola gloria de haber sido con su puño caligrafiados.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Citado por Nicolás, P. Navarrete, en el prólogo de *Americana Thebaida... op.cit.*, 1970, p. 10.

3.3 Estructura de *Voces de Tritón sonoro*

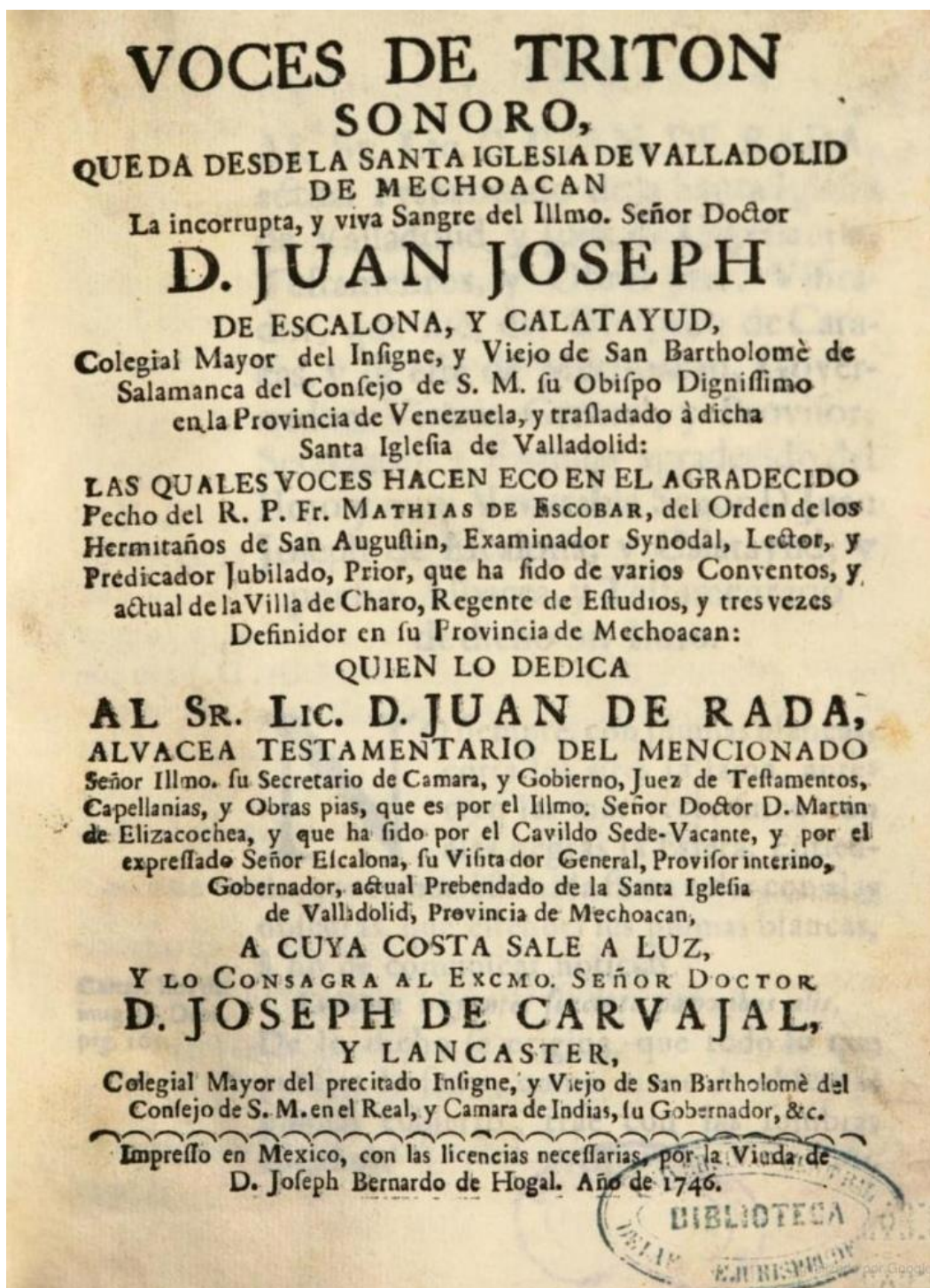


Fig. 5 Portada del texto *Voces de Tritón sonoro*, fray Matías de Escobar, 1746.

El texto está conformado por tres distintos apartados: a) dedicatorias y pareceres, b) el escrito de Escobar *Voces de Tritón sonoro* y c) anexos.

a) **Dedicatorias**

Matías de Escobar dedica la obra a Juan Rada, prebendado de la Catedral de Valladolid, secretario y testamentario de Juan José Escalona y Calatayud. Sin embargo, Rada, con el fin de reconocer una autoridad más alta, lo dedica de nuevo a Don José de Carbajal, presidente interino del Consejo de Indias.

Llegaron las voces de la Sangre del Illo. y Venerable Sr. Dr. D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud a mi pecho, mediante el cañón de la pluma del R. P. Lector, y predicador jubilado Fr. Mathías de Escobar, a mi dirigidas, recibirlas gustoso, pero con el ánimo de hacer lo que los montes que, si reciben las voces, es a fin de volverlas para que más resuenen en cumbres más elevadas.¹⁵⁷

Posteriormente el parecer lo otorga Francisco Zevallos, prefecto de la Compañía de Jesús y maestro de teología moral en el Colegio Máximo de S. Pedro y S. Pablo. La aprobación (después de una larga disquisición sobre el contenido de la obra) corre por parte de Cayetano de Jesús, superior del Convento de San Sebastián de Carmelitas descalzos de la Ciudad de México, quien califica la obra como “un todo muy cabal, un compuesto muy pulido y una vizarra [sic] ostenta de su eruditísimo ingenio.”¹⁵⁸

Otro parecer lo da Manuel Ignacio Farías, examinador sinodal de los obispos de Michoacán y Guadalajara, regente de estudios del Convento de Santa María de Gracia de la Ciudad de Valladolid. Para él, el agudo discurso de Escalona no contradice las leyes impuestas por Urbano VIII, en ningún momento hay asomo de superstición o declaración que comprometa al escritor, pues “es el sumo recato y moderación con que el autor procede: admirando como raro el prodigio de la

¹⁵⁷ “Prólogo” en Matías de Escobar, *Voces de Tritón sonoro*, *op. cit.* s.p.

¹⁵⁸ “Aprobación” en Matías de Escobar, *op. cit.* s.p.

incorruptión de la Sangre, y Entrañas, sin deslizarse a darle denominación de milagro”.¹⁵⁹

Después aparecen las respectivas licencias; la del Superior Gobierno la presenta Pedro Cebrián y Agustín, virrey, gobernador y capitán general de Nueva España; la licencia ordinaria la emite Francisco Javier Gómez de Cervantes, examinador sinodal, juez provisor y vicario general del Arzobispado; y la licencia de orden la concede el fray Nicolás Igastua, prior provincial de la orden de los Ermitaños de N.P.S. Agustín de San Nicolás de Michoacán.

b) Voces de Tritón sonoro

El texto de Escobar, *Voces de Tritón sonoro*, está conformado por veinte y cinco capítulos y, a lo largo de sus 211 páginas, presenta una estructura bastante similar. Primero introduce algún pasaje del evangelio, la historia de un santo notable, personaje mitológico o histórico; después exalta las características de éste y lo compara con el obispo Escalona y Calatayud. En todos los argumentos, disquisiciones y elementos simbólicos, sale a la luz el carácter incorruptible de la sangre (y, entrañas) del prelado michoacano.

A partir del capítulo VI el discurso teológico da paso para que las disertaciones de tono científico formen parte del escrito del cronista. Es aquí donde, apoyado de autoridades escolásticas, galenos y pensadores del siglo XVI y XVII, Matías de Escobar argumenta pormenorizadamente las causas y circunstancias que favorecerían la corruptibilidad de los restos del prelado:

Fue la primera causa para la corrupción, la disentería de que finó el obispo. La segunda (la aparición) del fatal cometa que aquellos días se vio. La tercera, los malignos efectos de la noche y de la luna. La cuarta, el temperamento (del obispo). La quinta, el lugar húmedo en que fueron sepultadas las entrañas. La sexta, la inmediatez a los cadáveres. La séptima, el cajón de madera en que se sepultaron. La octava, la cal que se le mezcló. La nona, el mucho humor linfático que contiene la sangre y entrañas. La décima, el mes

¹⁵⁹ “Parecer” en Escobar, *op. cit.*, s.p.

de mayo, caliente y húmedo por el sol y aguas que en este mes concurren junto con la epidemia que entonces reinaba del Matlazahue.

Estas, como visto queda, fueron las causas que se hallaron, todas contrarias a las Entrañas; la cuales no pudieron obrar su efecto en las Entrañas del Venerable Príncipe, antes todas quedaron vencidas y las Entrañas victoriosas en medio de tantos contrarios: siendo cada una de estas causas muy suficiente agente para corromperlas, a no haberles suspendido el Señor su poder.¹⁶⁰

Después de analizar todos estos posibles factores que pudieran acelerar el proceso de descomposición de los restos del prelado, el cronista tuerce sus palabras para explicar el fenómeno de la incorruptibilidad. Así que una vez agotadas las “razones naturales”, (las cuales han sido exploradas por los médicos) Matías de Escobar afirma que es momento de “recurrir a superiores causas de tan maravillosa incorrupción”, las cuales son —según el cronista agustino— la eucaristía, el rezo del rosario, la castidad y la pureza, la abstinencia, la caridad y la abnegación a los bienes terrenales. Estas “superiores causas” tienen que ver con el comportamiento moral del obispo, por lo que a partir del capítulo XVIII la argumentación exalta las virtudes del prelado que, a ojos del cronista son los escalones para acceder a la incorruptibilidad.

c) Anexos

Este apartado del libro está conformado por las actas notariales que llevan el título de: *Testimonio relativo que se sacó de las diligencias que por comisión del Illo. V. Señor Deán y Cabildo Sede Vacante de esta Santa Iglesia Catedral de Valladolid se hicieron por el señor Provisor, y vicario General de este obispado: sobre averiguar el estado de las partes intestinales y líquidos, que se extrajeron del cuerpo difunto del Ilustrísimo Señor Don Juan José de Escalona y Calatayud, obispo que fue de dicha Santa Iglesia, al tiempo de embalsamarlo y sepultadas en un cajón, sellaron al cabo de siete años menos diez días al parecer incorruptas.*

En dicho escrito, José Servando de Tejada, notario de la Santa Cruzada y público mayor de la Audiencia de la ciudad de Valladolid, registra los

¹⁶⁰ Matías de Escobar, *op. cit.*, pp. 141-142.

acontecimientos y testimonios de todos aquellos involucrados con las diligencias realizadas a raíz del encuentro de las entrañas y sangre incorrupta del obispo Escalona. Las declaraciones de los testigos dan noticia de los hechos acaecidos con la muerte del obispo: su embalsamamiento, quién extrajo las vísceras, cómo y en dónde fueron depositadas, etc.

En total participaron trece testigos: tres eran médicos calificados por el Real Protomedicato, un cirujano, el presbítero del obispado, el comisario del Santo Oficio, el teniente cura del sagrario de la Catedral de Valladolid, el sacristán mayor del sagrario, un indio sirviente de la sacristía de dicho sagrario, el sacristán mayor de la catedral, un campanero encargado de abrir las sepulturas, el capellán de coro y un peón de obras. Todos admitieron que los restos incorruptibles pertenecían al obispo Juan José Escalona y Calatayud, y que el fenómeno resultaba inexplicable.

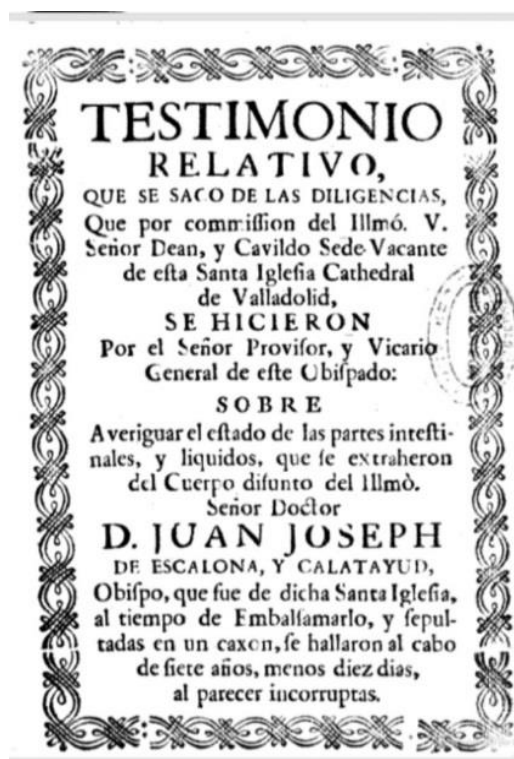


Fig. 6 Portada del *Testimonio*, anexo al documento *Voces de Tritón sonoro*, 1744.

Pero vayamos a otro punto que ha llamado mi atención, y que tiene que ver con su estructura discursiva. Me refiero al uso de una excesiva ornamentación verbal en combinación con una narrativa científica de la época. Al margen de la exposición con tintes hagiográficos, Matías de Escobar elabora una minuciosa disertación sobre las causas de la incorruptibilidad de las reliquias del obispo fray Escalona y Calatayud. Como ya he señalado, el autor examina las causas naturales y las causas morales que, a ojos del cronista, favorecieron o fueron contrarias a la preservación de las entrañas y la sangre del obispo.

Si bien no se trata de un texto de tipo ensayístico,¹⁶¹ sí hay ciertos indicios que se acercan al género, es decir, a su carácter dialógico, argumentativo y reflexivo,¹⁶² (aunque esta reflexión, al final, tenga fines propagandísticos).

Al respecto Flores Ramos, en su libro *Precursores del ensayo en la Nueva España*, señala que el ensayo tiene raíces en el diálogo doctrinal por el tipo de comunicación “ficticiamente directa” entre emisor y receptor, lo cual enfatiza el carácter didáctico o doctrinal del texto. También indica que algunos sermones, tratados o diversos escritos sin clasificación precisa, se caracterizan por la exposición breve de ideas y cierto estilo conversacional, los cuales podían tener la etiqueta de “discurso”,

¹⁶¹ En el siglo XVIII el ensayo español no estaba consolidado como tal, más bien tenía otras denominaciones como “discurso”, “disertación”. Álvarez de Miranda, en su estudio sobre el *Ensayo*, indica que: “en ese siglo [XVIII] la palabra *ensayo*, en español, ingresa en el mundo de las letras. Paradójicamente, quienes hoy podrían ser considerados los ensayistas del siglo [Feijoo, Jovellanos, Cadalso] no la utilizan al frente de sus obras. Eso indicaría que cultivan un género del que no tienen conciencia clara y para el que, si acaso, utilizan otras -y diversas- etiquetas”. Véase: Pedro Álvarez de Miranda, “Ensayo”, en F. Aguilar Piñal, *Historia Literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, Trotta, 1996, p. 292.

¹⁶² Según Álvarez de Miranda, hay ciertos rasgos característicos del género: “subjektivismo y afán personalizador, fundamentación sobre la experiencia propia, falta de pretensión de exhaustividad y de especialización, brevedad, fragmentarismo, inserción de los ensayos en una serie o conjunto misceláneo, *ordo fortuitus*, amplitud y variedad temáticas, propósito dialogal, ausencia de la rigidez estructural del tratado (y de ahí, en consecuencia, espontaneidad, imprecisión de citas, abundancia de digresiones, utilización del pretexto como punto de partida, capacidad sugeridora)”. Pedro Álvarez de Miranda, *op. cit.*, p. 293.

“disertación” o “ensayo”.¹⁶³ En palabras de Álvarez de Miranda, también se pueden englobar con la imprecisa denominación de “prosa de ideas”.

Cabe señalar que, según el *Tesoro de Covarrubias*, *discurso* se define como: “modo de proceder en tratar algún punto y materia, por diversos propósitos y varios conceptos”; mientras que en el *Diccionario de Autoridades* se dice que es un “Tratado o escrito que contiene varios pensamientos y reflexiones sobre alguna materia, para persuadir o ponderar algún intento”.¹⁶⁴

En este sentido creo que la extensa obra de *Voces de Tritón sonoro* no solo se sirve del modelo hagiográfico para desarrollar su argumentación, también desarrolla otro tipo de discurso en donde, incluso, podemos percibir un lenguaje más puntual y menos ornamental. Veamos el siguiente ejemplo:

Digo, que se ha experimentado con la curiosa y nueva invención de los microscopios el beneficio de ver los que, hasta que se inventaron, se ignoraba. Mediante la graduación de estos finos cristales se descubren en la sangre, y entrañas de los cadáveres, innumerable multitud de insectos, minúsculos gusanillos imperceptibles a la vista.

Así lo testifica Marcelo Melphih [...]. Y Pedro Torres [...]. Y Cornelio Consentino [...]. Lo cual dice Antonio Secvenhock, se han observado al embalsamar: *Ex instestinis incomprebesibilis, numeras vivorum animaculorum*.¹⁶⁵

Como notamos, el cronista agustino reconoce la importancia del microscopio como instrumento para acercarse a otras formas del conocimiento. Además, menciona a algunos de los protagonistas de la revolución científica del siglo XVII, como: Marcelo Malpihi (1628-1694), anatomista y biólogo italiano; Pedro de Torres, médico de Felipe II desde 1562 hasta 1593; Tommaso Cornelio Consentino (1614-1684), médico, matemático y fisiólogo italiano; y Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), mejor conocido como el padre de la microbiología, (y

¹⁶³ Alicia Flores Ramos, *Precursores del ensayo en la Nueva España: siglo XVIII. Historia y antología*, México, UNAM, 2002, pp.23-24

¹⁶⁴ *Diccionario de Autoridades*, Tomo III, (1732), Real Academia Española. [Versión digital]: <https://apps2.rae.es/DA.html> [Consulta:20 de febrero, 2021].

¹⁶⁵ Matías de Escobar, *Voces de Tritón sonoro...*, p. 58.

que, muy probablemente, Escobar confunde por Antonio Secvenhock). Sin embargo —como señala Miruna Achim—¹⁶⁶ “la curiosa y nueva invención de los microscopios” no era tan nueva para el año 1744, ya que este instrumento fue construido en 1590 e introducido, poco tiempo después, en el Nuevo Mundo.

Lo que sí observamos es que es un texto que cabalga entre dos tradiciones epistemológicas: la escolástica tradicional y la neo-escolástica reformada.

Consistía básicamente en hacer compatibles los métodos escolásticos con los del pensamiento empírico; se apela a lo antiguo y lo cristiano, a las grandes “autoridades” (principalmente Aristóteles), y a las Sagradas Escrituras, pero ahora leídas en las fuentes originales, desde una nueva mirada crítica y junto con elementos del método científico como la prueba, la experimentación y la comprobación (se habla entonces de “autoridad razonada” no de tradición). Se busca el equilibrio que confiere lo verdadero y lo bueno, es decir, la recta razón y lo útil; se concilia por consiguiente la ciencia moderna con la religión.¹⁶⁷

Al parecer, el autor de *Voces de Tritón sonoro* estaba muy consciente, —o al menos manifiesta ciertos guiños— sobre la revolución intelectual europea (que ya desde el siglo XVI se estaba gestando), por lo que en el capítulo VII, al hablar de la coagulación de la sangre, pondera los argumentos de la “autoridad razonada”. Veamos cómo lo enuncia el cronista agustino:

Todo lo dicho hasta aquí, en el antecedente párrafo, han sido pruebas de razón. Ahora será bien oír a los sapientísimos médicos sobre este punto. El doctor Boyle reconoció en la sangre cierto linfático humor de naturaleza ácida, el cual es principio de coagulación: *facere ad hanc coagulatore, acrimoniam accidam*. [...] La cual coagulación se siente al punto, que se ausenta el alma; a que se sigue indefectible la corrupción. [...] De modo que faltando el alma, que fomenta el natural calor, se sigue la suspensión total de la circulación y, entonces, por lo dicho, y por las operaciones de la frígida linfa, como por la materia ácida y sulfúrea, se introduce en las partes líquidas de sangre y delicadas entrañas la coagulación, de que en breve se experimenta la corrupción.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Miruna Achim, “Las entrañas del poder: una autopsia michoacana del siglo XVIII”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXI, núm.81, 2000, p. 18. [En línea]: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708102> [Consulta: 20 de febrero, 2021]

¹⁶⁷ Alicia Flores Ramos, *op., cit.*, p. 20.

¹⁶⁸ Matías de Escobar, *op., cit.*, p. 44-45.

Con estos ejemplos creo que resulta notorio cómo Matías de Escobar pretende acoplar el pensamiento religioso y el científico dieciochesco, para llevar a los altares al obispo michoacano. Al respecto Miruna Achim dice lo siguiente: “Nunca después se darán encuentro la teología y la ciencia dentro del mismo texto para construir un cuerpo abierto a lecturas tan diferentes”.¹⁶⁹

Ahora bien, ¿esta hibridez discursiva a qué responde? Creo que simplemente es reflejo del contexto cultural de la época. Como ya mencioné líneas atrás, las primeras décadas del siglo XVIII en la Nueva España son de “transición”, “puede decirse que en este momento empiezan a encontrarse dos tendencias diametralmente opuestas: la de máxima decadencia escolástica y la incipiente de la ciencia y filosofía modernas.”¹⁷⁰

Aunado a lo anterior, hay que recordar que las disposiciones emitidas por el papa Urbano VIII endurecían las medidas para llevar a los altares a nuevos personajes.¹⁷¹ De igual manera, el cardenal Lambertini, nombrado después como el papa Benedicto XIV,¹⁷² “propuso la tarea de revisar y clarificar la teoría y la práctica eclesiásticas en la creación de santos. Además de facilitar y agilizar los trámites administrativos de los procesos y solicitar pruebas médicas más estrictas en materia de milagros”.¹⁷³

Quizá esto último fue lo que orilló a Escobar a realizar un texto tan peculiar como *Voces de Tritón sonoro*, cuidando en todo momento de no caer en faltas normativas ante las autoridades romanas:

Sin contravenir en lo más mínimo a lo determinado por los Sagrados Cánones, en particular por lo mandado por nuestro santísimo Padre Urbano octavo, dando,

¹⁶⁹ Miruna Achim, *op., cit.*, p. 23.

¹⁷⁰ Bernabé Navarro, *op., cit.*, p. 32.

¹⁷¹ En 1625 el papa Urbano VIII prohibió el culto a los que no habían sido canonizados. En 1634 a través de la bula *Caelestis Hierusalem civis*, y en 1642 se configuran los procedimientos de canonización

¹⁷² Benedicto XIV, quien llevó el pontificado de 1740 a 1758, en su obra *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (1728), despliega una completa sistematización para evaluar y aprobar a los candidatos a los altares.

¹⁷³ Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 42.

como lo doy a lo escrito solo una probabilidad piadosa, sin pasar una tilde de los mandatos de nuestra Santa Madre Iglesia Católica Romana, a cuya censura sujeta, como hijo suyo, estas voces de la Sangre de nuestro V, príncipe Escalona.¹⁷⁴

En un afán de presentar las más completas pruebas para la beatificación y canonización del obispo michoacano, Escobar se vale de las disertaciones y autoridades “científicas” para argumentar en pro del supuesto milagro de la incorruptibilidad de las “entrañas y la sangre” del obispo Escalona. En este sentido también veo una hibridez textual de “formas discursivas”, paratextos e intertextos que, de igual manera, responden a un fin propagandístico. Así “una complicada cadena de médicos, cronistas, teólogos y dueños que abren, escriben, sellan, aprueban y firman. Estructuras religiosas, legales y científicas que examinan, confirman e inventan el milagro de las entrañas enterradas”.¹⁷⁵

Como resumen de la estructura de *Voces de Tritón sonoro* propongo el siguiente cuadro:

Modelos genéricos	Paratextos	Intertextos y metatextos	Hibridez discursiva
Hagiografía Relación Crónica Panegírico “Disertación” “Ensayo” “discurso”	Dedicatorias Licencias Parecer Testimonio	-Fuentes bíblicas. (Biblia Vulgata Latina). -Fuentes de la mitología clásica (Ovidio, Homero, Virgilio). - Fuentes de la escolástica (Aristóteles) -Fuentes renacentistas: (Galileo, F. Bacon, Kitcher, Leeuwenhoek)	Escolástica tradicional y escolástica reformada o neoescolástica.

¹⁷⁴ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 210.

¹⁷⁵ Miruna Achim, *op. cit.*, p. 32.

Capítulo 4

Elementos hagiográficos en la obra de Matías de Escobar

La vida de un santo es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva.

MICHAEL DE CERTEAU

4.1 La hagiografía: ¿ficción o historia?

Por medio de las redes sociales, publicaciones digitales, revistas, libros y demás medios, nos llegan conmovedoras biografías de personajes como Nelson Mandela, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Malcom X, Einstein, Stephen Hawking, Muhammad Ali o la madre Teresa de Calcuta. Ya sea por su ideología política, compromiso social, aporte científico, entereza física o vocación religiosa, estos personajes han dejado una huella en el mundo como “ejemplo de vida”. Pero no sólo estos famosos (y muchos otros que aquí no menciono) figuran en el espectro de las “personas inspiradoras”, también están aquellos héroes anónimos, aquellos que por alguna condición física o social son una muestra de superación personal. Muchas de estas biografías se nos presentan como emotivas crónicas o narraciones salpicadas de una retórica muy cercana a la literatura conocida como de “autoayuda” y “desarrollo personal”. Quienes las difunden (psicólogos, profesores, líderes de opinión y, ahora los llamados, *coaches*) exaltan valores y actitudes que pretenden modelar el comportamiento humano.

En una línea abiertamente religiosa, la editorial Novaro (por allá de los años cincuenta) sacó a la luz una serie de historietas —algunas ya bastante olvidadas y, otras, totalmente desconocidas por los *millennials*—, las cuales formaron parte del entretenimiento mexicano.¹⁷⁶ Entre los títulos: *Aventuras de la vida real*, *Vidas ilustres*,

¹⁷⁶ La editorial Novaro, dedicada a la revista, el folleto y los libros de bolsillo, produjo buena parte de las historietas que circulaban en el mercado mexicano en los años de 1950. Algunas de los títulos más

Leyendas de América, Joyas de la mitología y Estrellas del deporte, destaca el tiraje de *Vidas ejemplares*. Con una publicación de más de 400 volúmenes, y aprobada por la Secretaría de Educación Pública, *Vidas ejemplares* se posicionó en el mercado de la industria cultural de aquellos años.¹⁷⁷

Conservando los principios de *docere/delectare*, estas historietas, impulsadas por los jesuitas, difundían los valores cristianos a través de la vida de diversos personajes; además, como es de suponerse, la revista exaltaba la renuncia a las comodidades de la modernidad que amenazaban las “buenas costumbres”.

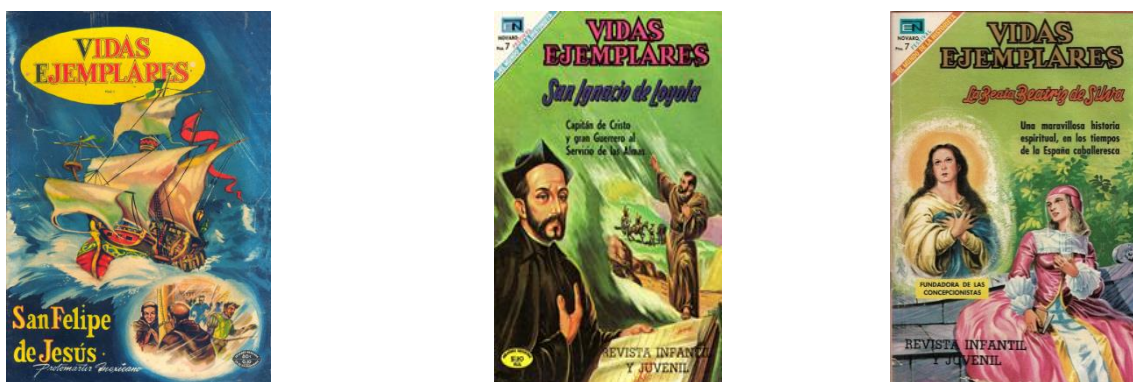


Fig. 1 Portadas de diversos ejemplares de la revista *Vidas ejemplares*.

En el México del siglo XX, estas historietas se contraponían con el entretenimiento melodramático (llámese radionovela, telenovela o cine). Mientras la narrativa de la telenovela y el cine desafiaba las convenciones morales de la

emblemáticos son: *Tarzán, El Capitán Marvel, Archie, La pequeña Lulú, El llanero solitario, Fantomas* y *Flash Gordon*. A mediados de la década de los ochenta, la editorial deja la publicación de historietas y orienta su catálogo hacia otros productos.

¹⁷⁷ En 1954, el jesuita José Antonio Romero, director editorial de Obra Nacional de la Buena Prensa, y el empresario mexicano Luis Novaro se asocian para dar vida a la historieta *Vidas ejemplares*. El éxito de la revista no se hizo esperar; la vida de mártires, beatos, laicos y religiosos fue de gran interés para el público hispanoamericano. Durante los años sesenta, *Vidas ejemplares* tenía un tiraje de medio millón de publicaciones al mes por toda Hispanoamérica. Una década después, ya para el año 1974, y con el número 416, la revista llegó a su fin, a causa de los problemas económicos que enfrentaba el país. Sin embargo, en 1985 inició una segunda temporada de la revista reeditando varios números anteriores; en esta ocasión la editorial Novaro cedió sus derechos a la editorial jesuita Buena Prensa, la cual continuó hasta 1998. Cabe señalar que todavía circulan algunos ejemplares y que, incluso, hay páginas online que las venden como artículos de colección. Para más detalle sobre esta revista véase: Gabriela Díaz Patiño, “Vidas ejemplares: la historieta en los proyectos culturales de las derechas en México (1954-1974)”, en *Con-Temporánea*, 5/09/2019, https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio_gabriela_patino_num11

época. La Iglesia, a través del comic disfrazado de periodismo religioso, promovía los modelos del buen comportamiento. Sin embargo, tanto las telenovelas como las historietas de *Vidas ejemplares* poseían aspectos comunes que las hacían igualmente atractivas. Ambos contenidos narrativos “utilizaban lenguajes sociales afines y, además, partían, con premisas distintas, de una estética común: el exceso de sufrimiento. Y arribaban a una ética similar: el castigo a la transgresión y a la maldad y, la recompensa final a la inocencia y el regreso al redil de las convenciones.”¹⁷⁸ El contenido de estas historietas nos recuerda a los productos textuales muy difundidos entre los novohispanos. Sin duda, me refiero a las narraciones con tintes hagiográficos.¹⁷⁹

La hagiografía, definida convencionalmente como “historia de la vida de los santos”,¹⁸⁰ debemos entenderla más bien como “un *corpus* documental que incluye distintas clases de obras, que pueden ser vidas de santos completas, letanías, actas de las pasiones de los mártires, relatos de milagros, traslados de reliquias, menologios, leccionarios, etcétera”.¹⁸¹ Si circunscribimos la definición sólo en el ámbito de la historia y la biografía, nos adentramos en la delgada línea entre la ficción y la realidad. Pues como dice Certeau, el documento hagiográfico revela

¹⁷⁸ Rossana Reguillo, “Épica contra melodrama. Relatos de santos y demonios en el Anacronismo latinoamericano”, en Hermann Herlinghaus (ed.), *Narraciones anacrónicas de la modernidad: melodrama e intermedialidad en América Latina*. Chile, Editorial Cuarto Propio, 2002, pp. 85-86.

¹⁷⁹ Antonio Rubial García señala que la hagiografía también podía ser vista como “literatura de entretenimiento”, dirigida al público en general. “El texto hagiográfico se convertía en un tratado de teología narrada, que volvía accesibles los dogmas al pueblo al mismo tiempo que divertía”, véase: Antonio Rubial García, *La santidad controvertida, op. cit.*, p. 83.

¹⁸⁰ El término hagiografía, según el *Vocabulario eclesiástico novohispano*, se define como: “Los libros y otros escritos que tratan de la vida de los religiosos”. Como vemos esta definición es mucho más amplia que las convencionales. Ya no se trata sólo de la vida de “santos” como personajes canonizados, ahora se incluye todos aquellos religiosos que sin la anuencia papal son dignos de ser recordados. Además, en el rubro de “libros y otros escritos” se da un amplio margen para incluir todo tipo de textos que, como señala Antonio Rubial García, pueden ser: sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías particulares y biografías incluidas en textos sobre santuario o en menologios. Véase: Juana Inés Fernández López, Dolores Dahlhaus *et al.* *Vocabulario eclesiástico novohispano*. México, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 138 *cf.* Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 73.

¹⁸¹ Norma Durán, *Retórica de la santidad: renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 51.

una estructura que no se refiere solamente “a lo que pasó”, como ocurre con la historia, sino a “lo que es ejemplar”.¹⁸² En esa hibridez entre la literatura y la historia, se subordina la objetividad del texto a la retórica de la persuasión.

Las primeras manifestaciones de este género se encuentran en las “actas de los mártires”, posteriormente hay un interés por las *vitae de santos*, las cuales describen a personajes que, sin haber padecido algún martirio, muestran un perfeccionamiento gradual, se retiran del mundo material y siguen una vida austera plagada de prodigios. “Es el cambio de una literatura utópica, expresión de una minoría perseguida, a una literatura ideológica, al servicio de la Iglesia que, al convertirse en la Edad Media en elemento fundamental de poder, tiende a mantener el sistema de valores”.¹⁸³

El aumento de canonizaciones durante las épocas merovingia y carolingia (428-962) derivó en una demanda de textos hagiográficos, lo cual provocó la repetición de estructuras narrativas y la incorporación de escenas plagadas de milagros, cada vez más se identificaba el santo con el poder de la taumaturgia.¹⁸⁴

En la hagiografía encontramos vasos comunicantes con la biografía, el *exemplum*, los libros de milagros, la crónica histórica, el relato breve, la épica y la novela de caballería. De la biografía el acercamiento es inmediato. Las primeras manifestaciones hagiográficas surgieron de la biografía clásica pagana, sin embargo, los hagiógrafos cristianos siguieron más la estructura de las *Vidas paralelas* de Plutarco en vez del modelo suetoniano.¹⁸⁵ Una gran diferencia de este género con

¹⁸² Michael de Certeau, “Una variante: la edificación hagio-gráfica”, en *La escritura de la historia*, (tr. de Jorge López Moctezuma), México, Universidad Iberoamericana, 1999, p. 258.

¹⁸³ Fernando Baños Vallejo, *La vida de santos en la literatura medieval española*. Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003, p. 21.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ Para Plutarco la biografía se concebía como un escrito “edificante”, en sus textos se resaltaban los aspectos morales de los protagonistas, descuidando la estricta verdad histórica. “Por lo tanto, de relacionar la hagiografía con la biografía clásica, habría que retroceder hasta Plutarco, pues el fin moralizador, catequístico, si no era enteramente nuevo el género, sí era ajeno a la tendencia impuesta desde Suetonio.” Fernando Baños Vallejo, *op. cit.*, p.64. Véase también: Ángeles García de la Borbolla, “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?”, *Memoria y Civilización*, vol. 5, 2002, pp. 77-

la hagiografía es que en la biografía “la virtud acompañaba al hombre para la gloria del hombre; en las vidas de santos, en cambio, las virtudes humanas servían para mostrar la gloria de Dios.”¹⁸⁶

Si bien los *exempla* como las hagiografías tienen una finalidad didáctica, la enseñanza del *exemplum* obedece a un pragmatismo que no siempre sigue los principios de la moral cristiana.¹⁸⁷ Sin embargo, en el caso de la hagiografía la edificación y el fin pedagógico obedecen a un orden exclusivamente religioso.

Otra forma narrativa medieval de gran influjo en la hagiografía fue el de los “libros de milagros”; ambos comparten su carácter didáctico, su sentido piadoso y la aparición de prodigios por medio de una intervención divina. A diferencia de la hagiografía, el eje de los “libros de milagros” se basa en la narración de los prodigios, mientras que en la hagiografía el milagro aparece como un elemento más de la vida virtuosa del santo o religioso.¹⁸⁸

En cuanto a la épica y la novela de caballería también hay cierta afinidad estructural con la hagiografía. En ambos casos el protagonista de la narración es un ser privilegiado de características inigualables, en uno el héroe y, en el otro, el santo. “Al contrario del héroe profano, el santo es un elegido de Dios y de ahí se

99. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=302935> [Consulta: 13 de marzo, 2021]

¹⁸⁶ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸⁷ El origen de estos materiales es muy diverso. Una vertiente proviene de la literatura profana, pertenecientes a la antigüedad clásica, como los cuentos orientales, las fábulas de animales o los ejemplos históricos. Otra parte se desprende de textos religiosos como la Biblia, las anécdotas de los padres de la Iglesia o las colecciones de milagros. Véase: María Jesús Zamora, “El *exemplum* y la preceptiva medieval”, en *Rinconete, Centro Virtual Cervantes* (sitio web), 10 de noviembre de 2009, https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/noviembre_09/10112009_01.htm.

¹⁸⁸ Baños Vallejo señala otras diferencias entre la hagiografía y los “libros de milagros”: 1) El protagonista del milagro literario es el simple pecador que obtiene el beneficio divino por pura misericordia. Por el contrario, en la hagiografía, el santo, a través de sus méritos, obtiene el poder taumatúrgico. 2) El milagro literario aparece como un evento único e irreplicable, mientras que en las vidas de santos el milagro aparece como un suceso común. 3) En el milagro literario hay un enfrentamiento entre las fuerzas demoníacas y benignas, por lo que Dios interviene para salvar al pecador de la muerte o la perdición eterna. En la hagiografía ese enfrentamiento solo es una prueba más del santo. Véase: Fernando Baños Vallejo, *op. cit.*, pp. 71-75.

deriva una serie de episodios y comportamientos íntimamente ligados con la hagiografía como género literario”.¹⁸⁹

Por otro lado, tenemos que el personaje épico se centra en los códigos de honor y, aunque no se aleja de los valores religiosos, busca la gloria del hombre en la tierra. Por el contrario, el personaje de la hagiografía pretende la trascendencia, la santidad, la salvación, se remite a los ideales religiosos, y sigue el camino de la humildad, la obediencia, la pobreza y castidad. Para lograr su cometido el protagonista –tanto héroe, como caballero y santo– debe sortear una serie de pruebas, las cuales, muchas veces, están aderezadas de lo sobrenatural. El héroe, por medio de sus virtudes, ostentará su lealtad y valor (y, merecimientos ante la dama en el caso de la caballería), mientras que el santo demostrará su devoción cristiana.¹⁹⁰

De toda esta hibridez textual existen características propias de la hagiografía: la exaltación de las virtudes cristianas y las prácticas ascéticas, la presencia del milagro como prueba del poder divino, la lucha contra el demonio y, por último, los sucesos ocurridos con el cuerpo del santo después de su muerte (culto a sus reliquias y veneración del santo).¹⁹¹

En cuanto a la estructura narrativa se caracteriza por repetir, con sus respectivas variantes, un mismo modelo:¹⁹²

- 1) Antes del nacimiento. Visiones y acontecimientos sobrenaturales que anuncian la llegada de un ser especial.

¹⁸⁹ María Dolores Bravo, “Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVII), en *La excepción y la regla*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 115.

¹⁹⁰ Fernando Baños V., *op. cit.*, pp. 65-70.

¹⁹¹ Antonio Rubial García, “Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España”, en José Pascual Buxó, Arnulfo Herrera (eds.), *La literatura novohispana: revisión crítica y propuestas metodológicas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994, p. 96.

¹⁹² Rubial García, *La santidad controvertida, op. cit.*, pp. 39-40. *cfr* Pedro de Rivadeneyra, *Vidas de santos: antología de Flos sanctorum*, (ed. Olalla Aguirre, pról. Javier Azpeitia). Madrid, Lengua de Trapo, 2000 p. XXII.

- 2) Infancia y juventud. Una infancia y juventud que muestran cierta predisposición a la santidad.
- 3) Un camino de perfeccionamiento que obliga al santo a retirarse de la mundanidad y lo conducen a la vida ascética o monástica. Durante esta etapa destacará por sus virtudes, milagros, visiones y continuas luchas contra el maligno.
- 4) Pasión. Antes de la muerte (tan anhelada por el santo), la enfermedad, la agonía y el tormento juegan un papel relevante.
- 5) Después de la muerte. El cuerpo del santo se salva de la descomposición natural y, al contrario de lo que sucede normalmente, un suave olor emana del cadáver. Acto seguido, tienen lugar los ansiados funerales, y sus reliquias son reclamadas para su veneración.

De lo anterior cabe mencionar que este modelo no se ajusta a todos los escritos hagiográficos. Mucho tiene que ver la naturaleza del texto —trátase de crónicas, menologios, sermones, cartas edificantes, biografías, obras dramáticas o líricas, etcétera— y del tipo de personajes, ya sea mártires, anacoretas, penitentes, santos fundadores o religiosos. A estos personajes hay que añadir aquellos surgidos de la hagiografía virreinal durante la segunda mitad del siglo XVII: los mártires en el Japón, los misioneros, las mujeres beatas, los sacerdotes y los obispos.

4.2 Los modelos de santidad

Conviene recordar que en las tierras americanas las disposiciones papales —emitidas por el papa Urbano VIII en 1649— restringieron los procesos de canonización de santos locales. Muy particularmente en la Nueva España sólo se dieron dos casos de beatificación: fray Felipe de Jesús (1621) y Sebastián de Aparicio (1790). A falta de santos propios, los criollos novohispanos de los siglos

XVII y XVIII hicieron todo lo posible por mostrar que las nuevas tierras también eran fértiles y dadoras de joyas de santidad.

Así, la canonización de santos autóctonos se convirtió para los criollos novohispanos en algo de vital importancia, pues si su tierra era fértil en frutos de santidad, quedaba demostrada su igualdad con los europeos. [...] Ese difuso sentimiento que existía a principios del siglo XVII, se consolidó entre 1670 y 1730. En esos años una nueva religiosidad se generaba entre los criollos de la Nueva España. Una religiosidad cargada de amor a su tierra, de rasgos locales, de sensiblería y sensualidad.¹⁹³

Muchos fueron los venerables promovidos por obispos y órdenes religiosas, como el mártir en Japón Bartolomé Gutiérrez (1580-1632); el ermitaño Gregorio López (1542- 1596); la monja poblana María de Jesús Tomellín (1582-1637); el misionero Antonio Margil de Jesús (1657-1726) y el obispo Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659). La fama de estos personajes fue difundida a través de sus imágenes, sus reliquias y extensos tratados hagiográficos.¹⁹⁴

Sobre el mártir Bartolomé Gutiérrez, agustino mexicano, Martín Claver escribió una biografía publicada en Manila: *El admirable y excelente martirio en el Reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomás de San Agustín, religiosos de la orden de San Agustín, Nuestro Padre, y de otros compañeros suyos hasta el año 1637*. A falta de datos sobre el agustino mexicano, Claver sigue el modelo de la hagiografía martirológica, en donde se exalta el sufrimiento y la muerte del personaje. Posteriormente, en 1666, Juan Fernández Lechuga reedita la obra de Claver con el fin de promover el culto de este personaje, esta vez bajo el título de: *Relación del martirio del Ven. P. Fray Bartolomé Gutiérrez del orden de San Agustín de la provincia de México*. La presencia de tan admirado agustino no podía ser ignorado por Matías de Escobar, quien en su *Americana Thebaida* le dedica varios capítulos.

¹⁹³ Antonio Rubial García, “Santos milagreros y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, Universidad Iberoamericana/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, p., 57.

¹⁹⁴ Véase la descripción pormenorizada de estos personajes en Antonio Rubial García, *La santidad controvertida, op., cit.*, pp. 89-297.

En cuanto a Gregorio López —conocido como el protoanacoreta de México— una de las primeras biografías estuvo a cargo del peninsular Francisco Losa: *Vida que el siervo Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España* (1613). El contenido de este tipo de narración incluye muchos de los tópicos de la literatura eremítica: desapego a los placeres materiales, su peregrinaje por tierras inhóspitas, batallas contra el demonio, la soledad como una forma de vida, la sabiduría del ignorante y los milagros *post-mortem*.

Como ejemplo de espiritualidad femenina destaca la figura de María de Jesús Tomellín, monja concepcionista poblana, quien por su fama entre los novohispanos fue propuesta a la beatificación ante la Santa Congregación de Ritos. La vida de la venerable monja fue descrita por diversos hagiógrafos, entre ellos su compañera de celda, Sor Agustina de Santa Teresa, y, su confesor, el jesuita Miguel Godínez. Sin embargo, la reseña de mayor influencia fue el de Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús*, publicada en 1676.

Los textos que abordan este tipo de santidad femenina recurren a ciertos elementos narrativos, como la castidad, el sometimiento corporal, el símbolo del matrimonio entre el alma y Cristo, las visiones y las experiencias místicas.

El papel del misionero fue otro modelo de santidad digno de ser recordado por los hagiógrafos, de entre ellos mereció especial atención el fray Antonio Margil de Jesús, franciscano dedicado a su labor evangelizadora. Una de las primeras hagiografías de este personaje corrió a manos del cronista Isidro Félix de Espinosa, con el texto: *Peregrino septentrional atlante* (1737). Algunas de las hazañas que narra el padre Félix de Espinosa dan cuenta de conversiones prodigiosas y de una ardua actividad misional centrada en las tierras paganas, las zonas rurales cristianizadas con presencia de algunas idolatrías y en las zonas urbanas descarriadas de las buenas costumbres. Sus recorridos abarcan territorios de Centroamérica, Chiapas, los confines de Nuevo León, Coahuila y Texas.

Otro personaje que estuvo cerca de ser llevado a los altares en la época virreinal fue don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y Osma, quien también sobresalió en la política como visitador, arzobispo y virrey.¹⁹⁵ Sus primeros biógrafos, Gil González Dávila y el fray Gregorio Argáiz, se expresan del obispo de forma sumamente elogiosa, destacando las virtudes episcopales. Pero fue Antonio González de Rosende, quien en 1666 publicó *Vida del ilustrísimo Don Juan de Palafox y Mendoza*. Se trata de una obra edificante, pero alejada de los prodigios maravillosos y de las narraciones fantasiosas. Más bien es un texto de carácter “pagano-renacentista” que pretende “conservar la fama en la memoria de los hombres”.¹⁹⁶

Podemos decir que Juan de Palafox fue el “obispo ejemplar”, el hombre de Estado y de Iglesia que llevó a buen gobierno ambos cargos. La narración de su vida forma parte de lo que se ha llamado la hagiografía episcopal, en la cual:

El príncipe de la Iglesia debía destacar con dos virtudes especialmente: la humildad, dado que por su cargo estaba en continuo peligro de caer en el vicio contrario; y la caridad que se manifestaba en una dadivosidad sin límites hacia los pobres. Junto a ellas se exaltaba también el ascetismo, la actividad reformadora del orden moral y las fundaciones de hospitales, colegios, seminario, conventos y recogimientos. La hagiografía episcopal cumplía, para el clero secular, las funciones que tenía la crónica para el regular.¹⁹⁷

¹⁹⁵ El 5 de junio de 2011, después de cuatro siglos y durante el pontificado de Benedicto XVI, se llevó a cabo la ceremonia de beatificación de Juan de Palafox en la catedral de El Burgo de Osma, presidida por el cardenal Angelo Amato, prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos. Véase: Rome Reports en Español, *Se aprueba el milagro para la beatificación de Juan de Palafox*, 29 de marzo de 2010, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6TfS3cD4YLM>; Eduardo Castillo, *La beatificación de Juan de Palafox*, 10 de junio de 2011, recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=uES6_AaBENw [Consulta: 2 de abril, 2021].

¹⁹⁶ Rubial García, *La santidad controvertida*, op., cit., p. 218.

¹⁹⁷ Antonio Rubial García, *Imprenta criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de dios y beatos novohispanos*, REDIAL: revista europea de información y documentación sobre América Latina, N° 8-9, 1997-1998, p. 47. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2743088> [Consulta: 2 de abril, 2021].



Figura 2. Andrés de Islas, *Juan de Palafox y Mendoza*, 1768. Óleo sobre tela. Museo Nacional del Virreinato. [Foto: INAH]

4.3 Juan José de Escalona y Calatayud como “obispo ejemplar”

En el caso de la obra de Matías de Escobar, *Voces de Tritón sonoro*, la narrativa se enfoca justamente en comprobar la santidad del “obispo ejemplar” por medio de la incorruptibilidad de la sangre. Además, el cronista –bajo el efectismo de la retórica barroca– exalta las características morales del prelado y, por si fuera poco, se muestra abiertamente a favor de la beatificación del obispo.

Siguiendo el esquema propuesto por Fernando Baños Vallejo¹⁹⁸ podemos decir que el texto de Matías de Escobar se apega a la siguiente estructura:

- 1- Deseo de santidad
- 2- Proceso de perfeccionamiento
- 3- Éxito; santidad probada:
 - Prodigios *in vita*
 - Muerte.
 - Prodigios *post mortem*.

1- Deseo de santidad

A lo largo del texto hay una clara intención por mostrar la venerabilidad del obispo michoacano; por lo cual, el cronista escribe lo siguiente: “Mueve, pues, Señor, los ánimos, para que esta tierra Michoacana vea lo que desea con tantas ansias: *Beatus faciat eum in terra*; por medio de la suprema cabeza de nuestra madre la Santa Iglesia.”¹⁹⁹ De forma directa el cronista manifiesta el objetivo de la obra: buscar la beatificación del prelado y, al mismo tiempo, reconoce que sin la autoridad del poder eclesiástico esto no sería posible.²⁰⁰ Así, Matías de Escobar expresa su deseo de la siguiente manera: “Ojalá y esto llegue a las manos de los Ilmos. Segundos Príncipes de Valladolid para que soliciten del V. Señor Escalona, allá en Roma, la publica clarificación; pues su incorrupta púrpura, es Escalón para subir al trono. Esto rendido, suplica mi afecto a los venideros Prelados, que soliciten, impetren de su antecesor la ascensión”.²⁰¹

¹⁹⁸ Fernando Baños Vallejo, *op. cit.*, pp. 107-115.

¹⁹⁹ Matías de Escobar, *Voces de Tritón sonoro...*, *op. cit.*, pp. 197-198.

²⁰⁰ Recordemos que cuando se publica la obra de Matías de Escobar, las leyes con respecto a las beatificaciones y canonizaciones obligaban a que solo la curia romana determinara los procesos de canonización.

²⁰¹ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 37.

2- Proceso de perfeccionamiento

El proceso de perfeccionamiento está marcado por una serie de eventos y acciones que muestran a un personaje singular. En el caso del obispo michoacano el cultivo de las virtudes cristianas²⁰² forma parte de este camino.

Ahora bien, de acuerdo con la Iglesia, las virtudes se dividen en cardinales y teologales. Las cardinales están relacionadas con el destino terrestre del hombre: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; mientras que las virtudes teologales provienen de la gracia divina y son: la fe, esperanza y caridad. A estas virtudes hay que añadir los votos monacales: obediencia, castidad y pobreza. El obispo Escalona, como portador de estas características, podía llevar el buen gobierno del obispado de Michoacán y, al mismo tiempo, ser la imagen paradigmática del cristiano. De esta manera el cronista nos muestra a un obispo entregado a la oración y, en especial, devoto al *santísimo rosario de María santísima nuestra señora*. De día, de noche, acompañado o en soledad, enfermo o hasta en sueños, el prelado no dejaba la oración. Matías de Escobar asegura haber presenciado lo siguiente: “Y en una, u otra ocasión advertí haberlo el sueño rendido estando rezando, y le reconocí que articulaba entre sueños los últimos acentos de las Ave Marías [...] en que se ve que, si su cuerpo dormía, su afecto corazón a María Santísima velaba: *Ego dormio, cor meum vigilat.*”²⁰³

Otra característica del obispo es la castidad.²⁰⁴ Una y otra vez el cronista sostiene que “de las cosas que logran los castos y puros es la incorrupción en prueba de la castidad que han observado en vida”. En este apartado llama la atención cómo el escritor se vale de elementos corporales —en este caso el vientre

²⁰² Virtudes: disposición natural del hombre por la que tiende al bien común. Para la Iglesia las virtudes son actitudes firmes o perfecciones habituales del entendimiento y de la voluntad que regulan los actos, ordenan las pasiones y guían la conducta de acuerdo con la razón y con la fe. Juana Inés Fernández López, Dolores Dahlhaus *et al. Vocabulario eclesiástico novohispano, op. cit.*, p. 251.

²⁰³ Matías de Escobar, *op. cit.*, p.154.

²⁰⁴ Castidad, era considerada una virtud. Por ello, teólogos, filósofos y escritores la exaltaron como un estado de perfección.

y el ombligo— para localizar el centro de la lujuria como depósito de la corrupción. Siguiendo el hilo argumental de Escobar tenemos que si en el ombligo y, por lo tanto, en los intestinos se asienta la lascivia, entonces, estos restos corpóreos se descomponen fácilmente pues —según las fuentes bíblicas citadas por el propio cronista— son impuros ante los ojos de Dios. En el caso del obispo Escalona: “jamás reinase en su ombligo [...] el infernal vicio, guardándolo siempre con las castas flores de la pureza, que tienen por virtud retirar las serpientes nocivas”.²⁰⁵

Hermana de la castidad es la abstinencia.²⁰⁶ San Juan Bautista cultivó muy bien esta virtud al grado de limitar sus alimentos al consumo de miel silvestre y langostas. Según Matías de Escobar dice que esta miel (que en realidad era “miel amarga”) ayudaba a “purificar la sangre, y preservarla de [la] corrupción”.²⁰⁷ De manera análoga, el obispo Escalona consumía “ciertos polvos amarguillos” los cuales mezclaba con sus alimentos para mortificar el paladar. Sumado a esto, los “polvillos” aumentaban la sensación de sed y hambre para mayor tormento, lo cual ponía a prueba su fortaleza corporal. La abstención de dulces alimentos, y la manera en cómo castigaba sus sentidos digestivos, indican, según el cronista, la condición elevada de este obispo.

Pero el prelado no solo se privaba de sabrosos alimentos, también se desprendía de sus bienes materiales como señal de su gran humildad:

Rico era el Ilmo. Señor Escalona, casi cincuenta mil pesos percibía de renta en cada año, fuera de otros emolumentos que produce abundante [la] Mitra de Michoacán. Y siendo tan rico este príncipe, llegó a no tener sotana, llegó a no tener más que una camisa, tanto, que para mandarla lavar en Charo le presté una nuestra. Tanto que llegó a tener un pañuelo para el cuello en ocasión de un sudor que tuvo, y hubo un religioso de suplirle la necesidad. [...] Escaseaba lo muy preciso en su persona, para con lo ahorrado enriquecer a los pobres.²⁰⁸

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 173.

²⁰⁶ Abstinencia, virtud moral perteneciente al campo de la continencia y de la templanza, consiste en la privación voluntaria y por motivos religiosos de algunos alimentos, bebidas y prácticas sexuales.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 174.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 179-180.

A esta pobreza voluntaria se suma la caridad. El obispo Escalona fue el benefactor para la construcción del Palacio Episcopal, las Casas de Nuestra Señora de Guadalupe, “la dilatada calzada, lámpara y blandones que dio a la misma Iglesia”, el Templo de Nuestra Señora de los Urdiales y el del Señor de San José; también donó dinero para la Orden de San Francisco, para los de la Merced, el Carmen y a los venerables Padres de la Santa Cruz; socorría a las misiones, peregrinos y religiosos. Ayudó a que se finalizara el Convento de las Madres Monjas de Santa Catarina en Michoacán, donó ornamentos a todos los curatos seculares, dio cuantiosas dádivas a las iglesias de Indapareo, Ozumatlán, Tarimbaro, y proveyó de cuantiosas dotes a niñas Monjas. “A que se añade, los muchos que vestía y los innumerables pobres que alimentaba, discurriendo modos de socorrer a los pobres, como se manifiesta en la Casa que erigió de la Caridad de Niñas doncellas.”²⁰⁹ Además, en su patria, la Rioja, erigió un hospital, y en Zelaya se mostró generoso para la construcción de un beaterio. “Compraba con tiempo el maíz, total sustento de los pobres, para socorrerlos con él al tiempo de la carestía. Empleaba muchos miles en Acapulco y Xalapa para así tener más ropa con que vestir a los pobres de su obispado”.²¹⁰

3- Éxito, santidad probada

Cada una de las virtudes es el testimonio de la calidad “moral” del prelado. Y, si bien, el cronista no menciona milagros *in vita*, el mayor portento se presenta *post mortem*: la incorruptibilidad de la sangre y las vísceras.

Y, quizá, viendo lo dicho el Cielo quiso mostrar en las Entrañas de nuestro V. Príncipe Escalona, en las partes más propensas a la corrupción, la incorruptibilidad para mayor prueba de la virtud del sujeto.

Mucho fuera conservar el cadáver del V. Príncipe incorrupto, pero podía atribuirse a lo bien embalsamado, a los aromas que se introdujeron, a lo diestro del quirúrgico, etc. Pero como nada de lo dicho vale para la conservación de las Entrañas y Sangre, en estas partes

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 191.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 192.

líquidas y fluidas, húmedas y calientes, y por ello, corruptibles; aquí es donde pone el Señor la incorrupción, quizá para manifestación de quién fue su siervo.²¹¹

Se trata de un evento *miraculosus*, también llamado lo milagroso cristiano, cuyo único autor es Dios.²¹² Por lo tanto, las reliquias —en este caso la sangre y las entrañas frescas— se vuelven un signo de vida virtuosa; ya que “una señal inequívoca de la santidad del individuo era la incorruptibilidad, pues significaba que el cuerpo había sido protegido por voluntad divina de la putrefacción natural.”²¹³

Por otro lado, tenemos que en el texto se mencionan pocos datos sobre la vida del prelado; de su infancia, de su juventud o de cómo llegó a formar parte de la curia episcopal no se dice nada. Más bien —y como señala Michael Certeau sobre la hagiografía—, se trata de un “discurso de virtudes”. Modelos religiosos que la Iglesia necesitaba fortalecer y propagar. Y, es que, “los tratados hagiográficos son, a través de sus distintos modelos, espejo de virtudes corporativas; monjas enclaustradas, obispos funcionarios, seculares subalternos, frailes párrocos y laicos cofrades podían encontrar en ellos una norma para el cumplimiento de sus votos y obligaciones dentro de su estado y condición.”²¹⁴

²¹¹ *Ibid.*, pp. 48-49.

²¹² Para Jacques Le Goff lo sobrenatural occidental se dividía en tres dominios: *mirabilis* (maravilloso), *magicus* (mágico) y *miraculosus* (milagroso). “*Mirabilis*: Es nuestro maravilloso con sus orígenes precristianos [...]. Lo *magicus* es lo sobrenatural maléfico, lo sobrenatural satánico [...]. Y, lo sobrenatural propiamente cristiano, lo que se podría llamar justamente lo maravilloso cristiano, es lo que se desprende de *miraculosus*”. Lo “maravilloso cristiano” se caracteriza porque el único autor es Dios; hay una reglamentación y control de lo maravilloso en el milagro; y se racionaliza lo maravilloso despojándolo de su carácter imprevisible. Véase Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 13.

²¹³ Ángeles García, “La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la Hagiografía Castellano-Leonesa” en *Medievalismo*, N°11, 2001, p. 21. [En línea] <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51461> [consulta: 13 de abril, 2021].

²¹⁴ Antonio Rubial García, “Espejo de virtudes...”, *op. cit.*, p. 108.

4.4 Elogio de virtudes y criollismo

Otro elemento reiterativo en *Voces de Tritón sonoro* es el criollismo en el discurso hagiográfico. Para Rubial García la exaltación a la tierra, la presencia de lo corpóreo y lo herético son características que distinguen la hagiografía novohispana de aquellos escritos difundidos en Europa.

En cuanto a la exaltación del terruño tenemos que “los escritos hagiográficos, al igual que las crónicas religiosas, se convertían en una palestra política contra aquellos peninsulares que menospreciaban a los novohispanos y a su tierra.”²¹⁵

En *Voces del Tritón sonoro*, Matías de Escobar recurre a las analogías entre el Viejo Mundo y la Nueva España para reivindicar la grandeza novohispana. Si Roma se jactaba de poseer como reliquia la sangre de sus primeros cristianos, en la Nueva España los novohispanos debían estar orgullosos de tener lo propio, por lo que el escritor agustino afirma: “Gloríate, pues, Ciudad de Valladolid, que la sangre de tu pastor está fresca, está exhalando fragancias, quizá para pedir con sus olores, al Señor, por ti [...]. Gloríate, repito, entre todas las ciudades de este Nuevo Mundo, porque logras de tu pastor la Sangre: así como Roma se jactaba, por primera, por contener en sí sangre de sus pastores”.²¹⁶ También se menciona que el día cuando fueron encontradas las reliquias del obispo michoacano se conmemoraba a San Segundo (un santo obispo venerado en Ávila, España). De esto, Matías de Escobar dirá:

Sea San Segundo, el segundo español obispo y nuestro obispo Escalona el primero de esta Nueva España en Valladolid. Quedádoles a los Ilmos. futuros obispos de Michoacán esperanzas de poder ser segundos en el buen olor. Ojalá y esto llegue a las manos de los Ilmos segundos príncipes de Valladolid, para que soliciten del V. Señor Escalona, allá en Roma, la publica clarificación, pues su incorrupta púrpura es escalón para subir al trono.²¹⁷

²¹⁵ Antonio Rubial G, *La santidad controvertida...*, *op. cit.*, p. 76.

²¹⁶ Matías de Escobar, *op. cit.*, p.94.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 37.

Es decir, la tierra michoacana no solo cuenta con un candidato a santo, también se espera la llegada de más “obispos ejemplares” que pongan el nombre de la Nueva España en lo más alto.

Como parte de este criollismo no podía faltar la presencia de uno de los símbolos más importantes para los novohispanos: la Virgen de Guadalupe. Pues “el culto guadalupano responde a una necesidad protonacionalista de la sociedad criolla por reafirmar su alteridad, su diferencia, su individualidad”.²¹⁸ Además, la imagen guadalupana tuvo especial recepción después de la epidemia (*matlazahuatl*) propagada en la Ciudad de México, la cual ocurrió entre 1726 y 1739. Así, en 1737 la Virgen de Guadalupe fue llamada Patrona de la Ciudad de México, y en 1746 fue elegida Patrona de toda Nueva España.²¹⁹

Según Escobar, el obispo michoacano era tan devoto de la Virgen guadalupana que siempre rezaba “a chorros el Rosario”, por lo cual:

Bien mostró la devoción a estas fragantes rosas nuestro V. Príncipe en su última disposición, mandando que su cadáver fuese sepultado, no en la Episcopal bóveda, si ante el altar de María Sma. Nuestra Sra. de Guadalupe, Soberana Indiana Imagen (aunque nacida de rosas de Castilla) propísima [sic] del Rosario, como que el divino Apeles²²⁰, del jugo que exprimió de las flores, la pintó en el lienzo, capa o tilma de Juan Diego, más liberal que Martín²²¹, que este partió la capa con Cristo, pero Juan Diego se la dio toda a María Santísima, para que ella viesen todos una florida y viva imagen del Santísimo Rosario, una imagen como una rosa de flores engendrada.

Inmediato a las Guadalupanas flores manda que le pongan su cadáver. Claro está que éste y no otro lugar había de escoger para lecho, el que toda su vida se había alimentado, como cotidiana vianda, con las flores del Rosario [...]. Y como estas flores fueron su

²¹⁸ Adriana Narváez L, “Guadalupe, cultura barroca e identidad criolla”, en *Historia y Grafía*, N° 35, 2010, pp. 152-153. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/589/58922951005.pdf> [consulta: 3 de noviembre, 2020]

²¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

²²⁰ Apeles, afamado pintor de la antigüedad, nació en el año 352 a. C, en la isla de Cos. Destacó por su habilidad por retratar la realidad y perfección en sus lienzos. Fue el pintor elegido por Alejandro Magno para perpetuar su imagen.

²²¹ Se trata de San Martín Caballero. La leyenda cuenta que este personaje fue un soldado romano, quien se encontró con un mendigo tiritando del frío, para protegerlo del gélido clima el soldado le dio la mitad de su capa. Esa misma noche fue visitado por Jesucristo, quien vistiendo la media capa que el militar le había regalado al mendigo, le dijo: “Gracias, Martín”. <https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/quien-fue-san-martin-caballero-el-soldado-de-dios/> [Consulta: 3 de noviembre, 2020]

alimento, las últimas palabras que habla son rosas: *Rosas loquitur*, pidiendo lo recuesten en las Guadalupanas flores, que estas rosas son su descanso.²²²

4.5 De la fe a la razón

Otro aspecto que me llama la atención de este documento es el uso constante de argumentaciones “científicas” que pretendían validar el milagro para llevar a los altares al obispo michoacano. De esta manera, el cronista habla de una serie de circunstancias adversas que, en condiciones normales, favorecerían la putrefacción inmediata del cuerpo del prelado.

En primera instancia se menciona que el obispo padeció por “casi dos años continuos” de “melancolía”. “Este humor maligno, [...] es tan acre que como dice Galeno, causa cáncer en las Entrañas.”²²³ Por lo cual, el prelado enfermó de disentería hasta llevarlo a la muerte. Sin embargo, a pesar del “humor corrosivo”, “salieron vivas las entrañas” sin señales de putrefacción.

Pero el cuerpo del obispo no sólo luchó contra el “humor maligno”, también batalló contra los influjos negativos del cometa²²⁴ observado en 1737, año de la muerte del obispo Escalona. Para el cronista Matías de Escobar la presencia del cometa tiene importancia por dos motivos principalmente: “Se ha observado que el cielo muestra estos meteoros es para anunciar muerte a los príncipes”,²²⁵ por lo que el escritor deduce que al coincidir la aparición del cometa con la muerte del obispo se ratifica la singularidad del prelado. Por otro lado, la argumentación recae en la naturaleza del cometa, pues “Dice Aristóteles que son formados los cometas

²²² Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 156.

²²³ *Ibid.*, p. 70.

²²⁴ Desde la antigüedad, la presencia de los cometas ha sido uno de los fenómenos celestes que más ha intrigado a los seres humanos. Como prodigio divino posee dos sentidos: a) el positivo, asociado con los catasterismos y como anuncio de una etapa próspera; y el b) con un sentido negativo, ampliamente difundido, relacionado con las catástrofes, epidemias, guerras y muertes. *cf.* Cristóbal Macías V. “Los cometas en el mundo antiguo: entre ciencia y superstición”, en *Veleia*, N° 23, 2006, p. 44. [En línea]: <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/Veleia/article/view/2844> [Consulta: 28 de abril, 2021]

²²⁵ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 76.

de los vapores cálidos de la tierra y exhalaciones húmedas del mar.”²²⁶ Si lo cálido y lo húmedo son causa de peste y enfermedad, los “influjos malignos” del cometa llevarían a la descomposición rápida de cualquier cadáver. Hecho que no ocurrió con el cuerpo del prelado. A lo que el cronista afirma “Conozco que el cometa probaría a lastimar las delicadas entrañas de nuestro príncipe Escalona; pero también sé, que el Señor suspendería la fuerza del meteoro para que no lastimase aquel vientre venerable.”²²⁷

Continuando con los fenómenos celestes, en el capítulo XII el cronista se apoya de autoridades como Galeno, Herlicio,²²⁸ Anastasio Kircher,²²⁹ Gernebrardo,²³⁰ y diversos pasajes más, para mencionar cómo la luna tiene efectos físicos sobre la naturaleza y sobre los seres vivos: “Es la luna planeta femenino, nocturno [...] domina sobre todas las cosas que andan sobre las aguas y ríos. [...] Predomina en el cuerpo sobre el cerebro por la mucha humedad que tiene esta parte. Y en los humores, sobre la flema y humor linfático de las entrañas. Sobre todas las enfermedades que proceden de la humedad.”²³¹

También se menciona que la luna afecta la marea y por “los influjos húmedos de la estación nocturna” se favorece la “corrupción”. De acuerdo con esto, el día veintitrés de mayo de 1737 (fecha del fallecimiento del obispo Escalona), las vísceras del prelado estuvieron expuestas al “influjo lunar” y al rocío de la noche, por lo cual existieron condiciones ambientales para acelerar la descomposición corporal, sin embargo, no sucedió así. Hecho que es explicado como de gran “maravilla” por ir contra la naturaleza.

²²⁶ *Ibid.*, p. 80.

²²⁷ *Ibid.*, p. 84.

²²⁸ David Herlicio (1557-1637), poeta, médico y astrónomo alemán.

²²⁹ Anastasio Kircher (1602-1680), jesuita polígloto, filósofo, científico y notable erudito de la época barroca.

²³⁰ Geinebrardo Gilbert (1535-1597), exégeta y orientalista benedictino francés.

²³¹ Mathías de Escobar, *op. cit.*, p. 87

Además de la fecha de fallecimiento del obispo Escalona, el agustino nos recuerda que durante el mes de mayo predominan condiciones climáticas adversas para la salud, de ahí el dicho de “por mayo me desmayo”. Las disenterías y la peste son frecuentes durante esta época de mayor humedad y calor. Muy especialmente en Michoacán –dice el cronista–, en mayo “comienzan las aguas”, “hiere el sol perpendicularmente este suelo” y “los aires sures, los que nacen de la tierra caliente, [...] causan daño en los cuerpos.”²³² Por si fuera poco, durante aquellos años el ambiente estaba contaminado por los estragos de la epidemia *matlazáhuatl*.²³³ Sin embargo, todas estas condiciones adversas no detuvieron el portento.

El tiempo que dominaba el pestilencial *Matlazabue* [sic], en un suelo, por el tiempo, cálido y húmedo, como Ephrata²³⁴. Y con todos estos contrarios viera incorruptas las Entrañas y Sangre, al cabo de casi siete años: como tan grande Anatómico publicara por prodigio la conservación; pues él había asentado no poder ser en tiempo de verano conservar el cadáver de Rachel.²³⁵

Pero si el tiempo no era favorable para la conservación del cadáver, tampoco lo fue el lugar donde fue depositado: la capilla del Sagrario, la cual “estuvo por muchos años con su sumidero o piscina, la pila bautismal, por no tener corriente afuera hicieron húmedo el lugar, que comunicó a la capilla del Sagrario.”²³⁶ Esta

²³² *Ibid.*, p. 96

²³³ La epidemia de *matlazáhuatl* (una especie de tifus o peste) afectó el virreinato de la Nueva España durante 1737 hasta 1739. El presbítero Cayetano Cabrera Quintero, en su obra *El Escudo de Armas de México*, documenta este acontecimiento; además, menciona otro evento importante para los novohispanos: la entronización de la Virgen de Guadalupe a consecuencia de la enfermedad. Sobre el nombre de la epidemia nos comenta que “en el idioma del país: *matlazáhuatl*, voz compuesta de *matlatl*, la red, y por lo parecido al redaño, y de *záhuatl*, la pústula o granos, con que sin ver lo que decían la veían a llamar *granos en el redaño, o red de granos*”. Cabrera y Quintero, Cayetano: *Escudo de Armas de México. Escrito por el presbítero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, México (1746), 1981, edición facsimilar, pp. 59-60.

²³⁴ Efrata (del heb. *Efráth*, fructífero o fertilidad, “campo fecundo”), lugar donde se enterró a Raquel (Gn. 35:16). [En línea]: <https://www.bibliatodo.com/Diccionario-biblico/efrata> [Consulta: 4 de mayo, 2021].

²³⁵ Mathías de Escobar, *op. cit.*, p. 102

²³⁶ *Ibid.*, p. 104

humedad, tan fuerte y corrosiva —según Bartholin²³⁷ y Paulo Zachias²³⁸— podía descomponer el cuerpo en muy breve tiempo. Además, el cadáver fue depositado en un receptáculo de madera,²³⁹ y junto a éste se ubicaban otros cuerpos que podrían favorecerían la descomposición. Sin embargo, durante los siete años que estuvieron los restos del obispo bajo la capilla del Sagrario no hubo daño alguno; al contrario, cuando fueron exhumados se percibió un “aromático pomo de inciensos”.

De estas observaciones se suma la comprobación por medio del microscopio. Según los trabajos realizados por *Marcelo Melphin*,²⁴⁰ Cornelio Cosentino²⁴¹ y Antonio Seovenhock²⁴² (así nombrados por el agustino), existen unos lentes con los que se puede descubrir “en la sangre y en las entrañas de los cadáveres innumerable multitud de insectos, minúsculos gusanillos, imperceptibles a la vista.”²⁴³ Valiéndose de tan útil instrumento, los médicos y cirujanos observaron con sumo cuidado las entrañas, y no encontraron gusanillos ni signos de putrefacción en la sangre.

Así, ni la fuerza de la naturaleza ni la lógica del pensamiento dieciochesco podían detener el portento que, para el cronista, sólo podía tener una explicación aceptable: la voluntad divina. Y he aquí donde radica la maravilla, el milagro tiene lugar aun y en contra de cualquier razonamiento científico de la época.

²³⁷ Thomas Bartholin (1616-1680), médico, matemático y teólogo danés. Fue el primero en describir el sistema linfático.

²³⁸ Paolo Zacchia (1584-1659) filósofo, poeta y médico italiano. Padre de la medicina forense.

²³⁹ El receptáculo de madera, por ser de material orgánico, tiende a la degradación, hecho que el escritor enfatiza con lo siguiente: “Los curiosos naturalistas han investigado el principio de la corrupción en las maderas, y hallando que son ciertos minúsculos gusanillos que de la madera se crían [...] no se da madera que carezca de estos insectos [...] los cuales son polilla para los cadáveres”. Mathías de Escobar, *op. cit.*, p.126.

²⁴⁰ Se trata de Marcello Malpighi (1628-1694), biólogo, médico y anatomista italiano. Considerado como el fundador de la histología y padre de la anatomía microscópica.

²⁴¹ Tommaso Cornelio Cosentino, médico, matemático y filósofo italiano.

²⁴² Se trata de Anton Van Leeuwenhoek, (1632-1723), científico neerlandés, considerado como el padre de la microbiología y la biología celular. Fabricó más de 200 microscopios y 500 lentes ópticas, con las cuales descubrió bacterias, protozoos, glóbulos rojos y espermatozoos.

²⁴³ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 58

Como vemos, el cronista se apoya de argumentaciones de índole religiosa y “científica”. De las primeras podemos decir que mientras exalta las virtudes del prelado Escalona, también construye un modelo de “obispo ejemplar”. De esta manera la hagiografía no es “una inocente biografía” que da cuenta de la moralidad de alguien excepcional. La hagiografía también valida comportamientos y modelos religiosos que son filtrados a través del poder eclesiástico:

el santo lo será por declaración de la Iglesia y por eso la santidad es histórica, pues junto al testimonio de Dios interviene la instancia temporal, y de ahí deriva una especie de ley tácita según la cual en cada momento subirán a los altares sólo aquellas figuras que encarnan, o se les hace encarnar, los principios y modelos religiosos que en esos momentos la Iglesia necesita fortalecer y difundir.²⁴⁴

Por otro lado, tenemos que las argumentaciones “científicas” de las que se vale el cronista para fundamentar sus razonamientos no se contraponen con las religiosas. Si bien, la lista de autoridades que menciona el cronista está desfasada de la época (pues, en un abanico de nombres lo mismo vale una cita de Aristóteles, de Galileo o de Isaac Newton), Matías de Escobar hace gala de toda su erudición para demostrar —o forzar a fuerza de razonamientos— que el milagro rebasa las leyes naturales.

Recordemos que los fundadores de la ciencia mecanicista en el siglo XVII, entre ellos Johannes Kepler, Galileo, Descartes, Bacon, Robert Boyle e Isaac Newton, eran cristianos practicantes; y su actividad intelectual no estaba peleada con su quehacer religioso. De hecho, “La ciencia del siglo XVII creó una visión del universo como máquina inteligentemente diseñada e impulsada por Dios. Todo estaba gobernado por leyes matemáticas eternas, que eran ideas en la mente de Dios.”²⁴⁵ En cuanto a los milagros había ciertas concesiones, los científicos de la

²⁴⁴ José Luis Sánchez L., “Hechura de santo: procesos y hagiografías”, en Carlos A. González Sánchez y Enriqueta Vilar comp., *Grañas del imaginario: representaciones culturales en España y América, siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 337.

²⁴⁵ Rupert Sheldrake, *El espejismo de la ciencia*, (tr. Antonio Francisco Rodríguez). Kairós, Barcelona, 2003, p. 22

época afirmaban que estos eventos sobrenaturales eran sucesos públicos sensorialmente perceptibles de los que daban fe autoridades calificadas.²⁴⁶ En este sentido no extraña el portento descrito por Escobar en *Voces de Tritón sonoro*. El milagro, testificado bajo la lupa de los eruditos, desafía las leyes físicas para mostrar —a vista de académicos, religiosos y gobernantes— que el universo estaba regido por el espíritu de Dios. Y era éste el que había elegido al prelado Escalona para señalar que la Nueva España estaba a la altura de cualquier lugar del Viejo Mundo.

²⁴⁶ Ian Barbour, *Religión y ciencia*, Madrid, Trotta, 2004, pp., 25-59.

Capítulo 5

El ornato verbal en *Voces de Tritón sonoro*

La oración del lógico anda como línea recta,
por el camino más breve, y la retórica se
mueve, como la curva, por el camino más
largo, pero van a un mismo punto los dos.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

5.1 El artificio de la retórica

Cuando observamos un retablo novohispano quedamos admirados ante las figuras zigzagueantes, los solemnes arabescos, pámpanos y guirnaldas entrelazadas. El dorado follaje es plástico, el entramado de elementos pictóricos y escultóricos nos envuelve en una atmósfera de luces y sombras que al instante satura la pupila humana y conmueve al espectador. Imposible mirarlo todo de un solo tajo, necesitamos tiempo y un poco de paciencia para descifrar sus símbolos iconográficos. Es entonces cuando vemos con más interés que el retablo tiene su propia narrativa, los apóstoles o santos no figuran por azar o por mero capricho del artista; la geometría de las calles, pilastras y esculturas producen un juego visual que va más allá de la ornamentación.²⁴⁷

De forma similar, la producción textual novohispana —ya sean sermones, crónicas, menologios, tratados, piezas poéticas o comedias, etcétera— se reviste de riquísimas figuras y efectos verbales. Se trata del espíritu barroco que prevalece durante esa época, un espíritu capaz de montar elaborados arcos triunfales, túmulos funerarios y autos de fe de gran teatralidad. El espectáculo, la imagen, las texturas arquitectónicas y el discurso verbal busca el efectismo de los sentidos y el arrobo de quien mira.

²⁴⁷ Como un sistema de comunicación visual, el retablo barroco despliega una serie de efectos retóricos para conmover, deleitar e instruir al espectador. Al respecto véase: Ricardo González, “Los retablos barrocos y la retórica cristiana”, *Actas del III Congreso Internacional de Barroco Americano*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001. pp. 570-587.

En el caso de la obra prosística del fray Matías de Escobar salta a la luz un lenguaje denso, cargado de analogías y de frases hiperbólicas que tuerce las palabras una y otra vez. Y es que su estilo literario, como señala el historiador Felipe Castro, era el reflejo de una cultura elitista que ya en el siglo XVIII mostraba señales de agotamiento.

Parece cierto que para la mayoría de la población este conceptismo resultaba tan hermético como lo es hoy para nosotros. Sabemos que la asistencia a los sermones de los predicadores de más encendida elocuencia era entretenimiento usual en las grandes festividades y acontecimientos religiosos, aunque los fieles no comprendieran gran cosa de lo que se decía. Fray Matías fue uno de estos oradores de púlpito, seguramente estimado por su orden dado que algunas de sus predicaciones y panegíricos alcanzaron la perdurabilidad de la tinta impresa.²⁴⁸

Por otro lado, en *Voces de Tritón sonoro* el prosista agustino se apega al género panegírico para construir su obra en favor del obispo michoacano Escalona y Calatayud.²⁴⁹ También es notorio que el texto sigue las partes del discurso oratorio: *inventio*, *dispositio* y *elocutio*. La *inventio* “abarca lo relativo a la concepción del discurso, al hallazgo de las ideas generales, los argumentos, los recursos persuasivos”.²⁵⁰ La *dispositio* “organiza lo hallado en la *inventio*, distribuyéndolo en ciertos apartados o partes: “*exordio*” (con proposición, división e insinuación); *narración*; *argumentación* (que contiene confirmación y refutación), y *epílogo* (con peroración)”.²⁵¹ La *elocutio* constituye la forma en cómo el texto está construido; se sirve de la estilística, las figuras retóricas y la gramática para lograr los efectos psicológicos que favorezcan a la persuasión.

²⁴⁸ Felipe Castro, “Eremitismo y mundanidad en la *Americana Thebaida* de fray Matías de Escobar”, *op. cit.*, p. 155.

²⁴⁹ El discurso panegírico también se conoce como el demostrativo. Constituye el elogio exaltante de las cualidades y la figura de un hombre público, o bien el vituperio que minimiza el mérito y aumenta los defectos de un enemigo. Se pronuncia en honras fúnebres, efemérides, consolaciones, peticiones, sermones moralizantes. Su razonamiento suele ser inductivo y se desarrolla a base de comparaciones amplificatorias. Helena Beristáin. *Diccionario de Retórica y poética*. México, Porrúa, 2000, p. 427.

²⁵⁰ *Idem*

²⁵¹ *Idem*

De acuerdo con Ignacio Osorio, los pilares de las retóricas llegadas a la Nueva España proceden de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano.²⁵² Entre los textos de mayor difusión tenemos: *Artis rhetoricae compendiosa coaptatio ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano*, de Antonio de Nebrija, (1529); *Dialogus ciceronianus*, de Rotterdam, (1529); las *Exercitationes linguae latinae*, de Luis Vives, editado en 1554; la *Rhetorica cristiana*, de Diego Valadés; *Orator extemporaneus sive artis oratorie*, de Miguel Radau, (1640); *Candidatus rhetoricae*, de Miguel Pomey, (1659); entre otros. También destacan aquellas retóricas publicadas en tierras novohispanas, como: *Illustrium auctorum collectanea*, de 1609, compendio a cargo del P. Bernardino Llanos; *De arte rhetorica libri tres*, 1646, del P. Tomás González; *De arte rhetorica*, de la segunda mitad del siglo XVII, escrito por Joaquín Villalobos, profesor de retórica en el Colegio de San Pedro y San Pablo. También sobresale *Artis rhetoricae syntagma*, de 1761, editada por Pedro Rodríguez de Arizpe. Además, existió un *Florilegium oratorum*, de 1722 y 1727, con autores clásicos y jesuitas.²⁵³

Como nos advierte Mauricio Beuchot, los primeros libros de retórica que pisaron tierras americanas fueron importados de españoles y jesuitas; más tarde los colegios jesuíticos manifestaron un vivo interés por publicar sus propios libros para satisfacer la demanda de sus colegios.²⁵⁴

Volviendo con las partes del discurso oratorio tenemos que, dentro de la *dispositio*, la argumentación es uno de los elementos que más desarrolla Matías de Escobar. Previo a esto, la *narratio* se presenta con la relación de los hechos ocurridos en 1744 (fecha de cuando fueron encontradas las entrañas y la sangre

²⁵² Ignacio Osorio, *Floresta de gramática, poética y retórica en la Nueva España (1521-1767)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1980, p. 24-26

²⁵³ Se trata de un compendio de doctrinas retóricas de varios autores jesuitas, como Bartolomé Bravo (*Liber de conscribendis epistolis*), Juan Núñez (*Progymnasmata ex rhetoris institutionibus*), Cipriano Suárez (*Compendium rhetoricae*) y Paolo Manucio (*Index epistolarum Ciceronis*). Véase Osorio Romero, *op. cit.*, pp. 95-115.

²⁵⁴ Mauricio Beuchot, *Retóricos de la Nueva España*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas, 2010, pp. 83-89.

incorrupta del obispo michoacano). Después de plantear el suceso, Matías de Escobar trata de comprobar —por medio de argumentos reiterativos— que el fenómeno de la incorruptibilidad de las reliquias del obispo se explica por “superiores causas”, y no por motivos naturales.

Ya que se ha visto con claridad cómo la alta, inescrutable providencia ha conservado, al parecer, incorruptas las entrañas de V. Príncipe, es ya tiempo de investigar, según lo que nos permite la fe, y la piedad, rastrear algunas razones que pudo hacer para la conservación de la sangre y entrañas. No razones naturales, pues como afirman los médicos en las declaraciones que hacen [...] no ser sus principios médicos, natural la incorrupción de la sangre.

Por lo dicho, y porque no he podido hallar naturales causas [...] habré de recurrir a superiores causas de tan maravillosa incorrupción.²⁵⁵

Para sustentar su afirmación el autor divide su discurso en dos bases argumentativas principalmente: la primera explora todas las razones naturales, como el clima, la geografía del lugar, las condiciones físicas (temperatura, humedad y salinidad), el estado del cadáver, la posible influencia de los astros, etc. En general, se menciona el contexto externo que pudo haber favorecido la preservación de los restos del obispo michoacano. La segunda parte del texto, que abarca del capítulo XVIII al XXV, disecciona la figura interna del prelado: las virtudes y el carácter moral de éste, para lo cual, como ya vimos, se sirve del modelo hagiográfico.

²⁵⁵ Mathías de Escobar, *op. cit.*, pp. 144-145.

Ahora bien, en la *elocutio*, Matías de Escobar despliega con maestría los materiales de la *inventio* ordenados en la *dispositio*. Recordemos que el tratamiento de la *elocutio* considera los *genera elocutionis*²⁵⁶ y las *virtutes elocutionis*.²⁵⁷

El registro de la *elocutio* corresponde a un *genus sublime*, ya que el asunto trata sobre la muerte de un personaje de las altas esferas de la Nueva España. El tratamiento es solemne, y, por el tipo de lenguaje, el *ornatus* y el propósito del texto, el destinatario no es el pueblo sino las autoridades eclesiásticas. Baste esta cita para corroborar que la intención del panegirista era llegar a oídos superiores: “Quisiera que estos señores capitulares, estrellas lúcidas de la Santa Iglesia de Michoacán, pusieran en Roma, [...] la relación testimonial de la sangre de nuestro michoacano [...] Ilustrísimo Sr. Escalona. Quizá así se logrará lo que todos desean”.²⁵⁸

5.2 Figuras y tropos en *Voces de Tritón sonoro*

El *ornatus*, como eje medular de la *elocutio*, está construido por los tropos y las figuras. “Los tropos, las figuras retóricas actúan como intensificadores de las palabras y como subrayado de las líneas internas que dibujan la unidad del texto.”²⁵⁹ En esta forma de acentuar el sentido de las palabras, Matías de Escobar utiliza estos recursos para marcar la singularidad del prodigio que documenta. Pero también hay que considerar que: “El grado de ornamentación dependía no solo del

²⁵⁶ Los *genera elocutionis* o “registros de la elocución”, según los tratadistas clásicos, se catalogan en tres modelos básicos: *genus humile*, *genus medium*, *genus sublime*. La división no es absoluta, uno o más de estos estilos pueden convivir en un mismo discurso.

El *genus humile* (o estilo llano) se caracteriza por su poco *ornatus*, tiene por finalidad la enseñanza. Sus cualidades elocutivas fundamentales son la *puritas* y la *perspicuitas*. Desde la Edad Media, con la *rota Virgílii*, a este estilo corresponderán personas y asuntos vulgares.

El *genus medium* (o estilo medio) busca deleitar; la *puritas* y la *perspicuitas* es flexible; el *ornatus* es moderado. En la *rota Virgílii* medieval, el estilo corresponde a personajes y asuntos ni vulgares ni graves.

El *genus sublime* (estilo elevado) tiene como objetivo conmover; el *puritas* y *perspicuitas* se alinean con el máximo grado de dificultad; el desarrollo del *ornatus* es complejo, mayor uso de tropos, figuras paradójicas y distintos tipos de *compositio*. Los personajes nobles y los asuntos solemnes son materia del estilo elevado. Véase: Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica literaria*. Gredos, Madrid, 1975, pp. 236-237, cf Antonio Galiana Azaustre, *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 81.

²⁵⁷ Las cuales son: la corrección (*puritas*), la claridad (*perspicuitas*) y la belleza (*ornatus*).

²⁵⁸ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 209.

²⁵⁹ Rosa Navarro Durán, *Cómo leer un poema*. 2º edición, España, Ariel, 2004, p. 134.

tema y del objetivo del enunciado, sino también del *status* del hablante²⁶⁰ y de sus receptores, así como de la situación comunicativa”.²⁶¹

La *figura*, según la retórica tradicional, es “la expresión ya sea desviada de la norma, es decir, apartada del uso gramatical común, ya sea desviada de otras figuras o de otros discursos, cuyo propósito es lograr un efecto estilístico”.²⁶² De forma general, los antiguos dividían el estudio de las figuras en dos grupos principales: *figuras de dicción* frente a las *figuras de pensamiento*. El primer rubro, también conocido como *figuras de palabra*, *figura verborum o elocutionis*, forma parte de un conjunto de fenómenos morfológicos y sintácticos. Mientras que las *figuras de pensamiento* o *figurae sententiarum*, constituyen un sector diverso de fenómenos de naturaleza sintáctico-semántica (y, muchas veces, pragmática).²⁶³

Desde la antigüedad las figuras (*in verbis singulis*) se constituyeron en cuatro categorías modificativas pertenecientes a la *Quadripartita ratio* de Quintiliano, produciendo casos de: 1) adición (*adiectio*), por ejemplo, la *epéntesis*; 2) supresión (*detractio*), como la aféresis; 3) *permutación* o *inversión* (*transmutatio*), como la *metátesis*; y 4) *sustitución* (*inmutatio*) como los *tropos*.²⁶⁴

Aunque ordenado de manera diferente las clasificaciones propuestas en las últimas décadas por los lingüistas modernos también se basan en estas categorías modificativas y en la afectación de los diversos niveles lingüísticos, como el fonológico, morfológico, sintáctico, semántico y pragmático.²⁶⁵

²⁶⁰ Como he venido subrayando, Matías de Escobar contaba con gran prestigio como cronista, erudito y panegirista, así que el “*status* del hablante”, es decir, el “*status*” de Escobar, estaba bastante valorado en su medio. En cuanto a los “receptores” ya indiqué que el texto estaba dirigido a un sector letrado.

²⁶¹ Anna Axer, “La dimensión retórica como forma de pensar el texto”, en Beristáin Helena, Ramírez Vidal (comp.), *Los ejes de la retórica*, México, UNAM, 2005, pp. 15-16.

²⁶² Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, p. 211.

²⁶³ José Antonio Mayoral, *Figuras retóricas*, Madrid, Editorial Síntesis, 1994, pp. 27-39.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

²⁶⁵ Leech (1966), Todorov (1967), van Dijk (1978), Morel (1982), López García (1985), Pozuelo Yvancos (1988), Bacry (1992), entre otros. Véase: J. A. Mayoral, *op. cit.*, p.34.

De forma bastante generalizada, y atendiendo a la clasificación clásica (figuras de dicción, figuras de pensamiento y tropos), presento algunos de estos artificios retóricos presentes en *Voces de Tritón sonoro*. (Subrayo el hecho de que no es el propósito de este trabajo profundizar sobre las figuras retóricas por lo cual dejo el análisis riguroso para el especialista. De momento solo menciono aquellos fenómenos que me resultaron más evidentes).

5.2.1 Figuras de dicción

I. Anáfora

En cuanto a las figuras de dicción en *Voces de Tritón sonoro*, saltan a la vista aquellas con una función repetitiva, por ejemplo, la *anáfora*. Entendiendo por ésta como la “repetición de expresiones al principio de varias frases o de varios versos consecutivos”.²⁶⁶ Veamos los siguientes casos:

- a) Gloríate, pues, Ciudad de Valladolid que la sangre de tu pastor está fresca. [...] Gloríate, repito, entre todas las ciudades de este nuevo Mundo.²⁶⁷
- b) ¿Cómo había de atesorar quien de continuo daba tantas caridades? [...]. ¿Cómo había de atesorar, el que dio para la pila y agua de la ciudad? [...]. ¿Cómo había de atesorar quien entró tantas niñas monjas, dando tres mil pesos para la dote [...] para que se casasen?²⁶⁸
- c) Vean, Señor, estas mis entrañas todas y vean en ellas cómo observé tus preceptos [...]. Vean y lean en ellas lo mucho que padecí [...]. Lean en mis entrañas la caridad, el amor que a todos tuve. [...] Esto y mucho más en mis entrañas pueden leer.²⁶⁹

En estos ejemplos la anáfora, además de enfatizar el discurso, dota de musicalidad al texto produciendo un efecto similar a la plegaria. El imperativo de la segunda persona del singular, “gloríate”, así como el imperativo de la segunda persona del plural, “vean”, refuerza esta idea, pues nos recuerda letanías como la

²⁶⁶ Beristáin, *Diccionario de retórica y poética, op.cit.*, p. 41.

²⁶⁷ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 94.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 190-191.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

siguiente: “gloria sea dada al padre, gloria al eterno hijo, gloria al Espíritu Santo. Por los siglos de los siglos...”.²⁷⁰

En el inciso *b)* se resalta la función apelativa del hablante expresada por la pregunta retórica como elemento anafórico. Mientras que en el inciso *c)* la anáfora potencia la intención desiderativa del panegirista.

II. Pleonasma

También están aquellas figuras que repiten o adicionan palabras en “demasia y sobra”, como el pleonasma.²⁷¹ Veamos estos enunciados:

- a) La vista de este cometa, que en los cielos he visto, ha conmovido mi vientre, de cuya conmoción ha resultado sentir corruptas las partes íntimas de mi cuerpo.²⁷²
- b) que si la luna hiera con sus rayos alguna herida²⁷³
- c) A los vivos, que tienen por la vida que gozan natural resistencia, vence un gusanillo de estos de la madera.²⁷⁴

En el ejemplo *a)* observamos dos elementos reiterativos, uno tiene que ver con el sentido de la vista, y el otro con una cualidad sensitiva. Además, el énfasis en los aspectos sensoriales recuerda a construcciones del tipo: “ver por los ojos”, “oír por los oídos”, “hablar por la boca”, etc., los cuales Antonio Mayoral señala que son de gran arraigo en la tradición poética del siglo de oro.

En el caso *b)* se presenta lo que se llama “complemento directo interno”, el cual consiste en que el verbo de la oración (herir) tenga como complemento (alguna herida) un sintagma nominal derivado de la misma base léxica.²⁷⁵

²⁷⁰ Devoción a la Santísima Trinidad, [En línea]

<https://oracionesydevocionescatolicas.com/oraciones.htm> [Consulta: 23 de enero, 2021].

²⁷¹ Construcción gramatical con elementos superfluos o redundantes, cuya justificación debe ser intensificar o adornar la expresión. José L. García Barrientos, *Las figuras retóricas, el lenguaje literario 2*. Madrid, Arco- Libros, 2000, p. 22.

²⁷² Matías de Escobar, *op. cit.*, pp. 83-84.

²⁷³ *Ibid.*, p. 88.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 127.

²⁷⁵ Antonio Mayoral, *op. cit.*, p. 128-129.

El pleonasma en el inciso *c)* se presenta en el suplemento (a los vivos) y en la oración subordinada adjetiva del suplemento (que tienen por la vida que gozan natural resistencia). También nos recuerda a construcciones de unidades léxicas como: “vivir-vida”, “morir-muerte”, “soñar-sueño”, etc.²⁷⁶

III. Elipsis

Otros fenómenos se basan en la omisión de elementos lingüísticos con el fin de producir efectos de estilo que, por lo general, suprimen constituyentes gramaticalmente imprescindibles, pero estéticamente innecesarios. Ejemplo de lo anterior es la siguiente *elipsis*:

- a) Ilustrísimo por dignísimo obispo de Caracas y después de Michoacán. Pocas mitras para tan gran Cabeza.²⁷⁷

En el caso anterior el verbo copulativo “ser” constituye el elemento elidido, lo cual no afecta el sentido del enunciado. En el primer enunciado incluso podríamos advertir la presencia de dos supresiones del verbo: “[Es] ilustrísimo por [ser] dignísimo obispo de Caracas y después de Michoacán.”

En el siguiente enunciado también hay una anulación del verbo: “[Son] pocas mitras para tan gran cabeza”. Entendiendo que la “gran cabeza” se refiere al prelado Escalona, y las mitras a los obispados.

IV. Zeugma

Otro fenómeno de eliminación relacionado con la *elipsis* es el *zeugma*. Se trata de una “figura de construcción que consiste en manifestar una sola vez y dejar sobreentendidas las demás veces, una expresión —generalmente el verbo— cuyo sentido aparece en cada uno de dos o más miembros coordinados.”²⁷⁸ Veamos unos ejemplos:

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 127.

²⁷⁷ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 79.

²⁷⁸ Beristáin, *op. cit.*, p. 504.

- a) “La cal con sus sales **hizo** lo que la sal con las aguas del mar muerto.”²⁷⁹

En esta ocasión el verbo de la oración principal es: “hacer”, el cual se repite de forma elidida en la oración subordinada sustantiva de objeto directo: “lo que la sal [hizo] con las aguas del mar muerto”. A pesar de estar omitido el verbo en la oración subordinada, el sentido no cambia.

- b) Poner en aquel pan el leño o el leño en el pan.²⁸⁰

Similar al ejemplo anterior, el verbo (poner) constituye el elemento faltante de la oración coordinada: “o [poner] el leño en el pan”.

- c) No solicito más **gloria** para mí, que la que allá consiguió de sus fatigas Mezencio.²⁸¹

En este enunciado el sustantivo “gloria” funciona como complemento directo en la oración principal: “No solicito más **gloria** para mí”. Mientras que en la oración subordinada vemos que se suprime la palabra “gloria” sin tampoco alterar el sentido de la frase: “que la [gloria] que allá consiguió de sus fatigas Mezencio”.

V. Anástrofe

Las figuras de posición engloban a aquellos procedimientos relacionados con el cambio usual de los elementos sintácticos de la oración en sus diferentes categorías y funciones. Las figuras más comunes de este tipo son la *anástrofe*, el *hipérbaton*, y la *mixtura verborum*.

En los fenómenos de anástrofe “determinados elementos de los constituyentes sintácticos se ven sometidos a un cambio de orden de sus respectivas posiciones en la cadena del discurso, pero sin que lleguen a producirse alteración en sus relaciones de contigüidad”.²⁸² He aquí algunas muestras de anástrofe:

- a) Dio testimonio el águila de los Evangelistas San Juan.²⁸³

²⁷⁹ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 141. (Las negritas son mías).

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 128.

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 209-210. (Las negritas son mías).

²⁸² Antonio Mayoral, *op. cit.*, p. 149.

²⁸³ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 207.

En esta oración el sujeto (*San Juan*) está pospuesto de la frase adjetiva (*el águila de los Evangelistas*) el cual funciona como una aposición. En otro orden sintáctico tendríamos lo siguiente: “San Juan, el águila de los Evangelistas, dio testimonio”. Obsérvese que se conserva la contigüidad entre el sujeto y la aposición.

- b) Tanta era la fuerza **entre los romanos de la sangre**, que allá bastaba para canonizar a los príncipes.²⁸⁴

En este ejemplo la frase preposicional (*de la sangre*) va pospuesto de la frase preposicional (*entre los romanos*). Sin embargo, sintácticamente después del sujeto (la fuerza) iría el complemento adnominal (de la sangre), así tendríamos el siguiente orden: “La fuerza *de la sangre entre los romanos* era tanta que allá bastaba para canonizar a los príncipes”. Véase nuevamente, no se altera la contigüidad entre las dos frases preposicionales.

- c) Si su cuerpo dormía, su afecto corazón **a María velaba**.²⁸⁵

En esta oración subordinada condicional, el verbo (velar) de la oración subordinada (su afecto corazón a María velaba) se encuentra pospuesto del suplemento (a María). En otro orden sintáctico tendríamos: “Su afecto corazón **velaba a María**”.

De igual forma que en los casos anteriores el orden de contigüidad entre los dos elementos intercambiables no se modifica como sucede con el hipérbaton.

VI. Hipérbaton

En cuanto al hipérbaton, Lausberg, H. lo define como “la separación de dos palabras unidas sintácticamente por el intercalamiento de un elemento que no

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 199. (Las negritas son mías.)

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 154. (Las negritas son mías.)

pertenece inmediatamente a ese lugar”.²⁸⁶ Escobar usa constantemente esta figura en el desarrollo de sus discursos. Observemos algunos casos:

- a) A esta dicha fatal hora cortó fino y delicado estambre de nuestro V. Príncipe la inexorable, cruel, nocturna y maligna Aropos²⁸⁷ [sic].²⁸⁸

Para ordenar sintácticamente esta larga oración es conveniente identificar los principales elementos: sujeto, (la inexorable, cruel, nocturna y maligna Átropos); el verbo (cortar) y los restantes sintagmas funcionan como los complementos. De tal manera que la oración quedaría de la siguiente manera: “Átropos, la inexorable, cruel, nocturna y maligna, cortó [el] fino y delicado estambre de nuestro V. Príncipe, a esta dicha hora fatal”.

- b) Estas sangres pedían con sus voces a los cielos venganzas.²⁸⁹

De nuevo es mejor ordenar la oración anterior. Así tenemos que el sujeto está representado por la frase nominal. El verbo es “pedir” y los demás elementos corresponden al completo directo (venganzas), indirecto (a los cielos) y circunstancial (con sus voces), los cuales están intervenidos por un juego de anástrofe. En otro orden sintáctico tendríamos lo siguiente: “Estas sangres pedían venganzas a los cielos con sus voces.”

- c) En las entrañas, dice Cornelio, reside la caridad.²⁹⁰

En esta ocasión, el verbo de la oración principal es “dice” y el sujeto es “Cornelio”. Los demás elementos forman una oración subordinada sustantiva de objeto directo en estilo directo. Nótese que esta oración subordinada también se

²⁸⁶ Heinrich Lausberg, *op.cit.*, p.716.

²⁸⁷ Es conveniente señalar que se trata de Átropo y no de *Aropos*. Este es el nombre de una de las tres parcas o *moiras* de la mitología griega: Cloto, Láquesis y Átropo. “Se dice que Zeus, que valora la vida de los hombres e informa a las Parcas sobre sus conclusiones, cambia de opinión e interviene para salvar a quien le place cuando el hilo de la vida, hilando en el huso de Cloto y medido con la vara de Láquesis, está a punto de ser cortado por las tijeras de Átropo.” Gobert Graves, *Los mitos griegos 1*, Madrid, Alianza editorial, 2011, p.68.

²⁸⁸ Matías de Escobar, *op.cit.*, p. 8.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 183.

puede reordenar sintácticamente: verbo, “reside en”; sujeto, “la caridad”; y suplemento o complemento de verbo de régimen prepositivo, “las entrañas”. En otro orden sintáctico tendríamos lo siguiente: Cornelio dice: “la caridad reside en las entrañas”.

VII. *Mixtura verborum*

La *mixtura verborum* es otro de los fenómenos hiberbáticos que se caracteriza por una mayor ruptura sintáctica; muchas veces se dificulta reconocer los límites de los diferentes constituyentes. Este tipo de figura es muy común en los textos de los siglos áureos, siendo Góngora uno de sus máximos exponentes.²⁹¹

Veamos el siguiente ejemplo:

- a) “Esta fineza refiere en acordes metros Ovidio, que hicieron las hijas de Pelias para gozar por más días de su padre la presencia”.²⁹²

Como en todo análisis sintáctico es necesario empezar por la identificación del verbo de la oración principal, que en este caso es: “refiere”. El sujeto corresponde a “Ovidio”; el objeto directo: “esta fineza”; el complemento circunstancial: “en acordes metros”. Hasta aquí la oración principal: “Ovidio refiere esta fineza en acordes metros”.

Después tenemos dos oraciones subordinadas: 1) “que hicieron las hijas de Pelias para gozar por más días de su padre la presencia”; 2) “para gozar por más días de su padre la presencia.” La primera es una oración subordinada adjetiva que califica al sustantivo “fineza”; mientras que la segunda es una subordinada adverbial de causa final, la cual se encuentra dentro de la subordinada adjetiva.

La construcción en su conjunto quedaría de la siguiente manera: “Ovidio refiere esta fineza, en acordes metros, [de lo] que las hijas de Pelias hicieron para gozar la presencia de su padre por más días”.

²⁹¹ Antonio Mayoral, *op. cit.*, p, 156-158.

²⁹² Matías de Escobar, *op. cit.*, p.6.

Esta larga y enmarañada oración remite al pasaje mitológico de Pelias, el cual fue sacrificado por sus hijas a causa de un embuste maquinado por Medea.

5.2.2 Figuras de pensamiento

De acuerdo con la antigua retórica (Quintiliano, Aristóteles) las figuras de pensamiento (*figurae sententiarum*) constituyen una serie de procedimientos que tienen que ver con el significado de las palabras y no con el significante de éstas.

Mientras que las figuras de dicción se veían como pertenecientes a la *elocución*, las figuras de pensamiento se consideraron originadas en la *invención* porque afectan a los pensamientos hallados por el autor para construir su discurso, aunque también se hacían pertenecer, a la vez, a la *elocución*, en virtud de que es inseparable la elaboración conceptual de su formulación lingüística.²⁹³

Estas figuras se pueden dividir en las siguientes categorías: figuras de amplificación, de acumulación, lógicas, de definición, oblicuas, de diálogo, de argumentación y de ficción.²⁹⁴

A continuación, menciono sólo algunos ejemplos de este tipo de fenómenos retóricos.

I. Expolitio

La *expolitio* es una “amplificación ornamental de un contenido mediante diferentes procedimientos de sinonimia textual que repiten la misma idea o dan vueltas en torno a ella (por ejemplo, de lo particular a lo general o viceversa, de la tesis a los argumentos que la corroboran, de enunciados afirmativos a negativos, etc.)”.²⁹⁵ Este recurso es muy usado por el cronista, se sirve de ella para ampliar una idea, aportar reiterados razonamientos o subrayar la importancia de un hecho en especial. Por ejemplo, en el capítulo XXI de *Voces de Tritón sonoro*, Escobar desarrolla el tema de la abstinencia como una de las virtudes del obispo michoacano, durante su disertación menciona que el prelado “tenía ciertos polvos

²⁹³ Beristáin, *op. cit.*, p. 213.

²⁹⁴ Antonio Azaustre, *Manual de retórica española*, p 110- 141.

²⁹⁵ José Luis García B., *op. cit.*, p. 63.

amarguísimos”, los cuales mezclaba con los alimentos dulces con el fin de castigar su paladar. De forma similar San Juan Bautista practicaba la abstinencia, y sólo se alimentaba de algunos insectos y “miel silvestre”. Así, con el fin de comparar ambos personajes, el escritor agrega reiteradamente una serie de juicios en torno a la “miel silvestre”. Veamos lo que dice:

Miel silvestre era del Bautista el cotidiano alimento, amargo sustento del que se alimentaba el precursor. Miel silvestre dice la Iglesia: *mella locustis*, para expresar lo amargo del sustento, por ser como es la miel de Palestina, patria del Bautista, muy amarga. Empero esta su natural amargura aprovecha a purificar la sangre y preservarla de corrupción [...]. Pues si esta virtud tiene la *miel silvestre*, la miel amarga, de preservar no solo de cadáveres, sino también entrañas y sangre, [...] cuyo beneficio y preservativo de la sangre ha sido la amarga miel, abstinente vianda del Bautista: *sociata pastum, mella locustis*.

Con más expresión habla Germán de esta miel silvestre: *Est enim, quasi quinta florum* [...]. De modo, que la virtud balsámica, preservativa de corrupción se atribuye a la *miel silvestre*.

296

II. Digresión

También es muy común que Escobar se desvíe del tema principal para incluir información adicional al texto, la cual, muchas veces, ocupa gran parte del capítulo. Por medio de la *digresión*²⁹⁷ el autor deja ver su erudición y dominio tanto de temas teológicos, filosóficos como los relacionados con la ciencia dieciochesca. Por ejemplo, en el capítulo XIV el escritor dice que el lugar en donde fue sepultado el obispo Escalona era húmedo, lo cual favorecería la pronta descomposición del cuerpo. Sin embargo, el discurso continuamente se ve interrumpido por reflexiones como la siguiente:

¿Qué sabemos si agradecida su Esposa a sus sepultadas entrañas les dedicó estas agujas? Para que no sea sola Roma agradecida a su delicia Trajano, erigiéndose en su plaza mayor una aguja o pirámide con las entrañas de este emperador español, sepultadas en su centro, que también Valladolid, a su Trajano Escalona, le levanta torres, que allí por algún tiempo descansaron las entrañas de V Príncipe Escalona.

²⁹⁶ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 174.

²⁹⁷ Digresión: Mediante este procedimiento, en lugar de continuar tratando la materia central del discurso, el orador o poeta se ocupa de un asunto secundario, sugerido por el pensamiento principal. Antonio Galiana Azaustre, *op. cit.*, p. 112

Vuelvo al principio del párrafo y digo: que al bautisterio antiguo está unida la capilla del sagrario, cuyo suelo fue depósito de la sangre y entrañas de V. Príncipe. Mansión tan húmeda que hasta el día de hoy conserva en sus senos los lodos.²⁹⁸

Véase que el propio escritor, en el segundo párrafo, advierte sobre este desvío del discurso y señala: “Vuelvo al principio del párrafo”. En digresiones extensas, también conocidas como *Parécbasis*, es frecuente el uso de fórmulas indicadoras del retorno al discurso eje con frases como: “volviendo al tema...”, “...donde estaba”, “retomando el hilo digo que...”, etc.

Mayoral nos indica que los autores que han estudiado esta figura coinciden en señalar que muchos de los poetas se sirven de este recurso con “funciones de alabar, vituperar o adornar o deleitar”.²⁹⁹

III. Oxímoron

Otros juegos estilísticos usados por el escritor tienen que ver con la contraposición de elementos léxicos o semánticos como el *oxímoron*, la *antítesis* y la *paradoja*. Estas figuras están relacionadas con una serie de procedimientos que giran en torno a los vínculos lógicos de las ideas en el despliegue del discurso, sobre todo con la antinomia o contradicción.³⁰⁰

Entendemos por *oxímoron* como: “figura retórica de nivel léxico/semántico que resulta de la ‘relación sintáctica de dos antónimos’. [...] Involucra generalmente dos palabras o frases. Consiste en ponerlas contiguas o próximas, a pesar de que una de ellas parece excluir lógicamente a la otra”.³⁰¹ Aquí algunas muestras:

- a) Las flores **gritan mudamente**, la fatal muerte de estos príncipes.³⁰²
- b) **Habla** esta **sin vocales** y con **mudas** letras se **explica**.³⁰³
- c) Siendo **muda** la Sangre, sea su **silencio** tan **sonoro**.³⁰⁴

²⁹⁸ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 105. (Las negritas son mías.)

²⁹⁹ Antonio Mayoral. *op. cit.*, p. 194.

³⁰⁰ Galiana Azaustre, *op. cit.*, p. 117.

³⁰¹ Beristáin, *op. cit.*, p. 374-375.

³⁰² Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 3. (Las negritas son mías.)

³⁰³ *Ibid.*, p. 2. (Las negritas son mías.)

³⁰⁴ *Idem.* (Las negritas son mías.)

d) Ambas Sangres, la del Pastor y la del sacerdote, **mudamente clamaron**.³⁰⁵

En el capítulo I el escritor se sirve del *oxímoron* para reiterar la carga simbólica del título de su monumental obra: *Voces de Tritón sonoro*; así saltan a la vista construcciones relacionadas semánticamente con vocablos como “hablar”, “sonido”, “voces”, “letras”, “silencio” y “mudo”. En este universo semántico que tiene que ver con la palabra y el sonido, Escobar utiliza los contrarios entre constituyentes de naturaleza verbal y nominal, como en a), b) y d): *gritan mudamente; habla sin vocales; se explica con mudas letras y clamaron mudamente*. Mientras que en el ejemplo c) la relación de los contrarios recae entre el sustantivo y el adjetivo: *su silencio sonoro*.

IV. Antítesis

La *antítesis* es una de las figuras de pensamiento más utilizadas en este texto; por lo general introduce dos antónimos como base léxica sin llegar a contradecir su significado. Algunas frases resultan hiperbólicas y, al mismo tiempo, de gran carga expresiva y poética. Helena Beristáin lo define de la siguiente manera:

Figura de pensamiento que consiste en contraponer unas ideas a otras (cualidades, objetos, afectos, situaciones), con mucha frecuencia a través de términos abstractos que ofrecen un elemento común. [...] A diferencia de lo que ocurre con el *oxímoron* y la *paradoja*, la oposición semántica de las expresiones contiguas en la antítesis no llega a ofrecer contradicción, por lo que en ella la isotopía (coherencia) no se ve afectada.³⁰⁶

Veamos los siguientes casos:

- a) En que se ve que, si su cuerpo **dormía**, su afecto corazón a María Santísima **velaba**.³⁰⁷
- b) Contra los **incendios** amorosos, no pueden las **frías** aguas.³⁰⁸
- c) Pues aquí ves, que lo que fue **fábula** en el Gentil, es **verdad** en lo católico.³⁰⁹
- d) No contentándose con haberle dado **vivo**, pero hasta después de **muerto** le da sus entrañas.³¹⁰

³⁰⁵ *Ibid.*, p.4. (Las negritas son mías.)

³⁰⁶ H. Beristáin, *op. cit.*, p. 55.

³⁰⁷ M. Escobar, *op. cit.*, p. 154. (Las negritas son mías.)

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 27-28. (Las negritas son mías.)

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 148. (Las negritas son mías.)

³¹⁰ *Ibid.*, p. 29. (Las negritas son mías.)

- e) No es verdad que lo mismo que hace con su **silencio** un cometa, opere con su **estrépito** un rayo.³¹¹
- f) Aunque **murió** su corazón, sus entrañas están como **vivas**.³¹²

En los ejemplos anteriores los elementos contrarios están dados por antónimos ya sea de naturaleza verbal o nominal: *dormir/velar; fábula/verdad; vida/muerte y silencio/estrépito*.

Como notamos las relaciones antitéticas en cada uno de los ejemplos acentúan el efecto hiperbólico del discurso. En los ejemplos *a), d) y f)*, el autor se sirve de esta exageración y fusión de contrarios para alabar al obispo michoacano; mientras que en *b), c) y e)*, tal *hiperbolismo* subraya el carácter singular de los acontecimientos.

V. Paradoja

La paradoja es otra de las figuras que merece atención, pues su desentrañamiento va más allá de un juego de palabras.

Figura de pensamiento que altera la lógica de la expresión pues aproxima dos ideas opuestas y en apariencia irreconciliable, que manifestarían un absurdo si se tomaran al pie de la letra [...] pero que contienen una profunda y sorprendente coherencia en su sentido figurado. [...] Mientras el oxímoron se funda en una contradicción léxica, es decir, en la contigüidad de los antónimos, la paradoja es más amplia pues la contradicción afecta el contexto por lo que su interpretación exige apelar a otros datos que revelen su sentido, y pide una mayor reflexión.³¹³

Como ejemplo veamos el siguiente pasaje:

- a) El amor grande cegó a las hijas de Pelias, para que creyesen en Medea. A fin de lograr a su padre por más años, ellas mismas amorosas, aunque crueles, con piedad suma: *si pietas ulla est*, tomaron el cuchillo en las femeniles manos para la obra: *stringite ait gladios veterumque baurite cruorem*. Este mismo amor, este propio cariño, fue el que puso en las manos el cuchillo.³¹⁴

Cabe mencionar que el autor se remite a un episodio de la mitología griega: el mito de Jasón y las Pelíades. Como es usual en la construcción del discurso barroco, el escritor introduce personajes mitológicos, los cuales utiliza como

³¹¹ *Ibid.*, p. 81. (Las negritas son mías.)

³¹² *Ibid.*, p. 158. (Las negritas son mías.)

³¹³ Helena Beristáin, *op. cit.*, p. 387.

³¹⁴ M. de Escobar, *op. cit.*, p. 7.

elementos argumentativos o comparativos. En este caso Escobar menciona a las “Peliades”³¹⁵ para comparar (y justificar) la evisceración *post-mortem* del obispo michoacano.

La *paradoja* de este fragmento reside en que las hijas de Pelias, queriendo hacer un bien a su padre, cometieron parricidio. En la elaboración de este pasaje encontramos las palabras *amor, cariño y piedad*, las cuales se contraponen con *cruelles* y con la idea de la muerte (“puso en las manos el cuchillo”).

VI. Comparación

La *comparación* como figura de pensamiento establece una relación de analogía a partir de una característica común entre los objetos o fenómenos. No se presenta un cambio de sentido o tropo, por lo que se trata de un metalogismo.³¹⁶

Veamos el siguiente ejemplo:

- a) Claro está que estas fueron sus Entrañas que se alimentaron, **como** las del **Pez de Tobías**, con las flores, las del **Pez Michoacano** con flores de Rosario; y así **como** aquel abría ojos y expelía demonios con sus fragantes Entrañas, lo mismo han hecho las Entrañas floridas de nuestro V. Príncipe: abrir ojos.³¹⁷

Para comprender en su totalidad la comparación anterior es necesario remitirnos al libro de Tobías del Antiguo Testamento, el cual nos dice que Tobías (hijo) se mojó los pies en el río Tigris, de repente un pez lo mordió y el ángel Rafael le ordenó agarrar el pez porque podría servirle como medicina, ya que: “Cuando una persona es atacada por un demonio o espíritu malo, si se queman delante de esa persona el corazón y el hígado del pescado, cesa el ataque y no se repite jamás.

³¹⁵ Las hijas de Pelias (llamadas Alcestis, Pelopia, Medusa, Pisídice e Hipótoe) fueron engañadas por Medea, quien aseguró rejuvenecer a Pelias por medio de hechicerías. Para tal embuste convenció a las hijas de Pelias de que debían echar a su padre (a Pelias) en un caldero, despedazarlo y cocerlo; después Medea, con ciertas drogas mágicas, devolvería la vida y juventud a Pelias. Así, engañadas las “Peliades”, cortan y matan a su padre, vierten los restos en un caldero; pero el caldero no contenía hechizo alguno y Pelias muere, cumpliéndose la venganza de Jasón y Medea. Para más detalles de la historia véase: Antonio Ruiz, *Mitología clásica*. 2ª ed., Madrid, Gredos, 1988, pp. 290-291.

³¹⁶ H. Beristáin, *op. cit.*, p.96.

³¹⁷ M. de Escobar, *op. cit.*, pp. 161-162. (Las negritas son mías.)

Y cuando una persona tiene nubes en los ojos, si se untan con la hiel y se sopla en ellos, queda sana”.³¹⁸

Como vemos el cronista Escobar compara al pez de Tobías con el obispo Escobar y Calatayud, a quien llama: el “Pez michoacano”. También señala el tipo de alimentación de estos “peces”; mientras uno se alimentaba de flores,³¹⁹ el otro lo hacía con las “flores del Rosario”. Los dos tienen un poder curativo: “abrir ojos”, y ambos despiden un “suave aroma”.

De forma más esquemática veamos el siguiente cuadro comparativo:

	Pez de Tobías	Pez michoacano (obispo Escalona y Calatayud)
Alimentación	Flores	flores del Rosario
Elemento curativo	“entrañas”	“entrañas”
Poder curativo	“abrir ojos” y ahuyentar demonios	“abrir ojos”
Olor de las “entrañas”	fragante	Fragante

Cuando la comparación involucra una operación metasemémica hay un cambio de sentido, como ocurre con la presencia de metáforas. Veamos el siguiente ejemplo:

b) No se toca, no lastima la corrupción manos regias que se ocupan de la limosna. Pues si las manos por ser sólo instrumentos de la limosna logran el beneficio de la incorruptibilidad, por qué no creeré que logran la incorruptibilidad las entrañas [...] ¿Por qué si la limosna es bálsamo para las manos, no lo ha de ser para las entrañas? [...] No sé si acaso están enteras las manos del cuerpo de nuestro V. Príncipe, puesto que no se ha hecho manifiesto su cadáver. Pero supongamos que están consumidas sus manos, basta y es mayor prodigio que existan incorruptas sus entrañas, y más cuando las entrañas son el centro de la caridad y misericordia.

Tienen las Entrañas con las manos cierta analogía [...]. Creo que hacen en el cuerpo las manos lo que hacen éstas en los relojes. Por las manos se reconoce lo descompuesto o

³¹⁸ Tb. 6:8 (Todas las notas bíblicas son tomadas de la siguiente fuente: *La Biblia*, versión castellana del P. Serafín de Ausejo OFM Cap, Barcelona, Herder, 2003.)

³¹⁹ Sobre esta afirmación Escobar dice lo siguiente: “de esta especie de peces de entrañas odoríferas me parece que sería aquel pez, que del Tigris extrajo Tobías el mozo por mandato de Rafael, cuyas entrañas eran fragantísimos pomos contra el Asmodeo”. M de Escobar, *op. cit.*, p.158.

concertado de las entrañas del reloj. La mano muestra el estado interno. Así en el cuerpo, las limosneras manifiestan la interna caridad. [...] Pues si son las Entrañas y manos tan unas, quedan las Entrañas de nuestro V. Príncipe incorruptas, en testimonio evidente de su caridad.³²⁰

Esta enmarañada comparación involucra tres elementos que Escobar relaciona con el don de la caridad: las manos, las manecillas del reloj y las entrañas (entiéndase como intestinos del cuerpo humano).

En un primer momento, Escobar afirma que las manos de los príncipes caritativos se conservan intactas: “No toca, no lastima la corrupción manos Regias que se ocupan en la limosna”.³²¹ Luego, el cronista compara las manecillas del reloj con las manos del cuerpo humano. Ambas extremidades (manecillas y manos), según Escobar, reflejan el estado interno, tanto del reloj como del ser humano. En un caso, las manecillas del reloj muestran el buen funcionamiento del aparato, y en el otro, las manos son símbolo de caridad (por medio de ellas se da la limosna o se recibe el dinero).³²²

En la lógica del panegirista aquellos cuyas manos resultan “incorruptas” después de la muerte es porque fueron personas caritativas; sin embargo, al no existir esta parte del cuerpo del obispo Escalona como prueba de “incorruptibilidad”, el escritor prescinde de la analogía de las manos y transfiere el símbolo de caridad a las “entrañas”.

³²⁰ Matías de Escobar, *op. cit.* p. 186.

³²¹ *Ibid.*, p.185.

³²² Es pertinente mencionar lo que Miruna Achim señala al respecto: “Antes de la muerte, las manos se ocupan en gestos de caridad: dan, regalan, entregan, proveen. Después de la muerte, al conservarse intactas, las manos se vuelven instrumentos narrativos; su incorruptibilidad inscribe y confirma las verdades de una vida ejemplar. Para Escalona y Calatayud, son sus incorruptas entrañas, ricas en connotaciones, las que ejercen la función manual de relatar la virtud moral y la rectitud política del obispo. Miruna Achim, “Las entrañas del poder...” *op. cit.*, p. 30.

Nótese también que hay otra comparación metafórica entre las “entrañas” del reloj, como maquinaria interna, y las “entrañas” del obispo, como centro que manifiesta la “interna caridad”.³²³

5.2.3 Tropos

En cuanto al término de tropos, éste se define como los “giros en los que el cuerpo léxico está desviado de su contenido original y dirigido hacia otro distinto con el objeto de provocar lo que los antiguos llamaron *alienación*,³²⁴ los teóricos desde el siglo XVIII *impresión estética*, [...] producida por la *desautomatización* de los lugares comunes.”³²⁵ Entre los tropos más usados por los retóricos y poetas del barroco destacan la metáfora, la alegoría, la metonimia, la sinécdoque y la sinestesia.

I. Metáfora

Para Aristóteles –uno de los primeros teóricos en analizar este tropo–, la metáfora se forma a partir de una transferencia nominal de algo a una cosa distinta. Siendo uno de los tropos más empleado como recurso estilístico y retórico, sus posibilidades de realización comprenden múltiples combinaciones: “animado-animado”, “inanimado-inanimado”, “animado-inanimado” e “inanimado-animado”.³²⁶ Su estructura se basa en “una relación de semejanza entre los significados de las palabras que en ella participan, a pesar de que asocia aspectos de la realidad que habitualmente no se vinculan”.³²⁷

Aquí algunos ejemplos:

³²³ De hecho, una de las acepciones de “Entrañas”, en el *Diccionario de Autoridades*, es la siguiente: “metafóricamente se toma por el interior del ánimo, sus afectos, pasiones e inclinación de la voluntad y del corazón. [...] De buenas o malas entrañas. Locución con que se da a entender si uno es piadoso, afable, misericordioso y compasivo, y de buena y sana intención; o si, por lo contrario, es cruel, vengativo, malévolo y de perversa y dañada intención.

³²⁴ “La *alienación* es el efecto anímico que ejerce en el hombre lo inesperado como fenómeno del mundo exterior. Este efecto es un shock psíquico que puede llevarse en formas y grados diferentes”. H. Lausberg, *op. cit.*, p. 57.

³²⁵ H. Beristáin, *op. cit.*, p. 213.

³²⁶ A. Mayoral, *op. cit.*, pp. 228-233.

³²⁷ H. Beristáin, *op. cit.*, p. 311.

- a) Qué sabemos si quiso el Señor desentrañarse el Pez Escalona, no en otra parte que, en Michoacán, que se interpreta lugar de peces, cuáles son los mares y los ríos, a fin de que todos vieran en las michoacanas aguas las entrañas de este Pez exhalando fragancias, por haber sido un pez que se alimentó de las flores del Santísimo Rosario.³²⁸

En este caso hay una relación de “animado-animado”, en donde el “Pez” (ente animado) designa metafóricamente al obispo de Michoacán (otro ser animado). Con el fin de enfatizar la metáfora el escritor menciona la toponimia de Michoacán, cuyo vocablo *Michibuhacan*, procede del náhuatl y quiere decir: “lugar de los que poseen el pescado”.

- b) Ay Cometa, [...] lo mismo [sic] es aparecer que escribir en el azul pliego del celeste volumen, el fallo de los príncipes.³²⁹

Las líneas anteriores nos muestran un nexo entre “inanimado-inanimado”, en donde el “azul pliego” (ente inanimado), evidentemente, se refiere al cielo (objeto inanimado). El escritor bien pudo haber dicho que el cometa apareció en el cielo, sin embargo, este astro celeste también tiene la capacidad de escribir en el “azul pliego” el destino de los mortales. Así notamos otro fenómeno metafórico: la *personificación* del cometa que, como objeto inanimado, adquiere capacidades humanas como el “escribir”, en este sentido tendríamos una correspondencia metafórica entre inanimado-animado.

Veamos otro ejemplo:

- c) Mucho ponderan los mitólogos que, hasta hoy desde la guerra de Troya, llore la Aurora por lágrimas cuajadas orientales **perlas** por su difunto hijo Memnón.³³⁰

En las líneas anteriores se establece una comparación entre lo animado-inanimado, en donde lágrimas, como elemento que pertenece a un “ser” animado, es sustituido por perlas, objeto inanimado. Similar a esta relación también encontramos la sustitución de cabello por oro, sol, ámbar; al rostro por nieve, rosas, azucena y lirio; a la frente por cristal; a los ojos por estrellas, luces y zafiros;

³²⁸ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 158.

³²⁹ *Ibid.*, p. 77.

³³⁰ M. de Escobar, “Dedicatoria” en *Voces de Tritón sonoro...*, f. 7. (El subrayado es mío).

a la boca por el coral; el cuello por el marfil; el pecho por el mármol, etc. Cabe señalar que este tipo de designaciones metafóricas fueron muy usadas por el canon petrarquista y muy divulgadas en toda la poesía de los Siglos de Oro.³³¹

- d) Voces fueron las que di, articuladas por el cañón de la pluma, que también las plumas gritan, quizá por tener forma de lenguas.³³²

La metáfora enunciada es lo que Beristáin señala como una “metáfora sensibilizadora” o prosopopeya. En este caso la “pluma”, como objeto inanimado, adquiere propiedades humanas relacionadas con el lenguaje. Más adelante el autor fundirá ambos conceptos y dirá “voces de plumas”.

II. Hipérbole

La *hipérbole* se agrupa como un fenómeno de sustitución metafórica que puede tener como finalidad “enaltecer o degradar” una determinada realidad. Esta exageración sobrepasa las fronteras de lo *verosímil*, “pues la hipérbole constituye una intensificación de la *evidentia* en dos posibles direcciones: aumentando el significado (se roía los codos de hambre), o disminuyéndolo (iba más despacio que una tortuga)”.³³³ Por lo general suele presentarse en combinación con otros tropos y figuras.

Ejemplos de hipérbole abundan en el texto que nos ocupa; ya sea para alabar la figura del “obispo ejemplar”, para enfatizar el carácter sobrenatural de la conservación de las reliquias o simplemente para narrar los acontecimientos.

- a) Solas las sombras nocturnas pudieron darle valor a la muerte para atreverse a la lidia. Tal vez lucharon con Hércules las Parcas, empero, fue la lidia allá en las oscuras cuevas de Demorgon. Solo valiéndose la muerte de la oscura bayeta de la noche pudo hacer el fatal tiro que lloramos.³³⁴

³³¹ Véase: Manero Sorolla, Ma. Del Pilar. “Los cánones del retrato femenino en el *Canzoniere*. Difusión y recreación en la lírica española del Renacimiento” en *Cuadernos de filología italiana*, N°. Extra 4, 2005, pp. 247-260. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1310993> [4 de febrero, 2021]

³³² M. de Escobar, “Dedicatoria”, en *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, f. 4.

³³³ Beristáin, *op. cit.*, p, 257.

³³⁴ M. de Escobar, *op. cit.*, p.85-86.

El pasaje anterior se refiere al momento en que la muerte sobrevino al prelado michoacano. Nótese que el escritor con el afán de engrandecer la figura del obispo se vale del héroe griego Hércules como metonimia de fuerza. Dicho obispo, de forma hiperbólica –nos parece decir el panegirista– luchó con gran arrojo contra las Parcas, es decir, contra la muerte.

- b) Es dulzura su interior, son miel sus entrañas todas y son también, por las flores que se alimenta, todas fragancias.³³⁵

De acuerdo con lo expresado por Escobar, y por lo manifestado en el texto anexo titulado “Testimonio relativo que se sacó de las diligencias...”, las reliquias del obispo michoacano despedían un “suave olor”.³³⁶ De esta manera el panegirista exalta, bajo los efectos de la hipérbole, la singularidad de estas “entrañas”: un olor convertido en “fragancias”.

- c) Voces han sido las que ha dado esta maravillosa sangre que han llegado sus ecos hasta los fines de este nuevo Mundo, y espero resonará en todo el Mundo viejo con la singularidad que siendo muda la Sangre sea su silencio tan sonoro y elocuente, que lo hayan percibido tan grandes distancias.³³⁷

En las líneas anteriores el panegirista resalta de manera hiperbólica el hallazgo de las reliquias del obispo michoacano. Es un suceso, según el escritor, de gran trascendencia no sólo en la Nueva España, sino en toda América y Europa. Sin embargo, como menciona Mónica Pulido, el evento en realidad no tuvo mayor resonancia en el Viejo Mundo. El culto a este personaje no se popularizó ni adquirió la importancia esperada “quizá porque la devoción por el obispo no se

³³⁵ *Ibid.*, p. 162

³³⁶ “Testimonio...” en M. de Escobar, *Voces de Tritón sonoro...*, *op. cit.*, f. 1.

³³⁷ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 2.

extendió nunca hacia el pueblo, sino que constituyó una estrategia de representación y religiosidad política”.³³⁸

III. Sinestesia

La sinestesia también se denomina un fenómeno de transferencia de los sentidos, “que consiste en asociar sensaciones que pertenecen a diferentes registros sensoriales, lo que se logra al describir una experiencia en los términos en que se describiría otra mediante otro sentido”.³³⁹ Por lo general, los poetas del barroco jugaban con los referentes tales como ojos/oídos y ver/oír; sin embargo, estas combinaciones no son las únicas.

En *Voces de Tritón sonoro*, el escritor también se vale de estos recursos para enfatizar sus argumentos e imágenes poéticas. Veamos unos ejemplos:

- a) Los ojos son las ventanas del corazón por donde se respira, y de aquí viene que el corazón, en la presencia en que tiene abiertos los ojos, por ellos evapora y exhala los afectos.³⁴⁰
- b) Las voces de estas sangres eran voces que se veían, como aquellas del desierto: *canctus populus videbat voces*. Solo con verlas gritaban.³⁴¹

Como observamos en el primer caso hay una transferencia de atributos entre el órgano de la vista, la función respiratoria y la capacidad sensitiva. Además, la frase: “los ojos son las ventanas del corazón”, recuerda al famoso dicho: “los ojos son el reflejo del alma”. Tal relación remite a un pasaje bíblico en donde se afirma que “los ojos son el reflejo de tu carácter. Así que tu bondad o maldad se refleja en tu mirada”.³⁴²

³³⁸ Mónica Pulido E. “El obispo Juan José de Escalona y Calatayud: refiguración desde las entrañas” en Rafael García, Sergi D. (eds), *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*, Valencia, Universitat de Valencia, 2015, p. 420.

³³⁹ Beristáin, *op., cit.*, p. 476.

³⁴⁰ “Dedicatoria”, en M. de Escobar, *Voces de Tritón sonoro...*, *op., cit.*, f.4.

³⁴¹ Matías de Escobar, *op., cit.*, p. 3.

³⁴² Mateo, 6, 22.

En el siguiente ejemplo se presenta una relación de transferencia sensorial entre ver/oír: “voces que se veían” y “con verlas gritaban”. Este tipo de relaciones es uno de los fenómenos más comunes en la poesía del siglo de oro.

IV. Alegoría

La alegoría, conocida comúnmente como una metáfora continuada, se compone de lo que tradicionalmente se conoce como figuras de dicción y figuras de pensamientos.³⁴³ “Se trata de un conjunto de elementos figurativos usados con valor translaticio y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos y realidades, lo que permite que haya un sentido aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo”.³⁴⁴

Veamos el siguiente pasaje:

- a) Alaba el esposo el vientre de su esposa, y dice: *Venter ejus eburneus*³⁴⁵; que fue elogiarle las entrañas, según Galatino. Y, ¿por qué las compara al marfil?, *Venter eburneus*. Y esta incorrupción, que logra este vientre, que, por ser de marfil, es de huesos de difuntos, ¿de dónde le vienen?, ¿de dónde? De las castas azucenas que guarda este vientre. Véase este vientre incorrupto, dice Carpacio, mediante las castas, puras y cándidas azucenas que lo guardan.³⁴⁶

El texto anterior evoca un pasaje del famoso Cantar de los cantares, en donde se detalla la prosopografía de los esposos por medio de alusiones poéticas. Como elementos simbólicos –mencionados por el texto bíblico y por Escobar– aparecen el “marfil” y las “azucenas”.

El marfil, de acuerdo con la tradición judeo-cristina, representa la pureza;³⁴⁷ mientras que “las azucenas” simbolizan el estado núbil de la Virgen María. Estos elementos inscritos en las líneas antes citadas forman la alegoría de la castidad.

³⁴³ En una terminología más actual los metasemas corresponden a las figuras de dicción y los metalogismos a las de pensamiento. Véase Beristáin, *op. cit.*, pp. 321-324.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 25

³⁴⁵ Del latín: *Venter ejus eburneus*; quiere decir: “su vientre de marfil”.

³⁴⁶ M. de Escobar, *op. cit.*, p. 172.

³⁴⁷ El simbolismo del “marfil” viene en el “Cantar de los Cantares” (7-5), en el que el coro alaba la belleza de la esposa: *tu cuello es como una torre de marfil*.

“Castidad” que, según el panegirista, formaba parte de las virtudes cristianas del obispo Escalona.

Vayamos a otro ejemplo:

- b) Privando a su cuerpo nuestro V. príncipe de viandas y, aún, de precisos alimentos, aumentó con esta escasez mucho más, que a dar a los necesitados de su obispado. **Pelícano verdadero**, *factus sum similis Pellicano solitudinis*,³⁴⁸ que su misma sustancia extrae para alimento de sus hijos. [...] Verdadero imitador a la letra de Cristo, de quien firmó San Pablo, que con su inopia a todos los pobres hizo ricos.³⁴⁹

En este caso la figura del pelícano es alegoría de autosacrificio, por lo que Mathías de Escobar no duda en utilizar esta imagen, muy recurrente en los bestiarios medievales, para referirse al obispo como un “pelícano verdadero”.

Otro caso de alegoría:

- c) En las purpúreas hojas de las rosas, vegetales libros del campo, se han leído las devotas Angélicas voces del Santísimo nombre de María. [...] Y han encontrado nacer las sabias, regias flores de los cadáveres incorruptos de los devotos del Santísimo Rosario.³⁵⁰

La rosa, dice Ernesto de la Peña, es “dechado de la pureza cabal, símbolo, emblema de lo virginal”.³⁵¹ Pero también es la imagen de la vida cuya belleza es efímera y que, por lo tanto, busca sobrevivir retando las leyes naturales. En el contexto cristiano, los “devotos” son los más cercanos a estas flores; ya sea que su cuerpo despida el “suave aroma” o, como aquí se indica, que del cadáver nazcan las “regias flores”. Por lo tanto, vemos aquí una alegoría de la vida sobre la muerte, o en palabras del filólogo: “la rosa se yergue [...] como trasunto de lo trascendente, como forma hermosa de la victoria sobre la muerte.”³⁵²

V. Metonimia

³⁴⁸ Fragmento tomado de la *Biblia Vulgata latina*, citado por Martín de Escobar, cuya traducción es: “Hecho estoy como pelícano de la soledad”.

³⁴⁹ M. de Escobar, *op., cit.*, p. 179. (Las negritas son mías).

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 154-155.

³⁵¹ Ernesto de la Peña, *La rosa transfigurada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 140.

³⁵² *Ibid.*, p. 118.

La *metonimia*³⁵³ también conocida como *trasmominación*, está agrupada en aquellos fenómenos de transferencia de significado³⁵⁴ entre las unidades léxicas. Algunos de estos artificios se basan en una relación de “causa instrumental”, en la cual se utiliza un objeto (espada, pincel) para denominar a una persona o una actividad (soldado, pintura).

Ejemplo de lo anterior tenemos el siguiente enunciado:

a) La tinta sirve de bálsamo contra el olvido³⁵⁵

En este caso el sustantivo “tinta” reemplaza una actividad generalmente asociada con la escritura. De esta manera el autor señala la importancia de dejar algo escrito contra el paso del tiempo.

También es frecuente encontrar la “metonimia mitológica” en los sermones y manifestaciones literarias de los siglos áureos. Con esta modalidad se sustituye el nombre del dios o personaje mitológico por los objetos o fenómenos relacionados con él, como: “*Neptuno* (mar), *Eolo* (por viento), *Vulcano* (fuego), *Marte* (guerra), *Cupido* (amor), *Himeneo* (bodas), *Baco* (vino), *Ceres* (pan), *Minerva* (ciencia), etc.”³⁵⁶

Del texto de Escobar tenemos los siguientes fenómenos:

b) Voces de Tritón sonoro, que da desde la Santa Iglesia de Valladolid de Michoacán, la incorrupta y viva sangre del Illmo, Doctor D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud.

Del portentoso título salta a la vista la presencia del dios *Tritón*. Recordemos que este personaje, hijo de los dioses marinos Poseidón y Anfítitre, es considerado como el mensajero de las profundidades marinas. Portaba una caracola que hacía

³⁵³ Metonimia: sustitución de un término por otro cuya referencia habitual con el primero se funda en una relación existencial que puede ser: 1) Causal: “eres mi alegría” (la causa de mi alegría). 2) Espacial: “tiene corazón” (valor). 3) Espacio/temporal: “Conoce su Virgilio” (la vida y obra de Virgilio); “defendió la cruz” (al cristianismo). Véase Beristáin, *op. cit.*, p. 327.

³⁵⁴ La *sinécdoque*, el *símbolo* y la *antonomasia*, son tropos que también pertenecen a la serie metonímica.

³⁵⁵ M. de Escobar, “Dedicatoria”, *op. cit.*, f. 5.

³⁵⁶ Antonio Mayoral, *op.cit.*, p. 243.

sonar como una trompeta con el fin de mover el oleaje del mar. El sonido de este instrumento podía ser tan estridente que algunos enemigos se alejaban.

En este sentido el nombre de *Tritón* pasa a ser la metonimia de un mensaje o aviso, pero no es cualquier “mensaje”, ya que de forma hiperbólica el escritor usa el adjetivo “sonoro” para resaltar esta cualidad en el personaje.

- c) Tomé la pluma y según varias noticias de la fama, escribí un papel, hijo legítimo de mi agradecimiento, expresé en él todo el hecho del prodigio.

En este caso tenemos la sustitución léxica de “fama” por “voz pública”.

- d) “Esta fresca y vocinglera sangre amorosa de nuestro V. Príncipe, cristiano Polidoro Escalona, fue hallada el día doce de mayo.”³⁵⁷

En las líneas anteriores la presencia del personaje Polidoro funciona como epíteto y como metonimia. Para comprender la metonimia debemos remitirnos a la Eneida de Virgilio, en donde se narra cómo el Príncipe Polidoro muere a manos de Poliméstor. Tiempo después los restos de Polidoro emiten una voz.

De esta forma vemos una analogía entre el Polidoro mitológico y el obispo michoacano; sin embargo, el epíteto Polidoro enunciado de esta manera denota la capacidad de trascendencia después de la muerte. Para los fines que persigue el panegirista, el adjetivo de Polidoro se ajusta al discurso hagiográfico.

VI. Sinécdoque

Otro fenómeno de la serie metonímica es la *sinécdoque*, el cual se basa en una relación de contigüidad entre los constituyentes de un mismo concepto; mientras que en la *metonimia* la relación se da entre dos conceptos.³⁵⁸ “En la práctica, en este

³⁵⁷ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 33

³⁵⁸ Por lo general la sinécdoque es incluida en la metonimia, ambas definiciones son muy parecidas por lo que muchas veces se confunde en el plano práctico. Beristáin dice al respecto: “La diferencia entre la metonimia y la sinécdoque consiste en que en la metonimia el objeto cuyo nombre se toma subsiste independientemente del objeto cuya idea se evoca, sin que ambos objetos formen parte del otro objeto que los abarque dentro de la misma totalidad. En la sinécdoque, en cambio ambos objetos constituyen un conjunto en el que son respectivamente, el todo y la parte.” Beristáin, *op. cit.*, p. 329.

caso contigüidad equivale a inclusión, en dos direcciones: una parte puede designar el todo, por ejemplo: encuadra de cien velas [= navío], o el todo puede designar una parte, por ejemplo: Todos los mortales [= hombres].”³⁵⁹

Aquí algunos casos:

- a) Pocas **mitras** para tan gran **cabeza**.³⁶⁰

En este ejemplo se presentan dos modelos de *trasnominación*. El primero es una *metonimia* que tiene que ver con el sustantivo “mitras”, el cual se basa en un instrumento para designar una entidad simbólica que se traduce como “obispados”. El segundo fenómeno es una *sinécdoque* en la que por medio de un objeto particular (en este caso la “cabeza”) se designa a un todo (a una persona).

Si nos basamos en el contexto que sugieren las líneas antes citadas, tenemos que la “gran cabeza” se refiere al prelado Escalona y Calatayud. Así que atendiendo a la elipsis verbal (que ya en su momento se discutió) tendríamos lo siguiente: [Son] pocos obispados para tan gran [Escalona].

- b) Que sabemos si este divino **pan** le comunicó este beneficio a las entrañas.³⁶¹
c) Pues veis aquí, que lo que fue **fábula** en el Gentil, es verdad en lo católico.³⁶²

En los casos arriba citados tenemos una *sinécdoque inductiva* en que lo amplio es expresado mediante lo reducido. La naturaleza de esta relación se da entre la especie y el género; así el “pan” se traduce por “alimento” y la “fábula por “ficción”.

VII. Antonomasia

La *antonomasia* es un fenómeno directamente relacionado con la *sinécdoque*. Podemos definirla como “sustitución de un nombre propio por un nombre común

³⁵⁹ Antonio Azaustre, *op. cit.*, p. 87.

³⁶⁰ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 79.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 147. (Las negritas son mías.)

³⁶² *Ibid.*, p. 148. (Las negritas son mías.)

o, en general, un apelativo que designa una cualidad especialmente característica del sujeto en cuestión –así, san Pablo es el Apóstol por antonomasia–”.³⁶³

Entre las variantes de la antonomasia existe aquella en la que un nombre propio sustituye a otro nombre propio, acompañado generalmente de un gentilicio:

- a) Puso en tierra al **Alcides** Michoacano, nuestro V. Príncipe.³⁶⁴

En este ejemplo se sustituye el nombre del obispo Escalona por el de Alcides, personaje mitológico también conocido como Hércules o Hércules, y que representa la fortaleza. De esta manera el cronista resalta el carácter heroico del obispo michoacano.

- b) Que estos que van a verlo, es porque algún tiempo fueron incrédulos **Tomases**.³⁶⁵

También hay casos en los que un nombre propio –un personaje mitológico, histórico o literario– designa ciertas cualidades con las que se identifica un grupo. La antonomasia anterior “tomases” remite al apóstol Tomás, quien al no creer en la resurrección de Jesús dice: “Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos, y meto mi mano en su costado, no creeré” (Jn. 20:24-29). Por lo anterior, “tomases” se toma como *antonomasia* de las personas escépticas. Nótese que el escritor subraya esta característica con el adjetivo incrédulos.

- c) Sapiéntísimos **Galenistas**.³⁶⁶

Los “galenistas” son por antonomasia los médicos y cirujanos. El nombre procede de Galeno de Pérgamo (129- Roma, c. 201/216), notable médico, cirujano

³⁶³ Antonio Azaustre, *op. cit.*, p. 88.

³⁶⁴ Mathías de Escobar, *op. cit.*, p. 68. (Las negritas son mías.)

³⁶⁵ Mathías de Escobar, “Dedicatoria”, *op. cit.*, f. 3. (Las negritas son mías.)

³⁶⁶ M. de Escobar, *op. cit.*, p. 38. (Las negritas son mías.)

y filósofo del Imperio Romano. El término no ha caído en desuso, y es muy frecuente escuchar tal designación en la vida cotidiana.

- d) Quiso el Macabeo Razías, más amante por los suyos, que los célebres **Sénecas** y **Catones**, que todo el mundo supiese hasta donde llegaba de su patria el amor. Pues si los referidos hicieron, como Gentiles, al Romano pueblo patentes sus entrañas y sangre; religioso el Macabeo Razías, puso su sangre y entrañas vivas y palpitantes a los ojos de todo Israel.³⁶⁷

Igual que en el ejemplo *b)*, la antonomasia recae en los nombres propios pluralizados como “sénecas” y “catones”. En un primer momento podríamos interpretar que “sénecas” y “catones” designa, respectivamente, a los individuos de “gran sabiduría” y al “censor severo”.³⁶⁸ Si bien el significado de esta *antonomasia* engloba este sentido, también encontramos otro inscrito en el texto, para lo cual hay que remitirnos a la muerte de estos personajes.

Séneca –filósofo, poeta, orador y político– fue condenado a muerte por parte de Nerón. Sin embargo, al saber que éste actuaría con gran crueldad, Séneca decidió abrirse las venas cortándose los brazos y las piernas. Por su parte, Catón, “el Joven”, fue un político romano quien tomó el cuchillo contra sí mismo para quitarse la vida, arrancándose los intestinos, antes de doblegarse por la victoria de Julio César.

En contraposición con la muerte de estos personajes, el texto subraya el sacrificio de Razías –un noble anciano de Jerusalén, defensor del judaísmo–, quien se extrajo las entrañas para arrojarlas a sus enemigos.³⁶⁹ Sin embargo, la singularidad de este personaje radica en que sus actos fueron producto de la fe, y

³⁶⁷ *Ibid.*, p 16. (Las negritas son mías.)

³⁶⁸ Séneca: por alus. a L.A. Séneca, c. 4- 65, filósofo estoico nacido en Córdoba. Hombre de mucha sabiduría.

Catón: por alus. a M. P. Catón, 234- 149 a. C., estadista romano célebre por la austeridad de sus costumbres. Censor severo. *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., RAE [Versión 23.4 en línea]. <https://dle.rae.es/cat%C3%B3n> [consulta: 20 abril, 2021].

³⁶⁹ Véase, “La muerte de Razías” en 2 Macabeos 14,37.

no de circunstancias políticas; además, las “entrañas” de Razías, según cuenta el propio Escobar, fueron conservadas como reliquias religiosas.

En este sentido –y después de esta larga aclaración– entendemos que la *antonomasia* de “sénecas” y “catones” se refiere a aquellos que cometen suicidio por presiones políticas; hecho que, según Escobar, queda reducido en comparación con la muerte del viejo Razías.

5.3 Un discurso ampuloso

Como hemos visto en estos breves ejemplos, desentrañar el contenido de la obra de Matías de Escobar nos remite a pasajes mitológicos, históricos y bíblicos, principalmente. El “ornato” se nutre de estas fuentes y hace de ellas un artificio y un modelo discursivo tan del gusto barroco. Además, como señala Ibarra Ortiz, el erudito novohispano centraba su pensamiento en una “epistemología hermenéutica” basada en la escolástica tradicional.

La relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, esto es, entre predicador y sermón, no es de adecuación de la mente con las cosas, tampoco es meramente subjetivista, es más bien hermenéutica. Es una epistemología hermenéutica debido a que hay un proceso de interpretación de una perícopa de la Sagrada Escritura, pero también hay una interpretación de los hechos históricos o de otro tipo de documentos. [...]

El discurso barroco es siempre interpretativo, siempre está preguntando qué significado tiene tal o cual palabra o símbolo o metáfora. Todo está por descubrirse en el sermón barroco, desde ciertas relaciones etimológicas de las palabras en la Sagrada Escritura, hasta los acontecimientos políticos o sociales que vive el predicador y su feligresía.³⁷⁰

De acuerdo con Carlos Herrejón, existen tres grandes períodos en la historia del sermón novohispano. El primero abarca aproximadamente de 1584 a 1665; el segundo, de 1665- 1760, es el más prolífico; y el último, de 1760 a 1821, representa un franco declive de la oratoria en México.³⁷¹

³⁷⁰ Hugo Ibarra Ortiz, *Scientia Sermocinalis. Filosofía y retórica en la Nueva España. Siglo XVIII*, Zacatecas, Taberna Libraria Editores-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2019, p. 108.

³⁷¹ Carlos Herrejón Peredo, *Del Sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán, el Colegio de México, 2003, p. 29.

Durante el segundo período salieron a la luz más de 1,200 piezas publicadas; muchas de estas obras reflejan el conceptismo literario y la habilidad discursiva de los criollos que pretendían sobresalir frente a los peninsulares:

Traer al púlpito a Júpiter, a Venus, a Marte, a Palas Atenea; convocar en la iglesia a Pegaso y a las siete maravillas de la antigüedad; bautizarlos a todos ellos y hacer que canten junto con Moisés y David, con Isaías y el Cantar de los Cantares; reunir de nueva cuenta a san Jerónimo y a San Agustín, citar por enésima vez a san Bernardo y a santo Tomás... Todo sí para exaltar al santo o el misterio y gozar del infinito eco del contrapunto, más al propio tiempo para mostrar que la herencia en Grecia y de Roma también es nuestra, que igualmente nos hemos apropiado de las raíces del cristianismo y que los doctores del orbe cristiano brillan aquí con esplendores de la zona tórrida. Todo para mostrar que los mexicanos también compiten airosamente por ser los primeros en la erudita ortodoxia triunfalista y en el delirio barroco de la devoción a los santos.³⁷²

También existen otros elementos generadores de un texto ampuloso; es decir, la retórica barroca se alimentó de dos componentes que propiciaron su auge y singularidad: el conceptismo y el culteranismo.³⁷³ Veamos de manera muy breve estos términos.

Primero es necesario considerar que los poetas barrocos se apegaron al modelo aristotélico entre la *elocutio* y la *dispositio* (docere y delectare, orden y ornato), sin embargo, sustituyeron el precepto de la “imitación” por el de la “invención”; además, en la retórica aristotélica se recomendaba el uso de “metáforas elegantes”

³⁷² *Ibid.*, p.33.

³⁷³ La división entre “conceptistas” y “culteranistas” como dos escuelas opuestas fue definido por Menéndez y Pelayo. Más tarde Dámaso Alonso señala cómo la poesía de Góngora no sólo contiene elementos culteranistas sino también conceptistas. De igual manera, críticos como Menéndez Pidal y Antonio Vilanova creen que ambos estilos se entrecruzan, mientras que Parker, Lázaro Carreter o Félix Monge niegan la oposición. Más bien señalan que el exceso de formas retóricas (la comparación, la hipérbole, la antítesis, etc.) sirven de molde para crear “conceptos” o dichos ingeniosos. Además, “si tenemos en cuenta que también en la literatura considerada normalmente conceptista hay no sólo metáforas sino también alusiones mitológicas y al mundo clásico en general, y cultismos. Es evidente, por tanto, que los términos conceptismo y culteranismos conducen a divisiones erróneas desde un punto de vista tanto crítico como teórico literario, por lo que resulta más operativo hablar de nociones de concepto, culto, dificultad y otras en la literatura del siglo XVII sabiendo que tales elementos tendrán distintas plasmaciones según género, el autor, la etapa del autor, etc.” Véase: Genara Pulido Tirado, “El lenguaje barroco”, en Pedro Aullón de Haro, J. Pérez Bazo (eds.), *Barroco: obra completa en dos tomos*, Madrid, editorial Verbum, 2004 p.394.

que debían ser concisas (eliminando nexos verbales) y expresivas (que haga resaltar las cosas). De esta idea de metáfora los retóricos barrocos hicieron suya la “metáfora ingeniosa” y el “concepto”.³⁷⁴

El germen de estas ideas –según Menéndez y Pelayo– se pueden dividir en aquellos teóricos que tomaron por base la obra del estagirita y de Horacio (Miguel Sánchez de Lima, Juan Díaz Rengifo, Luis Alfonso de Carvallo, Alonso López de Pinciano, Francisco de Cascales y González de Salas),³⁷⁵ y los preceptistas de la renovación literaria que a principios del siglo XVII se manifestaron en la poesía y el teatro, con la obra de Góngora y Lope.

Las primeras manifestaciones teóricas están presentes en las *Anotaciones y Enmiendas* a Garcilaso, de Francisco Sánchez el Brocense (1576) y muy notoriamente en las *Anotaciones* de Fernando de Herrera (1580); dando origen al comentario de la obra de un poeta español y al tratado en forma de discurso. Las ideas de Herrera destacan por su idealismo platónico que, una y otra vez, enaltecen el genio poético que busca “modos nuevos” por medio del leguaje. Herrera concilia el principio de mimesis aristotélica y la teoría platónica del genio poético. El autor

³⁷⁴ Monge, Collard *et al.* Parker, “Conceptismo y culteranismo” en Wardropper B., *Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Barroco*, Barcelona, Crítica, 1983, p. 103.

³⁷⁵ Para Menéndez y Pelayo el teórico Alonso López Pinciano, autor de la *Philosophia Antigua Poética* (1596), “es el único de los humanistas del siglo XVI que presenta lo que podemos llamar un sistema literario completo”. Al margen de su apego por los principios aristotélicos, Pinciano abarca la lectura minuciosa del estagirita y sus comentaristas, la métrica de Sánchez de Lima o Rengifo, así como de los preceptistas italianos del quinientos; sin embargo, su singularidad radica en que lleva el arte poética a al nivel filosófico: “a la investigación formal de los principios y razones de las cosas”. En cuanto al “ingenio”, Pinciano asegura que para ser un buen poeta es necesario el mucho estudio, en contraste con el platonismo de Alfonso de Carvallo. De la “doctrina de estilo”, el teórico decía que “no podría considerarse viciosa la oscuridad precedida de mucha lectura y erudición del autor, puesto que el no entenderse no es culpa suya sino de quien le lee, sino solamente aquella que nace de pobreza de ingenio, de invención o de elocución”. A la par de Pinciano, Menéndez y Pelayo señala como grandes preceptistas a Francisco de Cascales con las Tablas poéticas, y a Gonzáles de Salas. Véase: Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Tomo II (Siglos XVI y XVII), Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1884. p. 340-363. Versión en línea: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080022053_C/1080022054_T2/1080022054_MA.PDF [Consulta, 27 de marzo, 2021]

sevillano no rechaza el principio de imitación como doctrina literaria, inspiración o medio para la creación literaria, sino contra la repetición de ideas y de formas italianas ya muy gastadas, piensa que éstas deben ser el punto de partida para encontrar “nuevas formas de hermosura”.³⁷⁶

En cuanto a la preceptiva de Luis Alfonso de Carballo, el *Cisne de Apolo* (1602), si bien no supera la sistematicidad de la de Pinciano sí muestra cierta originalidad con respecto al idealismo platónico. Para Carballo el poeta no sólo se sirve del “ingenio” (entendido como el “buen entendimiento”), también es necesaria la *inventio* alimentada de la “imaginativa”. En palabras del teórico asturiano:

la materia del poeta es tratar cosas verdaderas o fingidas, las cuales ha de hallar y buscar la invención, primera parte de la poesía, y esto con la imaginativa, [...] disponerlas en la forma conveniente. [...]Y así el que le faltare imaginativa, le falta potencia para obrar en este arte elegantemente, aunque sepa sus preceptos. Y cuanto mejor y más sutil imaginativa tuviere, será más excelente poeta. Porque inventará más sutiles y subidas cosas, más raras y admirables.³⁷⁷

El gran teórico del conceptismo es Baltazar Gracián con su obra *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza* (1642), la cual reescribió en 1648 con el título de *Agudeza y arte de ingenio*. En su obra los términos “agudeza”³⁷⁸ e “ingenio” aparecen reiteradamente y casi de manera arbitraria. Sin embargo, siguiendo los dichos de Gracián, la agudeza parte del ingenio (entendido como la capacidad del para

³⁷⁶ Antonio Vilanova, “Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII” en *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, dirigida por G. Díaz-Plaja, t. III, Barcelona Vergara, 1967, pp 580-582. [Fragmento en línea]: <https://es.scribd.com/doc/296699856/Vilanova-Preceptistas-XVI-y-XVII> [consulta: 13 de marzo, 2021]

³⁷⁷ Luis Alfonso Carvallo, *Cisne de Apolo: de las excelencias y dignidad y todo lo que al Arte Poética y versificatoria pertenece...* Medina del Campo, por Juan Godínez de Millis, Acosta de Pedro Ossete y Antonio Cuello, 1602, p.17-18. [Versión en línea]: <https://bibliotecavirtual.asturias.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=669> [consulta: 13 de marzo, 2021].

³⁷⁸ Para Emanuele Tesauro (Turín, 1592-1675), otro teórico del Barroco, el “ingenio” es una “maravillosa fuerza” del intelecto dotado de la “perspicacia” y la “versatilidad”. Llama la atención que el sustantivo agudeza significa “perspicacia o viveza de ingenio”, de aquí que la agudeza parta del ingenio. El término de “Conceptismo se usó corrientemente más tarde como sinónimo de *agudeza* y la ha remplazado como término general en la designación del movimiento literario”. Alexander A. Parker, “Estudio introductorio” en Luis de Góngora, *Fábula de Polifemo y Galatea*, México, REI-México, Cátedra, 1987, p. 30.

producir obras de entendimiento), mientras que el “concepto” sería, a su vez, resultado del ingenio del creador.

En general —y atendiendo a la definición de Gracián—, podemos considerar *agudeza* como la “agilidad intelectual que permite ver similitudes en cosas aparentemente disímiles al descubrir correspondencias que no son evidentes por sí mismas, así como la invención que pueden expresar estas correspondencias imaginativamente”.³⁷⁹ Estas invenciones y correspondencias se pueden formular como “conceptos”, realidades caprichosas que se sirven de diversas figuras retóricas: calambur, alegoría, metáfora, metonimia, sinécdoque, oxímoron, hipérbole, paradoja, etc.

En palabras del jesuita el “artificio conceptuoso” consiste en “una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento”.³⁸⁰ Es decir, el valor estético del concepto se basa en su “rareza” o “extrañamiento” para conectar elementos que en su significado son ajenos, así que es necesario el “entendimiento” para encontrar el sentido de lo que se dice.

De forma más simple podemos concebir el *conceptismo* como un procedimiento metafórico característico de la época; hay un gusto por los dichos ingeniosos, por las antítesis y los juegos de palabras. Es un fenómeno estilístico que se sirve de la retórica, pero que sin el “intelecto” no tendría la carga expresiva y la dificultad.

El conceptismo, como señala Lázaro Carreter, es utilizado como señuelo para atraer a todo tipo de públicos en la labor de vulgarización y propaganda que caracteriza a una cultura masiva como es la del Barroco. El pequeño obstáculo del equívoco o la imagen

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁸⁰ Baltazar Gracián, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. [Edición original a partir de Arturo del Hoyo (ed.), *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1960, p. 1167]. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/arte-de-ingenio-tratado-de-la-agudeza-0/>
[Consulta: junio, 2021]

caprichosa es una manera de propiciar la complicidad del lector, que se siente orgulloso de su triunfo intelectual al desentrañar los acertijos que se le proponen.³⁸¹

En cuanto al estilo denominado como *culteranismo*,³⁸² tenemos que éste se caracteriza por “un ennoblecimiento intencionado del lenguaje poético por aproximación del español al latín en vocabulario y sintaxis, más allá de los límites permitidos en un estilo normal, y por el uso pródigo de figuras retóricas, especialmente la hipérbole”.³⁸³ Su máximo exponente fue Góngora quien, en el *Polifemo*, utilizó el verso culto (reservado hasta entonces para temas heroicos) sobre un asunto bucólico, creando así un sistema poético italianizante, y de tradición greco-romana.

Esta corriente estética tiene sus antecedentes en el petrarquismo introducido en Castilla, seguido de las *Anotaciones* de Fernando de Herrera (1580) a los poemas de Garcilaso; en este trayecto se subraya la importancia de la poética platónica como “locura divina” en contraposición con las reglas aristotélicas. En el *Cisne de Apolo*, de Luis Alfonso de Carballo (1602), se subraya la importancia de la “locura” platónica: “dotado de excelente ingenio, y con furor divino incitado, diciendo más altas cosas que con sólo ingenio humano puede imaginar, se llega mucho al divino arteficio”.³⁸⁴ Pero fue Luis Carrillo y Sotomayor, en *El libro de la erudición poética* (1611), quien defendió la poesía elevada. Para este poeta una poesía culta debía estar dotada tanto de un lenguaje refinado como de una materia erudita.

Sin embargo, el *culteranismo* tuvo sus detractores (Jáuregui, Quevedo, Lope, Jiménez Patón) quienes señalaron que esta forma de escribir atentaba contra la pureza de la lengua castellana, ya sea por el uso de latinismos o por la desmedida

³⁸¹ Felipe B. Pedraza Jiménez, Milagros Rodríguez C, *et al.*, *Las épocas de la literatura española*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 121.

³⁸² El adjetivo de *culterano*, en analogía con luterano (según Corominas), fue un término utilizado por Quevedo para burlarse de los poetas hacedores de un estilo ampuloso y extravagante. Véase: Monge, Collard *et al.* Parker, *op. cit.*, p. 107.

³⁸³ Alexander A. Parker, “Estudio introductorio”, *op. cit.*, pp. 27-28.

³⁸⁴ Luis Alfonso de Carballo, *El Cisne de Apolo*, p.6.

libertad sintáctica. Como señala Collard, “el debate sobre el cultismo poético se convierte en una disputa entre lo viejo y lo nuevo, lo nacional y lo extranjerizante, lo ortodoxo y lo herético”.³⁸⁵

Ya entrado el siglo XVIII, nuestro cronista, Matías de Escobar, se sirve de estas corrientes estéticas para crear un discurso ampuloso, plagado de imágenes hiperbólicas, de personajes mitológicos y retorcidas metáforas. Como señala Carlos Herrejón, este espíritu barroco se apoderó de los ingenios novohispanos desde que nació Sor Juana hasta que murió Juan José de Eguiara. La maestría discursiva de un mundo simbólico y de correspondencias se aplicó sobre todo en el sermón “prefiriendo desde luego el sentido figurado de la interpretación de cualquier texto, un sentido figurado llevado al colmo y a todos los casos”.³⁸⁶

³⁸⁵ Citado en *Las épocas de la literatura española, op. cit.*, p.122.

³⁸⁶ Carlos Herrejón, *op. cit.*, p. 32.

Capítulo 6

El simbolismo de la sangre

Si esta sangre, por Dios, hacer pudiera
que la herida a los ojos la pasara,
antes que la vertiera la llorara,
fuera elección y no violencia fuera.

PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA

6.1 Esa roja pasión

¿Quién no ha visto en alguna pared el dibujo de un corazón flechado por el amor herido?, ¿quién no ha escuchado los versos del poeta que canta: “tú eres la sangre que fluye por mis venas”?, ¿quién no ha contemplado a un Cristo en su pasión dolorosa bañado de sangre o al sagrado corazón de Jesús al rojo vivo?, o, de manera más contemporánea, ¿quién no ha observado alguna instalación, un performance, *ready-made* o video musical utilizando elementos sanguíneos con fines estéticos?

Amor, pasión, dolor, muerte y vida. La sangre como metáfora se reviste de múltiples maneras, ya sea como elemento simbólico tribal, alimento de vida, fluido sagrado o como estigma denigrado al tabú y a la muerte.

En 1943, Paul Valéry escribió el texto *Notas sencillas sobre el cuerpo*,³⁸⁷ en el cual plantea la idea de que cada uno posee en su pensamiento por lo menos tres cuerpos. El primero es aquél que se puede denominar como “mi cuerpo”, “sobre él descansa el mundo y que este mundo se refiere a él”.³⁸⁸ Es el cuerpo de las sensaciones, del presente. Gracias a él percibimos lo que sucede alrededor y, por lo tanto, actuamos en consecuencia; sin embargo, no tenemos control absoluto sobre lo que pasa en su interior. “A veces ciertas de sus partes o regiones se manifiestan, se iluminan, toman una importancia frente a la cual todo se vuelve

³⁸⁷ Paul Valéry. *Discurso a los cirujanos, seguido de Notas sencillas sobre el cuerpo*. (prol. Fco. González Crussí). 3ª ed., México, Verdehalago, 2000, pp. 77-92.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 85.

nada e imponen al instante su dulzura o su rigor incomparable”.³⁸⁹ El “segundo cuerpo” es el que ven los otros, el que aparece en las fotografías y en el espejo. Apenas es una imagen que no va más allá de la superficie. “Es el que tiene una forma y que cogen las artes; aquel sobre el cual se ajustan las telas, los adornos, las armaduras”.³⁹⁰ Es una visión, un reflejo. El “tercer cuerpo” sólo “tiene unidad en nuestro pensamiento, puesto que no se le conoce más que por haber sido escindido y partido en pedazos”.³⁹¹ Es el cuerpo del escrutador, del científico que busca explicaciones y conceptos en las células, los tejidos y órganos dislocados; es el cuerpo que solo significa para quien conoce su mecanismo interno. A parte de estos tres cuerpos, Valéry sugiere un “cuarto cuerpo” que llama “Cuerpo Real o Cuerpo Imaginario”. Éste sería la encarnación de las imágenes y abstracciones que derivan de las propiedades y experiencias de los otros tres cuerpos. Estas sensaciones, visiones y conceptos que tienen eco en la teoría de Valéry, y que se sintetiza —de manera un tanto abstracta y filosófica— en el “cuarto cuerpo”, creo que explican las relaciones metafóricas del organismo humano con ciertos contenidos religiosos, filosóficos, psicológicos, emocionales y estéticos. A partir de estas conexiones se articula un proceder discursivo que tiene, y ha tenido, su expresión en diferentes disciplinas: ya sea en el arte plástico, con representaciones iconográficas; en la ciencia, con sus explicaciones mecánicas y técnicas que han cambiado a través de la historia; y en lo que llamamos humanidades, cuyo poder simbólico se ha manifestado en la poesía, la narrativa, la oratoria y la filosofía.

6.2 Algunas disquisiciones médicas

Pero vayamos por partes. ¿Qué ha dicho la historia de la medicina sobre la sangre? Consideremos que desde sus orígenes la medicina estuvo estrechamente ligada con

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 87.

³⁹⁰ *Idem.*

³⁹¹ *Ibid.*, p. 88-89.

el pensamiento mágico y con el mundo simbólico; además, el conocimiento que se tenía sobre la fisiología del cuerpo era bastante limitado, así que se confeccionó todo un entramado de supuestas ideas para explicar su funcionamiento.³⁹²

6.2.1 La teoría humoral

Una de las primeras explicaciones médicas de amplia aceptación en la antigüedad fue la “teoría humoral”. Para los médicos hipocráticos (430-370 a.C.) la fisiología y patología se fundaba en la teoría de los cuatro elementos. Esta teoría deriva de la observación “in vitro” del fenómeno de la coagulación. Así, vieron que la sangre se dividía en diferentes porciones: el suero, creyeron que era la “bilis amarilla” o “cole”; la parte constituida por la fibrina la relacionaron con la “flema”; una parte roja se consideró la “heme” o sangre propiamente dicha; y, finalmente, la sección más oscura correspondía a la “bilis negra” o *melancole*.

Esta teoría se asimilaba con las ideas pitagóricas de la armonía, ya que estimaban la proporción, el equilibrio, en relación con los diferentes elementos del organismo. Según Empédocles, las concepciones cosmogónicas explicaban la composición del universo, de lo cual se deducían las características de los “humores” con sus correspondientes elementos: fuego, aire, tierra y agua.



Fig. 1 Los cuatro temperamentos, en un grabado alemán del siglo XV.

³⁹² Como no es posible abarcar toda la historia de las ideas en torno a este fluido, me centraré en aquellas emanadas de la cultura occidental. Para un acercamiento sobre algunas concepciones orientales véase: Shigehisa Kuriyama, *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, (tr., Albert Galvany), Madrid, Siruela, 2005, pp. 201-278.

De la “bilis amarilla” se decía que representaba el calor y la sequía y, por lo tanto, era el fuego que se alojaba en el hígado y las vías biliares. El calor y la humedad estaban vinculados con la sangre o “hema”, se relacionaba con el aire, y se concentraba en el corazón y el sistema venoso. La “bilis negra” o “atrabilis” se asociaba con la frialdad y la sequedad, era símbolo de tierra y tenía lugar en el estómago y el bazo. Por último, “la flema” se asentaba en el cerebro y en la médula espinal; contenía humedad y frío, y simbolizaba el agua. De esta teoría surgieron los temperamentos: bilioso, sanguinario, melancólico y flemático. El desequilibrio de alguno de estos humores afectaba tanto la personalidad como la salud del individuo.

En estos postulados se consideró que la sangre, constituida por los humores, era el líquido más importante del cuerpo humano; origen de la vida, de la enfermedad y, en muchos casos, de la muerte. Así que una de las técnicas terapéuticas más populares para restaurar el balance humoral fue por medio de la sangría, la cual tenía como propósito el eliminar el exceso de alguno de los humores, ya que la sangre los contenía a todos. De esta suerte la teoría hipocrática humoral se convirtió en el pensamiento médico dominante de la civilización griega y romana.

6.2.2 *El pneuma*

Otro concepto bastante difundido desde la antigüedad fue el de *pneuma*. Los griegos de la época homérica relacionaron el aire con el alma y lo llamaron *pneuma*, que quiere decir respiración o aire, o *psyché*, que también significa “alma” o “soplo vital”. Pero los griegos no fueron los únicos, ya en el antiguo Egipto el *ka* o alma intelectual estaba constituido de aliento y sombra. De igual manera, para los pueblos eslavos el cuerpo funcionaba gracias al *duchu*, un espíritu que se desprendía

en forma de aliento.³⁹³ En cuanto a las culturas orientales, los hinduistas señalan al *prana*, que en sánscrito significa “aire inspirado” o “energía vital”, como motor de vida. Los chinos lo llaman *Chi*, los japoneses *Ki* y los coreanos se refieren a esta energía como *Gi*.

También en las culturas mesoamericanas el aire está relacionado con el concepto de alma. Los mayas creían que la respiración era el espíritu; de ahí que Kulkulkan, el dios del universo, fuera representado como una serpiente emplumada o como los rizos que hace el aire al soplar en el agua. Por su parte, los antiguos mexicanos consideraban tres centros anímicos: el primero, el *tonalli*, ubicado en la cabeza, estaba en consonancia con los dioses; el segundo, *teyolia*, se encontraba en el corazón, de él dependía la vitalidad y las emociones, era la entidad que viajaba al mundo de los muertos. El tercero, *ihiyotl* (aliento, respiración) se localizaba en el hígado, controlaba el vigor, las pasiones y sentimientos del hombre; cuando la persona fallecía regresaba como “aire de noche”, “aire de muerto” o *yubualécatl*.³⁹⁴ Como veremos a continuación, el concepto de *pneuma* estuvo estrechamente vinculado con las funciones del corazón y su sistema circulatorio y, por lo tanto, con la sangre.

Empédocles (ca. 500-ca. 430 a.n.e.), de Agrigento, sostuvo que en el interior de la sangre residía el “calor innato” al que asociaba con el alma. El corazón lo tuvo como órgano encargado de distribuir el *pneuma* por los vasos. De hecho, llegó a pensar que este *pneuma* se desprendía, como un vapor trémulo, de la sangre cuando ésta era expuesta durante los sacrificios.

³⁹³ Ruy Pérez Tamayo, “De ánima” en *Artículos de Divulgación*. México, El Colegio Nacional, 1998, pp. 383- 403. [Obra completa, Tomo VI]

³⁹⁴ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2ª ri., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 221-262.

6.2.3 Antiguas teorías sobre el funcionamiento sanguíneo

En cuanto a los estudios de Aristóteles, en sus minuciosas descripciones sobre el corazón, aseguraba que la sangre derivaba de los líquidos procedentes de los alimentos, y que era en el corazón en donde se realizaba la transformación; además, reafirmaba lo dicho por sus predecesores: el alma se hallaba en la sangre, y el corazón era su residencia. En cuanto a los animales que él consideraba “sin sangre”, creía que el “alma sensitiva” era la que en ellos mantenía la vida. También pensaba que el centro del cuerpo era el corazón, de éste emanaban todas las funciones del cuerpo por ser un órgano caliente y contener al *pneuma* o alma, mientras que el cerebro era frío y dependía del corazón. Así que siendo el corazón el órgano principal, éste era el primero en aparecer y el último que moría (*primun vivens, ultimum moriens*).

Con una actitud más experimental, Erasistrato, procedente de la Escuela Médica de Alejandría, observó que de las hemorragias originadas de las arterias no se desprendía aire (como así lo habían señalado los antiguos), a lo que supuso que sólo las venas contenían sangre nutritiva; y las arterias, un aire transparente.

Otro de los grandes pensadores de la antigüedad clásica, y cuyas teorías permanecieron por mucho tiempo irrefutables,³⁹⁵ fue Claudio Galeno. Este médico de la antigua Grecia, al igual que Hipócrates, creía que la actividad mental y espiritual procedía del cerebro, y no del corazón, desmarcándose de la concepción cardiocéntrica aristotélica. Su visión de cuerpo y alma no difiere de la doctrina cristiana: el cuerpo es sólo un instrumento de la voluntad del alma. Sin embargo, defendía la existencia de un sistema arterial, *aéreo* o *espiritoso*, por el cual la sangre mezclada con la fuerza del *espíritu vital* llegaba a todas partes del cuerpo. Pero ¿de dónde procedía este *espíritu vital*? Galeno incorporó la idea tradicional de que la

³⁹⁵ La doctrina galénica fue tenida por médicos y anatómicos como verdad absoluta por espacio de quince centurias, desde la antigüedad hasta ya bien entrado el renacimiento.

respiración extraía del “alma mundial” el “ánima” o “*pneuma*”.³⁹⁶ Este “*pneuma*”, una vez llegado al ventrículo derecho del corazón, encendía el “calor innato” de éste, dando origen al *espíritu vital*, el cual se incorporaba a la sangre para su posterior distribución.

Su concepción fisiológica de la circulación sanguínea se basaba en dos sistemas: el arterial y el venoso. Estos se comunicaban por medio de pequeños poros interventriculares del corazón. El movimiento de la sangre sería de flujo y reflujo, como el de las mareas.³⁹⁷

La doctrina de Galeno se impuso por espacio de quince centurias; uno de los motivos tiene que ver con el ocaso del Imperio Romano Occidental y el surgimiento del cristianismo. Recordemos que esta religión surge, primero, como una secta perseguida para después convertirse en un movimiento cultural y político que a fines del siglo V d.C. ya tenía suficiente fuerza para combatir a sus detractores.

³⁹⁶ Me refiero a la idea tradicional del *pneuma* que fue promovida por la Escuela Neumática de la antigua Roma en el siglo I d.C. Los pneumatistas creían que todas las enfermedades se debían a la alteración del *pneuma*; además, su fundador, Ateneo de Attalia, sostenía que “el *pneuma* es el alma del mundo, el dios vivo y autoconsciente, de quien emanan las almas de los hombres, animales y plantas, y quien también diseña y construye todo lo demás”. Ruy Pérez Tamayo, *op. cit.*, p. 391.

³⁹⁷ Manuel Barquín, *Historia ilustrada de las ciencias de la salud*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, 1989, p. 194.

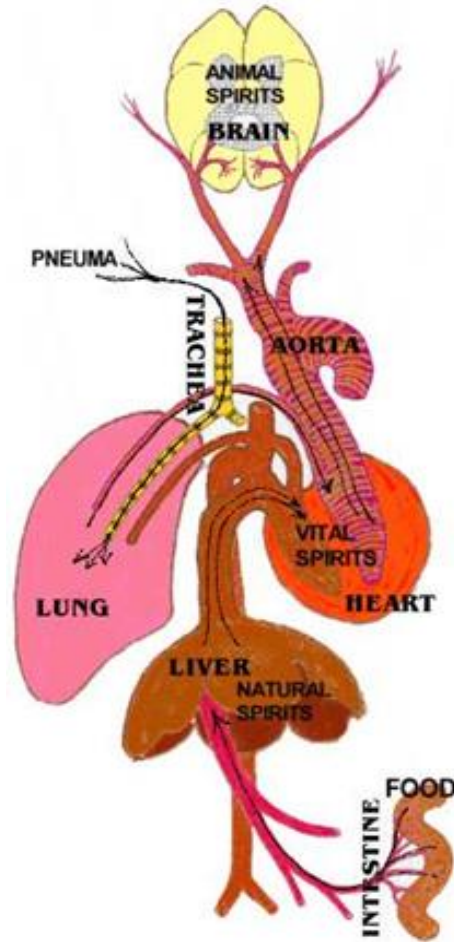


Fig. 2 Sistema circulatorio de Galeno. Nótese la comunicación entre los ventrículos derecho e izquierdo y los flujos independientes de los vasos arteriales y venosos. [Imagen: facmed.unam.mx]

Frente al derrumbe de la cultura romana está el caos político, hambrunas y epidemias; mientras tanto, la Iglesia cristiana se consolida como la única institución del mundo occidental que controlaba la educación y la cultura. En tales circunstancias la medicina racional, iniciada por los griegos, regresó a etapas ya superadas. Además, creció la desconfianza hacia los métodos médicos que no podían aplacar las epidemias y, en cambio, la gente se refugió en los ritos mágicos, las creencias sobrenaturales, la devoción por los santos e ídolos paganos. Sin embargo, paralelo al cristianismo, florecieron otras religiones como el maniqueísmo, de origen persa, que conjuga los ritos judaicos, cristianos y de Zoroastro.

Hasta fines del siglo XV los conocimientos teóricos médicos se miraban bajo la lupa de Galeno. Reinaba la teoría humoral con interpretaciones religiosas y astrológicas para diagnosticar a las enfermedades. En cuanto a la enseñanza de la medicina se continuaba con el método escolástico, es decir, los conocimientos se basaban en los principios aristotélicos. Para los médicos medievales, *sophía* o *sapientia* y *episteme* o *scientia* conformaban la medicina especulativa; en tanto que la medicina práctica correspondía a la *phronesis* o prudencia y *tekhne* o *ars*. Sin embargo, este vínculo entre la teoría y la práctica propuesto por algunos médicos escolásticos, al igual que sus colegas islámicos, no tuvo la resonancia debida; así prevaleció la especulación apriorística y esencialista, hecho que influyó en las escuelas de Padua, Montpellier, Bolonia y París.

En cuanto al estudio de la anatomía durante la Edad Media predominaban los conceptos de Galeno y Avicena, sólo unos cuantos habían inspeccionado el cuerpo humano en cadáveres, por lo cual la fisiología del corazón y del aparato digestivo seguía los principios de Galeno (aun cuando Ibn-Nafis (1210-1280), notable médico islámico, había determinado la existencia de la circulación pulmonar).³⁹⁸

6.2.4 Harvey y sus predecesores

Tiempo después varios pensadores comenzaron a especular sobre el sistema circulatorio y dieron las bases para una investigación más profunda: Serveto (1511-1553) había sugerido otra vía de comunicación entre la circulación pulmonar; Colombo (1495-1559) también intuyó sobre un sistema cerrado; y, Cesalpino (1519-1613), con base al razonamiento fisiológico, había determinado que efectivamente existía un sistema circulatorio con un tránsito pulmonar. En cuanto a las investigaciones de Miguel Serveto se menciona que:

³⁹⁸ Ruy Pérez Tamayo, *De la magia primitiva a la medicina moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 51-73.

El espíritu vital tiene origen en el ventrículo del corazón, y los pulmones contribuyen gradualmente a su generación. Es un espíritu tenue, elaborado por la fuerza del calor y de color rojo claro y de vehemente potencia, de suerte que es una especie de vapor claro, de sangre muy pura, conteniendo en sí mismo la sustancia del aire, fuego y agua. Se genera en los pulmones de una mezcla de aire inspirado, con sangre sutil elaborada, que en el ventrículo derecho del corazón trasmite al izquierdo. Sin embargo, esta comunicación no se hace a través de la pared media del corazón, como se creía corrientemente.³⁹⁹

Como vemos, Serveto coincidía con los antiguos planteamientos sobre el “alma” y su residencia en la sangre. No es de extrañar que Serveto continuara con la tradición ya bastante difundida por los libros hebraicos (Génesis, Levítico, Deuteronomio) y los antiguos griegos, la cual, como ya hemos mencionado, sostenía que el alma primitiva había sido soplada al hombre por dios, haciéndola llegar al corazón. Pero el gran salto con respecto al sistema circulatorio sanguíneo y su composición se da con William Harvey (1578-1657); en su libro *De Motu cordis* (1628), se presentan los primeros indicios de lo que serían los conceptos modernos, además de que es el primer tratado sobre la circulación sistémica basado en los principios del método científico: la observación, la experimentación y la comprobación. Como afirma Ruy Pérez Tamayo, con Harvey “se inicia la revolución en la fisiología moderna” desde una perspectiva mecánica, física y química.

La gran contribución de Harvey fue haber demostrado un sistema sanguíneo circular; mientras que la teoría de Galeno afirmaba que el movimiento de la sangre era sólo de ida y venida dentro de un sistema venoso, siendo las arterias vehículos para el transporte de *pneuma* y no de la sangre. Además, se pensaba que la sangre se originaba en el hígado a partir de los alimentos, y que parte de la sangre del

³⁹⁹ Citado por P. Álvaro Gómez Leal, en “Evolución del concepto de sangre a través de la historia”, en *Rev Biomedic*, (5), 1994, p. 162. En línea: [<https://xdoc.mx/documents/evolucion-del-concepto-de-la-sangre-a-traves-de-la-historia-5c70572d69f09>], [consulta: 11 de septiembre, 2021].

ventrículo derecho pasaba al ventrículo izquierdo a través de pequeños poros del tabique interventricular para después mezclarse con el aire.

Contra estas viejas teorías, Harvey, en el capítulo XIV del libro *De Motu Cordis*, concluye lo siguiente:

Ha quedado enteramente confirmado por la razón y por medio de experimentos oculares, que el pulso de los ventrículos obliga a la sangre a atravesar por los pulmones y el corazón, y la empuja y la lanza por todo el cuerpo; que luego se insinúa por las venas y por las porosidades de la carne, y por las propias venas refluye de todos los puntos de la circunferencia hacia el centro, de las venas más delgadas a las mayores y de éstas a la vena cava, hasta llegar finalmente a la aurícula derecha del corazón. También, que tanta es su cantidad y tanto su flujo y reflujo, de aquí para allá por las arterias y de allá para acá regresando por las venas, que no es posible que se derive de los alimentos, pues sobrepasa en abundancia a los ingeridos y a los que pudieran ser requeridos para la nutrición. Forzoso es pues concluir, que en los animales la sangre se agita con un movimiento circular y que la causa única de éste está en el pulso del corazón, que por medio de la comprensión o pulso que ejecuta, ejerce esta acción o función.⁴⁰⁰

Como nos damos cuenta en ningún momento menciona la presencia del *pneuma* en la sangre, al contrario, hay un afán mecanicista por explicar el fenómeno fisiológico de la circulación. Sin embargo, sin caer en cierta miopía a favor de Harvey, justo es reconocer que, a falta de mayores conocimientos sobre la circulación menor,⁴⁰¹ el científico inglés no refutó las ideas aristotélicas y galénicas sobre “el calor innato” del corazón y la presencia de “espíritus” en la sangre. Tampoco —también hay que admitirlo— se apoyó de estos argumentos para explicar lo que desconocía; más bien, dejó el asunto de lado en voz de los antiguos pensadores. Así, cuando habla del corazón como fuente de vida, Harvey cita las palabras de Aristóteles sin mayor especulación; pues, como buen científico, se cuida de no argumentar sin antes haber comprobado sus dichos.

⁴⁰⁰ William Harvey, *Del movimiento del corazón y de la sangre en los animales* (prol. José J. Izquierdo), 3ª ed., México, UNAM- Facultad de Medicina, 1994, p. 190.

⁴⁰¹ La circulación menor también se llama circulación pulmonar. Ahora se sabe que, en los pulmones, gracias a esta circulación menor, se lleva a cabo el proceso conocido como *hematosis*, la cual consiste en el intercambio gaseoso de bióxido de carbono a oxígeno a nivel celular. Esta sangre oxigenada regresa al corazón y de ahí al torrente sanguíneo.

Este gran salto, como bien sabemos, no se hubiera dado sin sus predecesores. Tenían que pasar siglos de especulación, quiebre en la tradición escolástica y replanteamiento de nuevas perspectivas. Al respecto apunta Federico Ortiz Quesada:

La demostración de la circulación de la sangre, en un sistema cerrado e impulsado por el corazón en un movimiento continuo y circular, es un ejemplo más de que el objeto de conocimiento se construye paciente, cotidianamente, por los diversos investigadores de la naturaleza y por la manera como estos hombres han sido influidos por el pensamiento artístico, filosófico, científico y religiosos que prevalece en su momento histórico y social.⁴⁰²

Después de Harvey las preguntas en torno a la composición del vital líquido, así como la relación entre la respiración y el sistema circulatorio, continuaron siendo objeto de estudio. Marcello Malpighi (1628-1694), con la ayuda de los nuevos microscopios, identificó la comunicación entre los vasos arteriales y venosos a través de los capilares. Además, señaló la existencia de “átomos rojos” en la sangre, siendo esto una de las primeras descripciones de los eritrocitos o glóbulos rojos. En el mismo camino, tanto Leeuwenhoek (1632-1723) como Jan Swammerdam (1637-1680) estudiaron partículas rojas contenidas en el tejido hemático que llamaron *glóbulos rubiscentes*. Por su parte, Domenico Gusmano Maria Galeazzi (1686-1775) descubrió que estos elementos rojos contenían hierro. En cuanto a los leucocitos o glóbulos blancos, en 1749, Jean Baptiste Senac descubrió ciertos corpúsculos blancos que muy probablemente correspondían a la serie blanca de la sangre. En Inglaterra, William Hewson (1739-1774) describió con más precisión los eritrocitos, el sistema linfático y partículas involucradas en la coagulación, por lo que fue bautizado como “el padre de la hematología”.⁴⁰³ A

⁴⁰² Federico Ortiz Quesada, *La enfermedad y el hombre*, México, Editorial Nueva Imagen, 1985, p. 82.

⁴⁰³ Para mayor detalle sobre los componentes de la sangre y su descubrimiento e interpretación en la literatura médica véase: Raúl Izaguirre, Alfredo de Michel. “Evolución del conocimiento sobre la sangre y su movimiento. Parte II. El saber sobre su composición. Iatroquímica de la sangre”, en *Rev. Invest. Clín.*,

partir de entonces la lente del investigador fue más acuciosa, dejó de ver en la sangre “humores” y “espíritus”, y —en la medida en que se perfeccionaban los microscopios y se descubrían otros principios fisiológicos— el rompecabezas y el misterio del cuerpo humano se mostraba más transparente en términos de la iatrofísica e iatroquímica.

Sin embargo, en la medicina la práctica y la teoría no siempre corren por el mismo camino. Las investigaciones y los progresos notables no trascendieron al terreno público de forma inmediata, por lo que se continuaron con antiguas prácticas, como la interpretación de los cuatro humores, los temperamentos y las sangrías con fines terapéuticos.

Como bien apunta German Somolinos:

En ciencia, los descubrimientos del siglo XVI habían revolucionado el saber clásico, sin encontrar todavía suficientemente madura la mente humana para afrontar una línea de trabajo verdaderamente científica. [...] La medicina después del floreciente siglo XVII, con el descubrimiento de la circulación de la sangre, se une en su desarrollo a la idea general de la época y llega a adquirir grados de distorsión tan intensos como los concebidos por Churriguera en arquitectura, Góngora en literatura, con sus poemas culteranos o Rubens en pintura.⁴⁰⁴

En cuanto a las sangrías cabe señalar que su uso en occidente se fundamentaba en la teoría de los humores. Según Hipócrates había dos técnicas: la de *efecto derivativo*, que se realizaba cerca del órgano enfermo para eliminar los humores excesivos localizados ahí; y la de *efecto revulsivo*, aplicada lejos del órgano enfermo para evitar que se siguiera contaminando de dichos humores. La sangría *derivativa* se realizaba con sanguijuelas o ventosas; mientras que la de tipo *revulsivo* era más copiosa y se debía efectuar mediante la flebotomía.

México, v. 57, n. 1, 2005, pp. 85-97. [En línea]: <https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=6221> [consulta: 18 de septiembre, 2022].

⁴⁰⁴ German Somolinos, *Historia de la medicina*, México, Sociedad Mexicana de historia y filosofía de la medicina, 1980, p. 92.

Durante el renacimiento sólo los cirujanos se dedicaban a esta práctica, pues los médicos veían con menosprecio este trabajo. Más adelante los barberos fueron autorizados para este ejercicio, por ello fue costumbre que anunciaran sus servicios con un cilindro pintado de bandas blancas y rojas que representaban las venas y la sangre (no es de extrañar que este simbolismo ha trascendido hasta nuestros días por lo que en las peluquerías o *barber shop* aparece este peculiar distintivo).



Fig. 3 Representación medieval de un barbero sangrador aplicando una sangría, siglo XV, y el símbolo moderno de una peluquería (o barbería). [Imagen: eldiariosalud.com].

6.3 Los diversos rostros de la sangre

La sangre, según Chevalier,⁴⁰⁵ está asociada con el fuego, el calor, el sol y la vida; además, se vincula con lo bello, lo noble, lo generoso y elevado. Participa, de igual modo, de la simbólica general que se desprende del color rojo.⁴⁰⁶

Como ya vimos en las primeras líneas de este capítulo, el concepto de la “sangre” se reviste de múltiples interpretaciones; de hecho, nuestro lenguaje es

⁴⁰⁵ Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, 7ª edición, Madrid, Herder Editorial, 2003, pp. 909-910.

⁴⁰⁶ El rojo es el color del fuego y de la sangre, para muchos pueblos es considerado como el primero de los colores, porque está más fuertemente asociado con la vida. Véase Jean Chevalier, *op. cit.*, p. 888-890.

reflejo de varias connotaciones muy arraigadas en nuestro imaginario cultural. Decir que “la sangre llama” o “viene de buena sangre” es referirse a las relaciones de parentesco. “Llevar algo en la sangre” se asocia con un talento heredado. “Se le subió la sangre a la cabeza”, “hervirle a uno la sangre” o decir “era de sangre caliente”, por lo general, denota un estado de ánimo exaltado. En cuanto a la frase “era de sangre fría” o “no tenía sangre en las venas”, remite a una persona insensible o poco temeraria.

También está la famosa frase: “la sangre llama más sangre”, y en este sentido aludimos a la venganza, al crimen justificado que puede repetirse una y otra vez como una reacción en cadena al infinito. De hecho, el Antiguo Testamento enfatiza y promueve tal comportamiento: “El que derramarse la sangre del hombre por el hombre será derramada la suya”.⁴⁰⁷

No es en vano que las Erinias,⁴⁰⁸ nacidas de gotas de sangre, tengan como misión especial la venganza del crimen. Por ejemplo, en el sacrificio de Ifigenia, las Erinias alentaron a Clitemestra a matar a Agamenón por haber inmolado a la hija. Después, Orestes asesina a la madre para vengar a su padre y, finalmente, las Erinias persiguen a éste como asesino de su madre. Una venganza tras otra que clama cada vez más sangre.

6.3.1 Dualidad de la sangre

Como elemento simbólico el vital líquido es ambiguo, parte de dos valores que oscilan entre la vida y la muerte; lo nefasto y lo fausto; la prohibición y el rito sagrado; lo puro e impuro; lo demoníaco o lo divino; el bien y el mal; lo espiritual

⁴⁰⁷ Génesis, 9-6.

⁴⁰⁸ Las Erinias (Ἐρινυέες), son unas divinidades violentas que los romanos identificaron con las Furias. Han nacido de las gotas de sangre con las que se impregnó la tierra cuando sucedió la mutilación de Urano. Se representan como genios alados, con serpientes entremezcladas en su cabellera y llevando en la mano antorchas y látigos. Cuando se apoderan de una víctima, la enloquecen y la torturan de mil maneras. A partir de los poemas homéricos, su misión esencial es la venganza.

frente a lo material; la sangre derramada por un crimen o por un acto sagrado; la sangre que mancha o la que purifica.

Esta naturaleza doble fue ilustrada, de forma bastante clara, por Eurípides en la tragedia de Ion. En uno de los pasajes la reina Creúsa quiere dar muerte a Ion por medio de dos gotas de sangre de la Gorgona. Aunque es la misma sangre, cada una, extraída de sitio diferente tienen características opuestas:

Creúsa: Dos gotas de sangre de Gorgona.

Anciano: ¿qué poder tienen sobre el organismo humano?

Creúsa: Una es mortal, mientras la otra puede curar enfermedades.

[...]

Anciano: ¿Cómo cumple su cometido el doble regalo de la diosa?

Creúsa: La sangre que goteó de la vena cava....

Anciano: ¿Qué utilidad tiene ésta? ¿Qué poder se obtiene?

Creúsa: Aleja las enfermedades y proporciona energía vital.

Anciano: Y la segunda de la que hablabas, ¿qué hace?

Creúsa: Mata, porque es el veneno de las serpientes de Gorgona.

Anciano: ¿Y las llevas mezcladas en una sola o separadas?

Creúsa: Separadas, porque lo bueno no se mezcla con lo malo.

Anciano: ¿Y cómo se cumple en ellas el doble don de la diosa?

Creúsa: Bajo el golpe mortal de la vena vacía brota una gota.⁴⁰⁹

6.3.2 Prohibiciones y tabúes

El judaísmo y el islam condenan de manera contundente la ingesta de sangre, al igual que el consumo de carne porcina. En el Corán se advierte lo siguiente: “Os está vedada la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo, la de animal sobre el que se ha invocado un nombre diferente del de Dios, la de animal asfixiado o muerto a palos”.⁴¹⁰

Más específico es el texto bíblico que dice: “Todo lo que se mueve y tiene vida, así como la hierba verde, os servirá de alimento. Yo os lo entrego todo. Pero no comeréis la carne con su vida, es decir, con su sangre. Yo exigiré cuentas por

⁴⁰⁹ Eurípides, *Tragedias II*, (ed. de Juan Miguel Labiano), 2ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, pp. 357-358.

⁴¹⁰ Corán 5, 3. Todas las notas del Corán son tomadas de la siguiente fuente: *El Corán*. 9º ed., por Julio Cortés, España, Herder, 2005.

vuestra propia sangre, o sea, por vuestras vidas”.⁴¹¹ Mientras que en el Levítico se vuelve a leer la advertencia de: “Donde quiera que moréis, no comerás sangre alguna, sea de aves o de ganados. Quien quiera que coma sangre, de cualquier clase, será extirpado de su pueblo”.⁴¹²

Este rechazo por la ingesta de sangre tiene que ver con la relación del líquido vital como asiento del alma. Según Rox, esta idea se remonta al Neolítico, con una fuerte presencia en la tradición asirio-babilónica, cuando el ser humano ya ha asimilado la dicotomía entre cuerpo y espíritu, manifestando que éste se forma de la arcilla mezclada con la sangre de un dios.⁴¹³ Frazer menciona que algunas tribus amerindias, bajo ciertos preceptos religiosos, se abstienen del alimento sanguíneo de cualquier animal, aduciendo que la sangre contiene la vida y el espíritu.⁴¹⁴

De esta proscripción todavía la cultura judía conserva la costumbre de los alimentos bajo las estrictas normas *kasher*, las cuales determinan qué alimentos, qué procedimientos y rituales se deben llevar a cabo antes de presentar un platillo a la mesa. Como parte de las medidas *kasher*, la Torá indica que los animales y sus carnes deben ser desangrados antes de ser consumidos; esto tiene que ver con el tabú, muy arraigado en ciertas culturas, de matar haciendo correr la sangre. “La explicación general de la repugnancia a que la sangre empape el suelo es probable que se encuentre en la creencia de estar el alma en la sangre y, de este modo, todo sitio donde caiga se convierte en un lugar sagrado o tabuado”.⁴¹⁵

Por otro lado, la sangre menstrual, poco comprendida a lo largo de la historia de la humanidad, ha estado revestida de múltiples prejuicios. Despierta horror en el varón e implica una serie de prohibiciones hacia la mujer, como el vivir apartadas,

⁴¹¹ Génesis, 9, 3-5. Todas las notas bíblicas son tomadas de la siguiente fuente: *La Biblia*, versión castellana del P. Serafín de Ausejo OFM Cap, Barcelona, Herder, 2003, P. 23.

⁴¹² Levítico, 7, 26-27.

⁴¹³ Jean Paul Roux, *La sangre, mitos, símbolos y realidades*, Barcelona, Península, 1990, pp. 41-43.

⁴¹⁴ James G. Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 144.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

evitar la luz solar, abstenerse del contacto sexual, no preparar la comida del cónyuge, tocar los utensilios de cocina, tener contacto con los otros miembros de la comunidad; incluso, los cristianos ortodoxos consideran que las mujeres menstruantes deben ser excluidas de la comunión.⁴¹⁶

Pero estas posturas no sólo son comunes entre las comunidades más primitivas, el miedo que inspira el líquido catamenial también está presente, con toda su herencia ideológica que esto implica, en las grandes religiones. Así, en el Antiguo Testamento podemos leer:

Quando la mujer tenga la menstruación permanecerá impura y quien la toque será impuro hasta la tarde. El lecho en el que ella duerme mientras dura su impureza y los muebles en los que se sienta durante la menstruación serán impuros [...] Si un hombre yace con ella, contraerá la impureza de la menstruación y será impuro siete días. Todo lecho sobre el que él se acueste será impuro.

Si una mujer tiene flujo de sangre por muchos días fuera del tiempo de su regla o su regla se prolonga más de lo habitual, será impura todo el tiempo que dure el flujo de la impureza, como en el tiempo de la menstruación. [...].

Aconsejaréis, pues a los israelitas que eviten sus impurezas, no sea que por ellas mueran.⁴¹⁷

Mientras que el Corán señala el mismo tema de la siguiente forma: “Te preguntan acerca de la menstruación. Di: Es un mal. ¡Manteneos, pues, aparte de las mujeres durante la menstruación y no os acerquéis a ellas hasta que se hayan purificado!”.⁴¹⁸

En la religión judaica, la *Torah* indica ciertos preceptos sobre la *Niddah*, que en hebreo significa “retirada” o “segregada”, y se refiere a las mujeres menstruantes, así como a la ley que ordena la separación del esposo durante la menstruación. Dice la *Torah*: “Cuando una mujer tuviere un flujo de sangre que proviene de la sangre que circula por su cuerpo, ella será *Niddah* durante siete días”.⁴¹⁹ También

⁴¹⁶ Para más detalles véase: Thomas Buckley et Gottlieb A. *Blood magic: the antropology of menstruation*. Berkeley, CA, University of California Press, 1988, 319 pp.

⁴¹⁷ Levítico, 15, 19-31.

⁴¹⁸ Corán, 2, 222.

⁴¹⁹ Levítico, 15, 19.

se hace la siguiente recomendación: “Si un hombre es virtuoso y cumple con actos de justicia y caridad...él no profanará la mujer del vecino ni se acercará a una mujer Niddah”.⁴²⁰ Después del periodo de aislamiento, la mujer debe realizar un baño ritual (*mikvah*) para liberarse de las impurezas físicas y regresar al lecho conyugal.

Entre los antiguos nahuas se creía que la mujer durante la menstruación poseía un exceso de calor o de energía interna, provocando una fuerza negativa (un *ihiyotl* dañino) y perjudicial para el resto de las personas.⁴²¹ A consecuencia de lo anterior estaba prohibido que las mujeres durante su periodo cocinaran, pues “ninguna otra persona gusta de lo que ellas traen”⁴²² Parte de este rechazo tenía que ver con la creencia de que los hombres podían ser envenenados o hechizados por las mujeres que añadían a la comida pociones o menstruos “para que les quisieran y para que no fueran crueles con ellas”.⁴²³ También estaba el temor de tener relaciones sexuales con las menstruantes, embarazadas o púerperas, ya que se pensaba que de hacerlo el esposo podría enfermar o morir.⁴²⁴

Esta construcción ideológica en torno al horror hacia la menstruación tiene que ver con la dualidad simbólica de la sangre del cuerpo femenino. Si la sangre dentro

⁴²⁰ Ezequiel, 18, 5-6.

⁴²¹ Entre las comunidades indígenas todavía existen creencias y prejuicios que tienen que ver con el líquido menstrual, la mujer embarazada y la púerpera. Los habitantes de la Sierra Negra de Puebla piensan que las embarazadas causan “mal de ojo”, mientras que los de la Sierra Norte de Puebla atribuyen a la sangre de la parturienta una enfermedad que llaman “quemada” o *netlatiliztli*. Para más detalle véase: Miriam López Hernández, “La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos” en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, vol. 24, N° 70, (sep-dic. 2017), [versión en línea]: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882017000300089

[Consulta: 29 de octubre, 2021]

⁴²² Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria...*, Tomo II, lib., III, cap., CCVI, (ed., Edmundo O’Gorman), III, UNAM, México, 1967, p. 359.

⁴²³ Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina, presentación de Ángel María Garibay K, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, III, UNAM, México, vol. 7, 1967, p. 45. [versión en línea]

<https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/ecn07.html> [Consulta: 29 de octubre, 2021].

⁴²⁴ Francisco Hernández, *Historia natural de la Nueva España en obras completas*, vol. I, lib. IX, cap. XXXI, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, p. 382.

del cuerpo es sinónimo de vida, más aún en la mujer de edad fértil, esta sangre acumulada podría indicar el inicio de una gestación, la anidación de un feto. Por el contrario, el derramamiento de ésta fuera del cuerpo es señal de deceso, de la expulsión de la vida, ya sea por una herida o por la vagina (que, dicho sea de paso, también se considera como una herida siempre abierta). Así, esta sangre representa el:

¡Peligro extremo, puesto que una sangre tan noble es ya al mismo tiempo impura! Evoca la que el hombre vierte en la caza o en la guerra y que, en todo instante, víctima de su presa o su enemigo al acecho, corre el riesgo de perder él mismo. Se diría que no tiene otra función que la de recordarle su vulnerabilidad y la muerte inexorable que lo acecha.⁴²⁵

El puerperio es otro momento que ha generado bastantes restricciones entre los pueblos. Durante este periodo la mujer, a consecuencia de la recuperación posparto, presenta pérdidas sanguinolentas hasta que se genera otro ciclo menstrual; tiempo que comúnmente se ha estandarizado por cuarenta días.⁴²⁶

Para los antiguos nahuas, una mujer parturienta afectaba la salud de los niños, por lo que los visitantes untaban cenizas en “las sienes, en las espinillas, en todas las coyunturas” con el propósito de protegerlos de las emanaciones peligrosas de la parturienta.⁴²⁷ También consideraban altamente nocivo mantener relaciones con la mujer durante su puerperio.

Para Girard el derramamiento de sangre fuera de los ritos sacrificiales, de un accidente o de la guerra, es un acto impuro. Esta impureza resulta de su

⁴²⁵ Roux, *op.cit.*, p. 52.

⁴²⁶ Cabe señalar que el término “cuarentena” está asociado con la idea de que durante cuarenta días la mujer es “impura” y por lo tanto debe permanecer apartada para no contaminar a los demás. En analogía con esta idea se impuso como “cuarentena” el tiempo en el que una persona enferma, convaleciente o afectada por alguna epidemia también debe permanecer en resguardo. Sin embargo, cada enfermedad o infección tienen un periodo de evolución diferente, por lo que el término “cuarentena” carece de sustento científico.

⁴²⁷ Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, (introducción, versión, notas y comentarios, Alfredo López Austin), México, UNAM, IHH, 1969, p. 73, [versión en línea] https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/augurios/124_04_03_Abusiones.pdf [consulta: 29 de octubre, 2021].

espontaneidad, de su forma abrupta para romper con la cotidianidad y la tranquilidad del hombre. Es una sangre que “está presente en todas partes donde se puede temer a la violencia”. Y, es que, como ya mencionamos, “la sangre llama más sangre”.

Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible; comienza a correr y ya es imposible detenerla, se introduce por todas partes, se esparce y se exhibe de manera desordenada. Su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia. Su presencia denuncia el crimen y provoca nuevos dramas. La sangre embadurna todo lo que toca con los colores de la violencia y de la muerte. A eso se debe que “clame venganza”.⁴²⁸

Si la sangre “denuncia el crimen”, también denuncia al criminal y (en la lógica de Girard) al sujeto que hay que castigar. De esta manera, el horror a la sangre menstrual es otra manera de ejercer un poder hacia el otro y, por lo tanto, una forma de validar esa impureza ancestral. Ya que, “A través de la sangre menstrual, se realiza una transferencia de la violencia, se establece un monopolio de hecho en detrimento del sexo femenino”.⁴²⁹

6.3.3 Los beneficios de la sangre

Contrario a lo que acabamos de mencionar sobre el tabú del derramamiento de sangre, el líquido puede ser vertido con fines positivos, pues si la sangre representa la vida, el asiento del alma, bien se puede utilizar para fertilizar los terrenos, como ofrenda durante un sacrificio o para sellar un pacto.

En la Grecia antigua se celebraban las *tesmoforias*, fiestas en honor a las diosas Deméter y Perséfone⁴³⁰, que tenían como fin el garantizar la fertilidad de la tierra y una buena cosecha. El ritual, exclusivamente femenino de mujeres casadas, se

⁴²⁸ René Girard, *La violencia y lo sagrado* (tr. Joaquín Jordá). Anagrama, Barcelona, 4ª ri., 2005, p. 41.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁴³⁰ Durante esta festividad se recuerda el mito de Perséfone, la cual es raptada por Hades para ser su esposa en el inframundo. Deméter, diosa de la agricultura, extraña tanto a su hija que la naturaleza se marchita y las cosechas mueren. Finalmente, los dioses conceden que Perséfone pase la mitad del año en el inframundo y la otra mitad con su madre. De esta manera se explica el curso de las estaciones y los ciclos agrícolas.

llevaba a cabo por el mes de octubre durante nueve días; en esa festividad las participantes dormían solas fuera de la ciudad, bebían el extracto de una planta (*lycos*) que favorecía la menstruación y realizaban sacrificios de cerdos.⁴³¹

En Roma se festejaban las *lupercales* cada 15 de febrero en honor del dios Fauno. Ese día sacrificaban cabras y perros; el sacerdote principal marcaba con el cuchillo ensangrentado la frente de los adolescentes que formaban parte de una cofradía. Se entonaban cantos y se ofrecía un pan hecho con las primeras espigas de la cosecha del año anterior. En otro momento del ritual, los jóvenes vestidos a la manera del dios Fauno, con una correa hecha de la piel de los animales, azotaban a las mujeres presentes para garantizar su fecundidad.⁴³²

En cuanto al líquido catamenial y los ritos agrícolas, Roux dice que en Francia, desde la Edad Media hasta el siglo XVI, la sangre menstrual servía para proteger a las cosechas contra insectos e influencias nocivas; costumbre, muy probablemente de la antigua Roma, pues Plinio ya lo enuncia en su *Historia natural*: “Si mujeres con la regla, antes de desnudarse, dan una vuelta alrededor de un campo de cereales, se ve caer las orugas, los gusanos, los escarabajos y los demás insectos perjudiciales”.⁴³³ También entre los antiguos nahuas el carácter positivo del líquido menstrual estaba relacionado con los ciclos de la luna, la fertilidad y la “madre tierra” (como la gran matriz). La mujer, por ese carácter ctónico que se le ha atribuido, mantenía un vínculo con la fertilidad de las plantas. De esta manera, en algunos ritos los mexicas hacían que las adolescentes representaran a las diosas agrícolas (como Chicomecóatl). “Su incipiente fecundidad debía atraer la de los campos de cultivo, ellas podían hacer prosperar las milpas. Se reconocía que

⁴³¹ Ileana C. Colombo, *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 90-93.

⁴³² Constantino Falcón M, *Diccionario de mitología clásica*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 385.

⁴³³ Citado por Roux, *op.cit.*, p. 54.

experimentaban un cambio en su primera menstruación y la comunidad se beneficiaba de ello”.⁴³⁴

6.3.4 Los sacrificios

Otro de los usos atribuidos a la sangre es el sacrificio cruento con el fin de saciar la sed de los dioses o conmemorar algún ritual.⁴³⁵ Por ejemplo, en la *Ilíada*, como caso excepcional, se menciona el sacrificio humano.⁴³⁶ Así, Aquiles, para las honras fúnebres de Patroclo, ofrece como homenaje una hecatombe:⁴³⁷ blancos toros, ovejas, cabras, cincuenta moruecos sin castrar, cuatro caballos, dos perros, libaciones de aceite y miel, y, “doce valerosos hijos de magnánimos troyanos, a quienes aniquiló con el bronce”.⁴³⁸

También, como casos anecdóticos tenemos los sacrificios humanos en honor a Ártemis, como el de Ifigenia (según lo narrado por la tragedia de Eurípides). En Melite, poblado occidental de Atenas, estaba el templo de Ártemis Aristobule, sitio en donde se arrojaban cuerpos de ajusticiados en sacrificio. Otro caso de sacrificio humano lo tenemos en Rodas durante la fiesta de *Cronion*; dicha celebración, en honor a Cronos, se llevaba a cabo en la época de la cosecha, para lo cual se ofrecían criminales.⁴³⁹

⁴³⁴ Miriam López Hernández, *Sexualidad entre los antiguos nabuás. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, (dir. Guilhem Oliver Durand). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2013, p. 413-414. [Tesis de doctorado].

⁴³⁵ Para René Girard el sacrificio, más allá de la esfera religiosa, puede ser interpretado como un crimen institucionalizado que lleva a *catharsis* la sed de venganza y la violencia desordenada del ser humano. Véase: René Girard, *La violencia y lo sagrado*, *op. cit.*, *passim*.

⁴³⁶ Alfonso Reyes señala que los sacrificios griegos eran básicamente de animales. El sacrificio humano es rechazado por el espíritu de Grecia “lejos de pertenecer al helenismo, se hunde en el fango original de que el helenismo logró limpiarse por obra de la religión apolínea, sustituyendo sus horrores mediante prácticas incruentas. A partir del siglo V, la mente griega condena los sacrificios humanos.” Alfonso Reyes, “Religión griega. Mitología griega” en *Obras completas, Vol. XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 193

⁴³⁷ “La *hecatombe* es el sacrificio típico de los griegos y el que merece más tratamiento ceremonioso. *Hecatombe* quiere decir: cien bueyes, pero la palabra se emplea para cualquier número de víctimas”. Alfonso Reyes, *op. cit.*, p. 199.

⁴³⁸ Homero, *Ilíada*, (tr. pról. Emilio Crespo Güemes), Madrid, Gredos, 2008, p. 175.

⁴³⁹ Walter F. Otto. *Los dioses de Grecia*. Madrid, Siruela, 2003, p. 97.

De igual manera, en el Antiguo Testamento se menciona esa necesidad de sangre derramada en los altares con motivo de la consagración sacerdotal: “Tomarás sangre del novillo y untarás con el dedo los cuernos del altar. Derramarás toda la sangre restante al pie del altar”.⁴⁴⁰

En cuanto a los sacrificios aztecas, cuyo simbolismo sigue atrayendo la mirada de múltiples investigadores, se ha considerado como una de las prácticas más sangrientas de ritualismo primitivo, llegando a ser casi un estereotipo de la cultura antigua mexicana.⁴⁴¹

Todos los dioses principales del panteón náhuatl conformaban rituales de sacrificio humano; entre los más comunes destaca el culto a Huitzilopochtli, dios tribal azteca; Tezcatlipoca, dios de la guerra; Mixcóatl, dios de la caza; Tláloc y Chalchiuhtlicue, dioses del agua y la vegetación; Centéotl y Xilonen, dioses del maíz tierno; Mictlantecuhtli, dios de los muertos; Xiuhtecuhtli, dios del fuego, entre otros muchos, a excepción de Quetzalcóatl.⁴⁴²

La práctica del sacrificio estaba relacionada con la guerra, para los aztecas no fue propiamente un acto místico, también era una táctica de dominación contra otros grupos de las poblaciones periféricas.⁴⁴³ De hecho, los antiguos mexicanos capturaban a los enemigos en lugar de matarlos en el campo de batalla. Después,

⁴⁴⁰ Éxodo, 29, 12-13.

⁴⁴¹ Sin embargo, como menciona López Austin, tal reducción del pueblo mexica a salvajismo cruento tiene como antecedentes el proceso de colonización, que con los siglos se ha venido reafirmando de manera sensacionalista por parte de diversos medios: “como si el sacrificio humano fuera el único aspecto de la cultura mexica digno de atención. De manera sorprendente, esta visión sigue sirviendo para justificar el brutal proceso de invasión, genocidio, dominio y marginación de los pueblos indígenas.” Véase: A. López Austin, L. López-Luján. “El sacrificio humano entre los mexicas”, en *Arqueología Mexicana*, 15 (1995), p. 26. [PDF en línea]: <http://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/AM103.pdf> [Consulta, 13 de noviembre, 2021].

⁴⁴² Duvenger señala que Quetzalcóatl –como un héroe mítico-histórico, como el último rey-sacerdote de Tula– ofrecía serpientes, pájaros y mariposas para las ceremonias; los participantes del ritual se realizaban escarificaciones de penitencia hasta sangrar, pero nunca se consintió el sacrificio humano. Véase: Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 97-98. No obstante, otra fuente señala que en excavaciones realizadas en el Templo de Quetzalcóatl se encontraron 137 guerreros ofrecidos en sacrificio. *cf.*, López Austin, “El sacrificio humano entre los mexicas”, *op. cit.*, p.29.

⁴⁴³ C. Duverger, *op. cit.*, p. 213.

los cautivos eran llevados a la capital México-Tenochtitlán para ofrecerlos a los dioses. Sin embargo, hay que resaltar el hecho de que no todos los sacrificados eran prisioneros de guerra. Cada ceremonia exigía un determinado tipo de víctima: para el rito agrícola se exigía mujeres descendientes de familias nobles; para garantizar las lluvias, niños con dos remolinos en el cabello (y de signo favorable); para fortalecer al Sol durante los eclipses se requerían a los albinos; para acompañar al rey durante su viaje al inframundo se sacrificaban a enanos, corcovados y sirvientes. También está el caso de aquellos que morían de forma voluntaria, como algunos sacerdotes, músicos y prostitutas.⁴⁴⁴

Con diferentes especificaciones, según la divinidad a la que se dedicara la occisión, el ritual comenzaba desde la preparación del cautivo con un baño de purificación, con lo cual recibía la denominación de *Tlaltilli* (esclavo bañado); después se realizaban diversas danzas, se le daban bebidas o comidas alucinógenas y, en muchos casos, se le proporcionaban diversas mujeres, todo con el fin de provocar un desgaste físico y psíquico en un ambiente de festividad. Ya en el momento de la inmolación se colocaba el cuerpo extendido de la víctima encima de una piedra (el *téhcatl*), mientras cuatro sacerdotes lo sostenían, el *Chalchamelca* (ministro o sacerdote de lo divino) le abría el tórax y le arrancaba el corazón.

Los corazones de los cautivos sacrificados los llamaban *quaubnochtili tlazotli* (las preciosas tunas del águila). Los tomaban y los alzaban hacia el sol, el príncipe de turquesa, el águila abrasada. Así lo alimentaban, le daban de comer. Y cuando habían ofrecido los corazones, los colocaban en el *quaubxicalli* (el vaso de águila). Y a los cautivos que morían en sacrificio los llamaban *quaubteca* (los hombres del águila).⁴⁴⁵

Este tipo de sacrificio por incisión torácica y ablación del corazón presenta dos componentes simbólicos: el corazón y la sangre. Como menciona Duverger, hay una estrecha relación entre el sol y el águila, por lo que la imagen del águila con un

⁴⁴⁴ A. López Austin, *op. cit.*, pp. 24-33.

⁴⁴⁵ Florentine Codex, parte III, citado por C. Duverger en *La Flor letal, op. cit.*, p. 148.

corazón ensangrentado entre sus garras representa al sol alimentándose de corazones humanos.



Fig. 4 Ilustración en Códice Laud. [Fotografía: Mediateca, INAH]

En cuanto al derramamiento de sangre es interesante notar que la cardioectomía necesariamente implica el corte de la vena cava y de la aorta, lo cual conlleva una expulsión brusca de sangre (aproximadamente cinco o seis litros). Tal hemorragia produciría no solo espectacularidad, sino también una vía fácil para obtener tanta sangre en poco tiempo.

Si los corazones humanos destinados al sol constituyen un alimento sólido, en cambio la sangre líquida es, naturalmente, una bebida. Es el señor de la Tierra, el rostro ctoniano del sol, quien bebe; la tierra toma “el agua preciosa” del mismo modo que absorbe las lluvias que periódicamente vienen a reverdecer los campos mexicanos. Por esta razón, Tlaltecuhltli siempre es representado de manera bastante monstruosa, con las fauces abiertas de las que un cuchillo sacrificial, dispuesto a saciarse ávidamente con oleadas de sangre humana vertidas para él en los altares de Tenochtitlán.⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ C. Duverger, *op. cit.*, p, 150.

6.3.5 Pactos de sangre

Por otro lado, el derramamiento de sangre también ha servido para sellar alianzas, pactos de fraternidad o promesas. El origen de esta práctica es tan antiguo como el hombre mismo. Es interesante notar que en hebreo el vocablo “pacto” (*berith*) quiere decir alianza y mancomunidad; viene de la raíz hebrea “cortar”, lo cual remite a la ablación de animales durante el sacrificio del pacto. Durante el ritual los animales eran cortados en dos partes, y las personas involucradas debían pasar entre los fragmentos para realizar el pacto.⁴⁴⁷ Uno de los casos más notables es la alianza que se da entre el pueblo judío y Dios:

Díjole Yahveh: ‘Tráeme una becerro de tres años, una cabra de tres años, un carnero también de tres años, una tórtola y un pichón’. Se hizo Abraham con todos estos animales, los partió en dos mitades y puso cada mitad frente a otra. [...] En aquel día hizo Yahveh alianza con Abraham, diciéndole: ‘A tu posteridad entrego yo esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Eufrates’.⁴⁴⁸

Esta alianza judaica está representada en la circuncisión, pues en cada incisión hay un derramamiento de sangre. Es una alianza que constantemente se renueva con cada hijo judío: ‘Esta es mi alianza, que habréis de guardar, tú y tu posteridad después de ti, entre yo y vosotros: todos vuestros varones serán circuncidados.’⁴⁴⁹ Además, el pacto de Dios con Israel incluye el derrame de sangre sobre el pueblo y el libro de la Ley. Por esta razón Moisés, al recibir los mandamientos, reunió a su pueblo y ofreció becerros en sacrificio, después:

Tomó Moisés la mitad de la sangre y la puso en vasijas, y con la otra mitad roció el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó al pueblo, el cual exclamó: ‘Haremos todo cuanto ha dicho Yahveh y obedeceremos’. Tomó Moisés la sangre y roció al pueblo, diciendo: ‘Esta es la

⁴⁴⁷ En el Nuevo Testamento la palabra pacto, *diatheke*, en griego, se refiere a testamento, voluntad o contrato. De esta manera “pacto de sangre” se entiende como una alianza o contrato sellado con derramamiento de sangre a través de un corte.

⁴⁴⁸ Génesis 15, 9-18.

⁴⁴⁹ Génesis, 17, 10.

sangre de la Alianza que Yahveh ha concluido con vosotros, de acuerdo con todas estas palabras.

450

También se entiende como un pacto de sangre la muerte de Jesús –quien según el evangelio de Lucas– dice lo siguiente en la Cena de Jesucristo: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que va a ser derramada por vosotros.”⁴⁵¹ De aquí que el pan y el vino sean la representación de la carne y la sangre de Cristo ofrecida en sacrificio.

Como valor supremo de vida, la sangre encarna ese simbolismo de lealtad, fraternidad y valor absoluto del vínculo entre dos partes. En este tipo de unión – que, por lo general, es irrevocable– cada una de las personas adquiere un dominio místico sobre la otra. Sirve como medio para formalizar una relación, fortalecer una ayuda económica o las relaciones pacíficas entre pueblos o tribus.⁴⁵² Cuando un pacto se rompe, las consecuencias pueden ser nefastas como la muerte o la exclusión. Por ejemplo, en la alianza representada por la circuncisión, se advierte el castigo de violar el cumplimiento del ritual: “El incircunciso, el varón del que no se haya circuncidado la carne del prepucio, este hombre será extirpado de su pueblo, por haber violado mi alianza”.⁴⁵³

Si de pactos hablamos, y entrando en otros terrenos, no hay que olvidar aquellos establecidos entre los demonios y el hombre. En este sentido el ser humano invoca al espíritu sobrenatural con el fin de obtener algún favor –y como popularmente se dice– a cambio del “alma”. Y, si en la sangre está eso que conceptualizando como “alma”, entonces es lógico que estas alianzas sean selladas con sangre. De ahí que en el pacto fáustico Mefistófeles afirme: “es la sangre un

⁴⁵⁰ Éxodo, 24, 6-8.

⁴⁵¹ Lucas 22, 20. Los diversos pactos de Dios con el hombre, según los textos bíblicos, están representados de diferente en forma: por ejemplo, con Noé, el elemento simbólico fue el arcoíris; la circuncisión corresponde al pacto con Abraham; y el nuevo pacto de Jesús está marcado con el bautismo.

⁴⁵² Josepa Cucó. Giner, *La amistad: perspectiva antropológica*, Barcelona, Icara; Institut Català d' Antropologia, 1995, p. 35-36.

⁴⁵³ Génesis, 17, 14.

fluido muy especial”. Mientras que para Fausto –hombre de ideas y de ciencia– la palabra es inquebrantable y es suficiente para cerrar un trato, el demonio necesita una prueba de vida para después doblegar a su víctima, por lo que ordena: “firmarás con una gotita de tu sangre”.⁴⁵⁴

De la tradición hispana tenemos el caso del *Mágico prodigioso*, de Calderón de la Barca. En esta comedia, Cipriano, quien busca los favores de la amada, se encuentra con el maligno y, después de presenciar las proezas del demonio, dice:

Cipriano: Espera,
Parda nube del más claro
Sol que amaneció a mis dichas...
Mas con el viento me abrazo.
Ya creo tus ciencias, ya
Confieso que soy tu esclavo.
¿Qué quieres que haga por ti?
¿Qué me pides?

Demonio: Por resguardo
Una cédula firmada
Con tu sangre y de tu mano.

.. *Clarín:* (El alma le diera yo
Por no haberme aquí quedado.)

Cipriano: Pluma será este puñal,
Papel este lienzo blanco,
Y tinta para escribirlo

⁴⁵⁴ El pacto con el diablo está marcado por una larga tradición literaria que siempre ha seducido al ser humano. Una de las primeras manifestaciones surge de la mítica persa incluida en el *Libro de los Reyes*, de Firdusi. En cuanto al legado occidental, la literatura medieval brinda una amplia gama de narraciones que dan cuenta del trato demoníaco; entre estas tenemos *De Sancto Cipriano*, poema escrito por la emperatriz romana Elia Eudocia, basado en la Leyenda de Cipriano. Gonzalo de Berceo en *Los Milagros de Nuestra Señora*, recrea la leyenda de Teófilo de Adana, otro personaje paradigmático, quien hace trato con el diablo. Este mismo personaje también aparece en *las Cantigas de Santa María*, y en las obras de carácter didáctico moralizante como la de Sánchez Vercial (*Libro de los enxemplos por A.B.C.*) en el siglo XV y don Juan Manuel (*Libro infinito o de Los Castigos*). En cuanto al personaje de Fausto, las primeras interpretaciones del personaje surgieron en Alemania en 1587 con el texto anónimo *Historia von D. Johann Fausten*, mejor conocido como el *Volksbuch*. La obra fue traducida a varias lenguas, entre ellas el inglés, y en poco tiempo surgieron diferentes versiones, siendo la del inglés Christopher Marlowe la mejor lograda: *They tragicall History of Dr. Faustus* (1592). Pero no es hasta la llegada del ingenio de Johan Wolfgang von Goethe (1808-1832), que el personaje adquiere dimensiones profundas para entender la alianza con el maligno.

La sangre es ya de mis brazos.⁴⁵⁵

Una vez más asistimos al símil de la sangre como tinta para firmar el convenio con el maligno que busca desesperadamente el alma humana. Nótese que en el *Mágico prodigioso* el protagonista, Cipriano, negocia con el diablo con fines amorosos; en cambio, en la obra de Goethe, Fausto busca el conocimiento absoluto.

Ahora bien, de nuestras letras novohispanas tenemos la presencia del demonio y su contrato de sangre en una comedia alarconiana: *Quien en mal anda en mal acaba* (1601-1603). De manera similar que Cipriano, el personaje de la obra de Ruíz Alarcón, Román, basa su acuerdo por un tema amoroso, y lo firma, como es de suponerse, con unas gotas del preciado líquido.

Demonio: Yo me llamo Belcebú.
Y con esto ven, amigo,
Para que el pacto confirmes,
Donde con tu sangre firmes
Lo que has tratado conmigo.

Román: Vamos.

Demonio: Tu lascivo ardor verás presto satisfecho.⁴⁵⁶

Como ocurre con varios tópicos y leyendas, estos pasan al dominio público para recrear nuevas historias y, a su vez, alimentar las tradiciones locales. Pues bien, la recepción del pacto demoníaco influyó en el imaginario novohispano, y prueba de ello son algunos de los manuscritos heréticos condenados por el Santo Oficio. Un ejemplo de lo anterior es el caso del mestizo José Rojas, quien fue acusado en

⁴⁵⁵ Pedro Calderón de la Barca, “El mágico prodigioso”, en reproducción digital a partir de la *Sexta parte de comedias del célebre poeta español don Pedro Calderón de la Barca*, Madrid, por Juan Sanz..., 1715, p. 344. [formato PDF]: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-magico-prodigioso--5/> [consultado: 11 diciembre, 2021]

⁴⁵⁶ Juan Ruiz de Alarcón, *Obras completas V. III*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 179- 180

1787 de ser el autor de un pacto supuestamente escrito con sangre, y en donde se leía lo siguiente:

Santiago Claguelito la Virgen no me ayude, el demonio me acompañe y salgan a mi defensa aquellos tres príncipes nobles Asmodeo, el diablo cojo y vos Lucifer como príncipe de las tinieblas me ayudes te protesto que desde hoy hago ánimo de ofrecerte las obras que hiciere como también cada viernes un ayuno y te protesto con la sangre a cualquier encuentro me ayudes y me defiendas...⁴⁵⁷

Otra denuncia tuvo lugar en Puebla de los Ángeles en 1705 (y puede verse en el AGN, I, vol., 729, exp.11). En este caso el capellán del Real Hospital de San Pedro recibe en confesión la autoinculpación del mulato Tomás de Soto, quien dice haber negociado, en Guatemala, un “pacto explícito con el demonio” a cambio de fuerzas físicas para ejercer su oficio de cargador. A lo cual el Demonio dijo lo siguiente:

Me abéis de hazer una escriptura de ser mi esclabo.
Y prometiéndolo así el dicho Thomás, el dicho hombre (quien siempre juzgó el dicho Thomás ser el demonio) sacó una lanzeta, i se picó una bena con ella, de que le salió alguna sangre, que cojió en una escudilla (como estas en que continuamente beben caldo), con la qual sangre escribió dicho demonio sobre un papel.⁴⁵⁸

6.3.6 La estética de lo sanguíneo

La sangre, por su naturaleza polisémica que evoca la vida y la muerte, es uno de los elementos más recurrentes en las obras artísticas. Específicamente en la escena contemporánea, las alusiones al vital líquido son teatrales, viscerales y, algunos dirán, grotescas como los polémicos performances de Nitsh Hermann.

⁴⁵⁷ Citado por Anel Hernández Sotelo en “La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoniaco novohispano (siglo XVIII)”, en *Fronteras de la historia*, 19 (1), pp. 14-40. [En línea]: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/202> [consultado, 18 de diciembre, 2021].

⁴⁵⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 729, exp. 11, ff. 321r-393 v. *apud*: C. López Risaura, B. Granados, Carranza V, “De pactos, brujas y tesoros. Relatos supersticiosos de la Nueva España.”, en *Revista de Literaturas Populares*, VII (2), pp. 207-225. [En línea]: <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/2749> [consultado, 18 de diciembre, 2021].

El uso del color rojo, como símbolo del líquido corporal, es el centro de muchas obras.⁴⁵⁹ Es un color que tiene la capacidad de evocar el fuego (y con ello los rituales primitivos), es el color del sacrificio, la violencia, el dolor, la muerte, la pasión, la buena fortuna y la fertilidad. Artistas como Mark Rothko, Bosco Sodi, Jordan Eagle o Anish Kapoor tienen grandes lienzos o instalaciones basadas en este color primario; el creador busca el efectismo, el juego visual y la interpretación del espectador. Algunas de estas obras tratan de imitar las formas reticulares y arborescentes de las arterias, construcciones caprichosas y complejas que nos hablan del microcosmo que nos habita, de la vida en su roja expresión.

En obras como *Sangro, pero no muero* (2010), de Isa Sanz; *El periodo* (2006), de Eulalia Valldosera; *Menstrala* (2003), de Vanessa Tiegs o *There Will be blood* (2012), de Emma Arvida, entre otras, se reivindica el ciclo femenino despojándolo de su ocultamiento. En el trabajo de estas artistas visuales el líquido catamenial es el protagonista que nos muestra la parte más vital y cotidiana de la naturaleza humana en conexión con la madre tierra, su capacidad regenerativa y benéfica.

También están aquellos creadores que usan la sangre para la denuncia social y política. Por ejemplo, en Latinoamérica, Regina José Galindo, en su intervención *El peso de la sangre* (2004), dejó caer un litro del vital líquido sobre su cabeza frente a la Catedral de Santiago de Guatemala; el acto fue una protesta en memoria de las personas desaparecidas durante la guerra civil de Guatemala. En esta misma dirección, la artista conceptual Teresa Margolles presentó en la Bienal de Venecia, 2009, la instalación *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* para visibilizar los crímenes ocurridos durante la guerra contra el narcotráfico del sexenio de Felipe Calderón.

⁴⁵⁹ El color rojo es uno de los pigmentos más emblemáticos en la historia del arte. Su presencia en la pintura rupestre data de 14,000 años aproximadamente para decorar cuevas o ritos funerarios. En el paleolítico, estatuillas como la *Venus de Laussel* o la *Venus de Willendorf* tienen restos de ocre rojo por su cuerpo, lo que ha hecho suponer que pudieron haber estado pintadas con ese color. Posteriormente, con el fin de encontrar otras tonalidades se buscan nuevos pigmentos orgánicos a base de minerales, plantas o insectos (como la cochinilla), dando como resultado el ocre, el cinabrio, el bermellón, el carmesí, el carmín, el plomo rojo y el rojo de cadmio.

Para el acto Margolles utilizó objetos, fragmentos de vidrios, sangre y otros fluidos humanos de las víctimas durante los levantamientos recogidos por la artista y sus colaboradores. En uno de los performances se lavan los pisos con agua y sangre de las víctimas, en otro, una joven borda narcomensajes en telas impregnadas de sangre humana.

Si las representaciones del accionismo vienés y los performances del arte conceptual nos salpican hasta la náusea con los fluidos corporales, las expresiones artísticas de siglos pasados no han sido menos escatológicas. A lo largo de la historia del arte el color rojo, y su estética sanguínea, ha estado presente, ya sea para representar un fragmento mitológico, como en *Saturno devorando a su hijo* (1823), de Goya; un pasaje bíblico, como *Judit decapitando a Holofernes* (1620), de Artemisia Gentileschi; un episodio histórico, como en *Iván el Terrible y su hijo* (1885), de Iliá Repin; una escena bélica, como el de la *Guerra* (1932), de Otto Dix o un evento para la historia de la ciencia como el famoso cuadro *Lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* (1632), de Rembrandt.



Fig. 5 Artemisia Gentileschi, *Judit decapitando a Holofernes*, Galleria Uffizi, Florencia, Italia, 1620, óleo sobre lienzo, 1.99 m x 1.62 m. [Google Arts & Culture]

Esta estética del dolor tiene su expresión máxima en occidente con la iconografía cristiana. De acuerdo con la tradición bíblica, Jesús derramó su sangre en siete momentos diferentes: en la circuncisión, en el huerto de Getsemaní, durante la flagelación, con la corona de espinas, en el camino hacia el calvario, en la cruz y, después con la estocada final, la lanzada.

Todos estos acontecimientos están grabados en la memoria occidental por medio de la imagen; como menciona Belting Hans “la imagen recuerda lo que narra la escritura”. En varios episodios de la historia de Jesús, la sangre es el protagonista; así vemos esculturas descarnadas, el dolor del hombre desangrado que acepta su destino como cordero inmolado, el rojo fluir que tiñe la vida después de la muerte. En el contexto cristiano la sangre adquiere significados celestiales, es la sangre del perdón, de la esperanza, de la purificación del ser humano. Cristo es el paradigma del sacrificio, un sacrificio llevado hasta la muerte y recreado, una y otra vez, durante la eucaristía.

Sin embargo, es pertinente recordar que en el cristianismo primitivo no permitía las representaciones del “hijo de Dios”, incluso en 1054, en el cisma de Constantinopla, el legado papal reprobó las imágenes de un ser mortal en la cruz y la representación de Jesús muerto. La Iglesia no veía con agrado el uso de imágenes en el culto ya que se corría el riesgo de caer en prácticas paganas; además, se discutía la forma en cómo debía ser representado Jesucristo, muerto o vivo, el hombre o el dios. “Si la pintura de seres vivos (por simular la creación de Dios) resultaba sospechosa de sacrilegio desde la condena del islam, la imagen de un muerto acentuaba el problema, sobre todo teniendo en cuenta que el muerto, al menos en parte de su existencia, encarnaba al Dios vivo”.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. (tr. Cristina Díez Pampliega y Jesús Espino N.) Madrid, Ediciones Akal, 2009, p. 359.

Con el correr de los siglos la Iglesia occidental, impulsados por el culto a las reliquias⁴⁶¹ y los relatos hagiográficos, fue reconociendo el uso de imágenes con un sentido teúrgico y didáctico. Ya en la Edad Media, propiciado por la peste negra de 1348 y las hambrunas, se genera un excelente caldo de cultivo para la devoción de imágenes cuya mortificación recordaba el mismo sufrimiento que la gente padecía con la enfermedad y con la muerte.

El patetismo franciscano se había insinuado en el gran arte desde comienzos del siglo XIV: las crucifixiones de Asís son trágicas y suscitan la compasión mostrando cuerpos atormentados. Después de la peste, estos cuerpos se convierten pronto en cadáveres, imitando con su putrefacción y su escarnio a aprovechar la vida lo más de prisa posible.⁴⁶²

Conforme avanzan el tiempo, la sangre colorea la pasión de Jesús y el martirio de los santos; se permiten la desnudez, el realismo y el dinamismo en las figuras (acentuado por técnicas novedosas y el tratamiento de los objetos desde la perspectiva estética).⁴⁶³

Si bien durante la Reforma protestante se atacó el uso de imágenes religiosas, después del Concilio de Trento, en 1563,⁴⁶⁴ la propia Iglesia romana promoverá una estética cargada de luz, de color, de efectismos sensoriales que inciten la piedad. Como consecuencia de esto surge en Italia un movimiento teórico que pretendía avalar los nuevos planteamientos intelectuales del arte religioso; uno de estos integrantes, el clérigo Giovanni Andrea Gilio da Fabriano en su *Dialogo degli errori della pittura* (1564), afirma que la figura de Cristo debía representarse “afligido,

⁴⁶¹ A falta de reliquias primarias de Jesús y María, el crucifijo y el retrato de la Virgen fueron sustituyendo la necesidad de poseer los fragmentos sagrados de estas dos figuras religiosas. Sin embargo, había casos en los cuales las imágenes de Cristo y la Virgen estaba acompañados por reliquias secundarias con el fin de acentuar la devoción. Véase, Balting Hans, *op. cit.*, pp. 400-404.

⁴⁶² Georges Duby, *Europa en la Edad Media. Arte románico, arte gótico*, Barcelona, Blume, 1981, pp. 101-102.

⁴⁶³ Para más detalle sobre la evolución de las imágenes durante el cristianismo primitivo, la Edad Media y el Barroco, véase Román Gubern, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 51-73.

⁴⁶⁴ En 1545 la Iglesia católica, encabezada por el papa Paulo III y los jesuitas, apoyados por Carlos V, organiza el famoso Concilio de Trento que durara hasta el año 1563. En la sesión número XXV, celebrada en diciembre de 1563, se discute el tema de las imágenes.

sangrante, cubierto de escupideras, con la piel desgarrada, herido, deforme, pálido y con aspecto lamentable”.⁴⁶⁵

En la iconografía cristiana el “Cordero místico” es la alegoría de Jesús ofrecido en sacrificio. Efectivamente, según señala Paul Roux, Jesús es a la vez “Dios, hombre y animal. [...] Es el ovino que Abraham ofreció a Dios en lugar de Isaac”.⁴⁶⁶ De esta manera tenemos imágenes del cordero herido en la garganta y que vierte su sangre sobre un cáliz; de esta alegoría tenemos el famoso políptico pintado por Hubert y Jan van Eyck (1432).

La imagen de las “Cinco llagas” es otro elemento muy recurrente en el cristianismo, ésta hace referencia a las heridas de Jesús durante la crucifixión (dos en las manos, dos en los pies y una en el tórax).⁴⁶⁷ Si bien los estigmas de San Francisco de Asís en 1224 marcaron el inicio de esta expresión religiosa medieval, es a partir del siglo XIV cuando la Iglesia empieza a promover el culto como símbolo de redención y mortificación. La representación, aunque ha variado con el paso del tiempo, conserva la misma estructura heráldica, en los cuatro ángulos aparecen las manos y los pies traspasados por clavos al rojo vivo, en el centro de la imagen yace el corazón como representación de la quinta herida. Esta quinta llaga ha tenido un culto especial, se transformó en el Sagrado (y sangrante) Corazón de Jesús atravesado por una lanza o coronado de espinas.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Giovanni Andrea Gilio da Fabriano, citado por Blunt Anthony, *La teoría de las artes en Italia (de 1450 a 1600)*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 134.

⁴⁶⁶ Roux, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁶⁷ De estas cinco heridas se desprende la necesidad por repetir cinco veces el “Padre nuestro” y el “Ave María” en las oraciones, durante cinco días se deben llevar los ayunos, cinco son las marcas que llevan en el hábito las religiosas de Santa Brígida y cinco son los nudos que lleva el cordón de San Francisco. También se considera que el número cinco es “el símbolo del hombre (con los brazos separados, parece dispuesto en cinco partes en forma de cruz: los dos brazos, el busto, el centro —abrigo del corazón— la cabeza, las dos piernas. Símbolo igualmente del universo, dos ejes, uno vertical y otro horizontal, pasando por un mismo centro”. Jean Chevalier, *op. cit.*, p. 307.

⁴⁶⁸ Jacques Gélis señala que esta quinta herida muestra “el interior del cuerpo, evocan un sexo menstrual o una boca rezumando sangre. Una boca que todos los místicos en sus abrazos al crucifijo aspiran a besar, para realizar una transfusión, una estrecha comunión con el Salvador. ¿No es acaso el propio Jesucristo quien, en algunas representaciones, aparece incitar al creyente a ese afán? ¿Acaso no vemos en algunas imágenes a Cristo exhibiendo su herida, señalándola con el índice?”, véase: Jacques Gélis, “El cuerpo, la

El culto a estas llagas, a este sufrimiento sangrante, no se limitó a la representación de las heridas, fue necesario ir más allá para mostrar el rictus de dolor, al hombre en la carne desgarrada. Las imágenes que exhiben el cuerpo flagelado de Jesús y las heridas de la pasión se conocen como el “Hombre de dolores”, “El Varón de dolores” o “Cristo en la columna” (cuando aparece de pie y apoyándose en una columna). En estas representaciones el exceso de sangre es un elemento imprescindible; el rostro, el torso y las extremidades destilan el fluido vital. Muestran al cuerpo humano en su absoluta vulnerabilidad, la carne expuesta hasta los huesos; efectivamente, son esculturas o pinturas de gran sadismo que infunden el dolor, la piedad y, al mismo tiempo, la repulsión y el morbo en una sociedad sedienta de lo espectacular.



Fig.6 Anónimo novohispano, *Cristo a la columna*, Museo Amparo, Puebla, Siglo XVIII, madera tallada y policromada. [Foto: Museo Amparo]

Iglesia y lo sagrado”, en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine *et al.*, *Historia del Cuerpo, Vol. 1 Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus- Historia, 2005, p. 36.

Del “Varón de dolores” deriva otro tema iconográfico muy retocado en el arte: “La fuente mística” y el “Lagar místico”. En la “Fuente mística” observamos a un Jesucristo más apacible, sin esos destellos de dramatismo, de su costado y de sus extremidades emana un chorro de sangre. Esa sangre es a la vez el agua de la purificación, el manantial redentor, la fuente de la vida.



Fig. 7 Atribuible a Diego de Borgraf, *El Cristo del Lagar*, Templo de San Miguelito, Ciudad de Puebla, S. XVII.
[Foto: artecolonial.wordpress.com]

Otra representación muy parecida a la “Fuente mística” es aquella en donde Jesucristo aparece dentro de un lagar pisando uvas, de sus heridas brota sangre que se confunde con el jugo de la fruta. Algunos ángeles o representantes de la Iglesia custodian o recolectan con un cáliz el néctar sagrado. Así como la uva era triturada por las maderas del lagar, Jesús, de forma análoga, era sometido a la presión de la cruz y a los pecados del ser humano; de esta manera la sangre y el vino se funden en la misma sustancia. El “Lagar místico” se convierte en uno de los temas más recurrente a partir del Concilio de Trento, sirve para remarcar los sufrimientos

humanos de Cristo, así como para reafirmar el dogma de la transustanciación de la sangre en vino y el sacramento de la eucaristía, cuestionados por los protestantes.

También surge la glorificación a los instrumentos y elementos del martirio: el flagelo, la columna, los clavos, la lanza, el martillo, la escalera, la corona de espinas, las llagas y la sangre. A fines de la Edad Media, tanto en el ámbito del arte como en la religiosidad, reciben el nombre de las *arma Christi*. “Con ello se quería significar que todos los instrumentos que habían martirizado la carne de Cristo durante el camino de la cruz y lo habían llevado a la muerte habían resultado ser «armas» en su lucha victoriosa contra Satanás”.⁴⁶⁹ En Nueva España, el culto fue promovido por las ordenes mendicantes, particularmente con los franciscanos, a través de las cruces atriales.

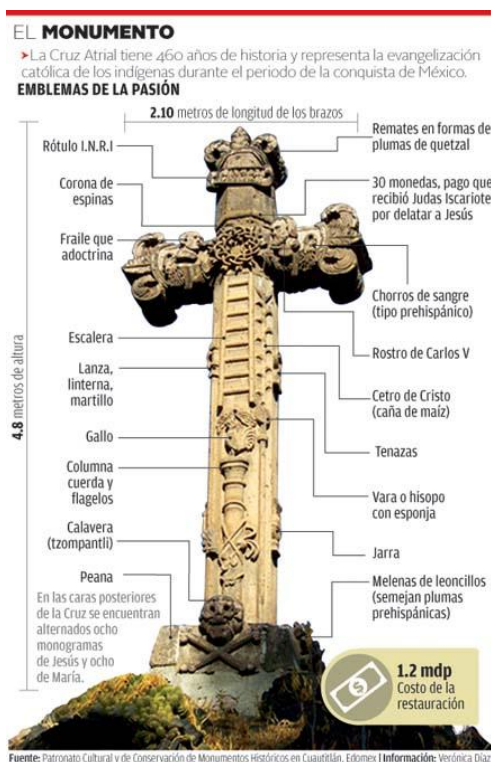


Fig. 8 *Cruz atrial*, Cuautitlán, Estado de México, S. XVII. [Escultura]
Fuente: <https://www.milenio.com/cultura/renace-la-cruz-atrinal-de-cuautitlan>

⁴⁶⁹ Jacques Gélis, *op. cit.*, p. 33.

En cuanto a las representaciones virreinales, Schenone menciona que los artistas —probablemente, influenciados por los sermones, lecturas con descripciones fantasiosas de místicos y escritores sagrados— crearon una estética muy particular del sufrimiento descarnado. Son imágenes que se alejan de los trabajos por parte de los creadores hispanos. Aquí, en América, vemos huesos expuestos, costillas visibles de huesos, labios abiertos, hendiduras que muestra la víscera cardiaca, ojos de vidrio que resalta el realismo de la figura, pelucas de cabello natural y la sangre en relieve que chorrea de forma dramática. “Es verdad que no se encuentra en los Evangelios una referencia que aluda a que el cuerpo del Salvador fuese torturado en la forma que los interpretan los artistas mexicanos y es claro que si hubiera sido castigado como muestra Nicolás Enríquez habría muerto de inmediato”.⁴⁷⁰



Fig. 9 Nicolás Enríquez, *La flagelación*, Museo Nacional de Arte, INBA, Acervo Constitutivo, México, 1729, óleo sobre lámina. [Foto: munal.emuseum.com]

⁴⁷⁰ Héctor H. Schenone, *Iconografía del arte colonial. Jesucristo*, Argentina, Fundación Tarea, 1998, p 222.

Pero no sólo la pintura ha estado salpicada por los tonos encendidos del rojo, también la escultura, el gore del séptimo arte, la literatura y la fotografía nos ofrecen escenas rasgadas por la violencia, reminiscencia de tradiciones primitivas, rituales ctónicos, historias de vampiros y seres (o dioses) sedientes del vital líquido. Tanpreciado fluido no escapa de la imaginación humana, chorros de tinta han corrido para describir escenas bélicas; tragedias como las de Ifigenia o Andrómaca hacen de este elemento su protagonista; la leyenda del “Santo Grial” —donde supuestamente se recogió la sangre de Cristo— ha quedado inmortalizada en la novela *Perceval* (1180), de Chrétien de Troyes; la poesía de la mística Santa Teresa de Jesús nos habla de la “herida espiritual en el corazón” (o transverberación), y qué decir de las múltiples canciones y poemas que hacen de este elemento una metáfora.

Muchos son los casos que ilustran la participación de la sangre en el ámbito creativo para configurar una estética muy particular; cargada de resonancias primitivas, espirituales y cristianas, la sangre es y seguirá siendo “un líquido muy especial”.

Hasta aquí dejo estos cuantos ejemplos que muestran la trascendencia del fluido vital en las diferentes expresiones humanas. Vayamos al siguiente capítulo para mirar con más cuidado estos símbolos inscritos en el texto de Matías de Escobar.

Capítulo 7

La metáfora de la sangre en *Voces de Tritón sonoro*

Yo doy a V. S. en este papel
la sangre de mi alma, rebozada,
como con capa negra, con la
tinta.

FRAY MATÍAS DE ESCOBAR

7.1 La retórica de la sangre

En los capítulos anteriores mencioné algunos los usos simbólicos de la sangre en diversas expresiones culturales; también señalé la presencia del discurso hagiográfico en el texto del cronista Escobar, así como algunas figuras retóricas utilizadas por el padre agustino para persuadir a sus interlocutores. Símbolo y palabra se entrelazan para configurar metáforas que sirven como base argumentativa con fines propagandísticos.

A continuación, veamos cómo Matías de Escobar se vale del preciado líquido para construir su discurso. Empecemos por el portentoso título de la obra: *Voces de Tritón sonoro que da desde la Santa Iglesia de Valladolid de Michoacán, la incorrupta, y viva Sangre del Illo. Señor Doctor D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud...* El sujeto de esta larga oración es la “sangre”, la cual es humanizada con la capacidad del habla. Así tenemos dos figuras de las que se sirve el cronista: el hipérbaton y la metáfora.

El énfasis de la intención comunicativa recae en la “sangre”; pero no es cualquier sangre, es la “incorrupta y viva Sangre” de Escalona. Estos adjetivos que acompañan al sujeto (la sangre) indican cuán importante es su carácter de reliquia, elemento que estará presente en toda la obra. Sin embargo, hay que advertir —según lo narrado por el cronista— que la “sangre” no fue la única reliquia encontrada, también se hallaron las entrañas en estado de incorruptibilidad. De aquí me surge la siguiente interrogante: ¿por qué la sangre es la reliquia más estimada por el cronista? Si bien ambas reliquias (sangre y entrañas) son mencionadas constantemente, cuando Matías de Escobar se refiere a la sangre lo

hace por medio de una serie de analogías que resultan interesantes explorar y que veremos a continuación.

7.2 Una púrpura reliquia

¿Qué hace que la sangre sea un líquido muy especial? En el capítulo III de *Voces de Tritón sonoro*, el panegirista afirma que “Es la sangre residencia del Alma”; idea que, como ya vimos previamente, resume una larga tradición. Sin embargo, fray Matías de Escobar no se queda con lo ya conocido, también explora otras fuentes como receptáculo del “alma” y principio de la vida; señala que el “alma” también puede estar alojada en el corazón, en el cerebro o en la glándula pineal (como sostiene la filósofa Oliva Sabuco).⁴⁷¹ Sin embargo, estas opciones no parecen convencer al fraile agustino:

Empero llevado por norte a los doctores, que cita Cornelio, es la sangre fuente: *quia anima carnis in sanguine est* [...]. Pues si en la sangre reside la vida, y la sangre es óleo purpúreo, pábulo del Alma. No se corrompa, no se altere la Sangre de nuestro Príncipe. Viva sí, esta Sangre sin alteración, que mientras así se conservare creeremos que aún vive con nosotros y que, por vivo, no lo hemos de contar entre los muertos.⁴⁷²

En otro capítulo —y haciendo alarde de su saber científico—, Escobar menciona la circulación galénica: “En la superior región del vientre, reside al hígado, y como este miembro es la fuente de la sangre en donde comienza la circulación de este humor, con la ausencia del Alma, principio del calor, pausa la

⁴⁷¹ Oliva Sabuco de Nantes Barrera (1562-1622) fue una filósofa, científica, boticaria y pensadora renacentista nacida en Alcaraz. En 1587 publica “Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos; la cual mejora la vida y la salud humana”, en dicha obra aborda temas modernos como la medicina psicosomática, y se adelanta a los estudios de Descartes y Servet; también cuestionó a las figuras como Aristóteles y Galeno. Sabuco incorporó concepciones mecánicas y principios de la tradición alquímica, que indican cómo estas corrientes, ajenas a la escolástica y la tradición medieval, iban ganando terreno durante el siglo XVI. Los méritos de esta humanista han hecho que sea un referente significativo de la cultura española renacentista. Ovilvia Sabuco de Nantes en *Real Academia de la Historia*, Recurso en línea, 12/10/2021: <http://dbe.rah.es/biografias/17728/oliva-sabuco-de-nantes-barrera>

⁴⁷² Matías de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 23-24.

circulación.”⁴⁷³ Con estos argumentos, nuevamente Escobar indica que la sangre es asiento del “alma”.

Por otro lado, las entrañas (entiéndase como las “tripas, riñones, hígados, redaños...”) tienen que ver con las funciones corporales como la digestión y excreción de los alimentos. Por lo tanto, su carácter está vinculado a las actividades mundanas como el placer de comer. Incluso, Fray Matías de Escobar precisa que en las entrañas y en el ombligo “se coloca la lujuria”. De esta manera, gula y lascivia son placeres con implicaciones morales que, invariablemente, debían suprimirse.⁴⁷⁴ Además, Escobar advierte que siendo “el vientre receptáculo de todas las entrañas” hay una relación directa con la putrefacción: “Véase por experiencia, lo delicado de esta región en los cadáveres, pues como todos ven, es la parte primera que se altera y corrompe como lo demuestra con su elevación, en que al punto se entumece el vientre en el cuerpo del difunto, que es evidencia clara de corrupción”.⁴⁷⁵

Algunas metáforas corporales heredadas de la Antigüedad, y retomadas durante la Edad Media, que consideraban al hombre como un microcosmos, se basaban en tres centros principales: *caput-venter-membra*, es decir, en la cabeza, las entrañas y los miembros (mención aparte tiene el corazón y sus símbolos universales). En cuanto a las entrañas, según el pensamiento escolástico, transformaban los alimentos en sangre, y esto hacía que se movieran y coordinaran los demás miembros. El hígado, como órgano de adivinación entre los romanos, fue señalado más tarde como centro de las pasiones. “El hígado —también se dice vientre o entrañas— es de este

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷⁴ Durante la Edad Media se instaura el “ideal ascético” de la vida monacal que buscaba “la renuncia del placer y la lucha contra las tentaciones”. Es a partir del siglo XII que “la imitación de Cristo” en la devoción se introduce como práctica religiosa, llámese flagelación, mortificación del cuerpo por diversas vías o estigmas que simulaban el derramamiento de sangre. Véase Jaques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 3-36. Cf. Miruna Achim, *Las entrañas del poder. Una autopsia Michoacana del siglo XVII*, *op. cit.*, pp. 26-29.

⁴⁷⁵ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 53

modo rechazado hacia abajo, por debajo de la cintura, en el lado de las partes vergonzosas del cuerpo. Y se convierte en la sede de la lujuria, de esta concupiscencia que, desde san Pablo y san Agustín, el cristianismo persigue y reprime.”⁴⁷⁶

Caso contrario es la sangre. Este fluido, como elemento que lleva la vida, está estrechamente relacionado con lo sangrado y su capacidad de trascendencia; además, en el contexto religioso asociamos esta sangre con la sangre de Cristo (aspecto que abordaremos más adelante).

Por lo tanto, podemos decir que las reliquias (sangre y entrañas) representan la dicotomía planteada por Santo Tomás en la *Summa Teológica*: el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo material, lo sacro y lo profano, el mundo de arriba y el mundo de abajo.

Otro aspecto señalado por Santo Tomás es el carácter incorruptible del “alma” humana por su capacidad “intelectiva”. “Incluso suponiendo, como dicen algunos, que el alma estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, habría que decir que es incorruptible. Pues no hay corrupción más allá donde hay contrariedad [...]. Por su parte en el alma intelectual no puede haber ninguna contrariedad”.⁴⁷⁷ Ahora bien, si el “alma” es incorruptible, también lo será su reservorio: la sangre. Recordemos que el fenómeno de la incorruptibilidad estaba asociado con fenómenos maravillosos durante el cristianismo medieval. En diversos textos hagiográficos se narra cómo Dios premia a sus siervos con el don de transgredir las leyes naturales de la muerte. “Esa veneración popular por el cuerpo de los hombres y mujeres santos se extendía a dientes, uñas, huesos, cabellos, sangre,

⁴⁷⁶ Jacques Le Goff, *Una historia del cuerpo en la Edad Media, op., cit.*, p. 134.

⁴⁷⁷ Santo Tomás de Aquino, “Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma”, en *Suma Teológica, P 1ª, Cuestión 75*. [Recurso en línea]: <http://www.hig.com.ar/sumat/a/c75.html#a> [Consultado: 29 de enero, 2022]

trozos de vestidos y un sinnúmero de reliquias de santos [...] solicitadas como amuletos mágicos que hacían milagros.⁴⁷⁸

Retomando lo que ya comenté sobre las reliquias (la sangre y las entrañas), resulta evidente cómo ambos elementos se contraponen. Mientras la sangre representa lo espiritual, las entrañas evocan a lo material. Veamos el siguiente cuadro comparativo:

Sangre	Entrañas (intestinos, riñones, hígado, etc.)
Vida	Muerte
Trascendencia	Corruptibilidad
Alma	Cuerpo (gula, lascivia)
Virtud	Pecado
Sacro	Profano
Mundo espiritual	Mundo material

De esta manera, no cabe duda de que la sangre es la reliquia con mayor carga simbólica sobre la que recae buena parte de la argumentación discursiva relacionada con lo sagrado.⁴⁷⁹ Así, “Voces han sido las que ha dado esta maravillosa Sangre, que han llegado sus Eccos hasta los fines de este Nuevo Mundo y espero resonarán en todo el Mundo Viejo”⁴⁸⁰. De esta suerte la sangre se vuelve voz, palabra y mensaje.

⁴⁷⁸ Antonio Rubial García, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía”, en *Acta Poética*, Vol. 20, 1-2, 1999, p. 26. [En línea]: <http://www.hjg.com.ar/sumat/a/c75.html#a6> [Consulta, 29 de enero, 2022]

⁴⁷⁹ El cronista cuando menciona las causas de la incorrupción de las entrañas explora elementos más escatológicos como la peste, las infecciones diarreicas, la putrefacción y la gula; en cambio, cuando se refiere a la sangre, el tono es más elevado y las comparaciones caen en el ámbito de lo sagrado.

⁴⁸⁰ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 2.

7.3 La voz de la sangre

Otro elemento que debemos tomar en cuenta es que esta sangre está articulada con la capacidad del lenguaje. Es una sangre que habla, se expresa, “como que son de sangre, palabras dulces”; retumba desde el piso de la sepultura para hacerse escuchar entre los vivos: “salieron las voces de la sangre, que solo tan gran cuerpo pudo formar voces tan abultadas: *Exivit vox magna de templo*,”⁴⁸¹ –dice Escobar.

Esta prosopopeya como recurso literario está presente en otros textos o anécdotas. Una de ellas nos remite a la historia bíblica de Caín y Abel, en donde el Señor, al enterarse sobre el asesinato de Abel, exclama: “¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra”.⁴⁸² También, en el Protoevangelio de Santiago se narra cómo Herodes, al buscar al futuro rey de Israel, creyó que el hijo de Zacarías (San Juan Bautista) podía ser el elegido, por lo que mandó a interrogar al padre sobre el paradero del niño. Zacarías, al negarse a entregar a su hijo, fue asesinado. Al día siguiente un hombre “vio cerca del altar sangre coagulada, y oyó una voz que decía: Zacarías ha sido asesinado, y su sangre no desaparecerá de aquí hasta que llegue su vengador. Y, al escuchar estas palabras, quedó espantado, y salió, y llevó la nueva a los sacerdotes”.⁴⁸³ Al respecto Matías de Escobar dice lo siguiente:

Las voces de estas sangres eran voces que se veían [...] Las del pastor Abel, *Abel fuit Pastor ovium*, ponía en los cielos sus ecos. Y la del sacerdote Zacarías [...] hacía que resonasen tanto en el templo, que llegasen hasta Egipto sus acentos. Ambas sangres, la del pastor y la del sacerdote, mudamente clamaron hasta los tiempos de Cristo, duraron con apariencia de frescas y sin corrupción.⁴⁸⁴

Otro ejemplo lo tenemos en la epopeya de Virgilio. Cuando Eneas se disponía a fundar una ciudad en Tracia cortó las ramas de un árbol, de las cuales emanaba

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 2. *Exivit vox magna de Templo*: Una voz fuerte que salía del Templo (Apocalipsis, 18,17).

⁴⁸² Génesis, 4, 3-11.

⁴⁸³ Nombramiento de nuevo Gran Sacerdote, XXIV, 2 en “Protoevangelio de Santiago”, Piñero Antonio (ed.), *Todos los evangelios, canónicos y apócrifos*, Madrid, EDAF, 2009.

⁴⁸⁴ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 3-4.

sangre; entonces se escucharon gemidos lastimeros, y una voz (el alma de Polidoro) se manifestó para anunciar que ahí yacía muerto y que ese lugar no era el adecuado para establecerse.⁴⁸⁵ Sobre este pasaje, Escobar dice lo siguiente:

Fingió Virgilio para ponderar el amor del príncipe Polidoro a sus amados troyanos, que preservaba viva la sangre de este príncipe en las verdes venas de un arrayán, árbol dedicado al amor, como en él dicen que murió crucificado cupido. [...] Con elegancia, pues, llamó Virgilio cosa monstruosa la sangre del príncipe Polidoro. Porque veía al cabo de siete años (que tantos se tardó en llegar Eneas a Tracia) líquida y fresca, sin corrupción la sangre del príncipe. La cual daba, desde el sepulcro, voces a los troyanos. ¿En qué, pues, se aparta lo que dice Virgilio de la sangre viva y fresca del príncipe Polidoro, de lo que al cabo de siete años de la sangre del V. Príncipe Escalona? Sólo que en lo que cantó Virgilio de su príncipe fue fábula, y lo que hoy vemos en Valladolid con la sangre del V. Príncipe Escalona es evidente.⁴⁸⁶

Por su parte, el cronista agustino, al narrar el hallazgo de las reliquias del obispo Escalona, menciona también la presencia de una “voz”. En este caso fueron los peones que, al estar trabajando en el lugar en donde estaban las reliquias del obispo, escucharon un sonido: “queriendo entablar el pavimento de la Capilla del Sagrario de Valladolid, al dar con la barreta, respondió como herido un cajoncillo de madera, feliz urna de la ilustre Sangre”.⁴⁸⁷

Como vemos en los ejemplos anteriores, el “alma” del fallecido se presenta ante los vivos por medio de la voz. Nuevamente la sangre —como elemento que lleva el alma— es el símbolo idóneo para manifestarse. En el caso de Abel y Zacarías la sangre clama venganza; mientras que con Polidoro la voz da un mensaje a los troyanos. En cuanto al obispo michoacano, la sangre busca perpetuar la

⁴⁸⁵ Polidoro, según una versión, hijo de Príamo (rey de Troya) y de Hécuba. Cuando empezó la guerra de Troya él era un niño, así que Príamo lo dejó al cuidado de su yerno Poliméstor, rey de Tracia, y le heredó grandes tesoros para que viviera en caso de una derrota de los troyanos. Poliméstor, en su codicia, mató al pequeño Polidoro para quedarse con los tesoros. En la Eneida se cuenta que el alma de Polidoro se revela ante Eneas por medio de un arbusto sangrante y le conmina a huir para evitar más muertes.

⁴⁸⁶ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁴⁸⁷ Cayetano de Jesús, “Aprobación”, en M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, s.p.

imagen del prelado por medio de sus reliquias (y lo que ellas significan en el discurso hagiográfico).

Para Escobar esta “voz”, constituida de palabras, debe llevarse al nivel de la escritura:

Tomé la pluma y, según las varias noticias de la fama, escribí un papel, hijo legítimo de mi agradecimiento, expresé en él todo el hecho del prodigio [...].

Voces fueron las que di articuladas por el cañón de la pluma, que también las plumas gritan, quizá por tener forma de lenguas.

Expréme, V. S. con la remisión del Testimonio su acertado dictamen, de que no consuma la polilla del tiempo la noticia del prodigio, sino que para perpetua memoria de la incorruptibilidad, que todos admiraron, de las entrañas del Venerable Príncipe, fuese la narración a los moldes en donde la tinta sirve de bálsamo contra el olvido.⁴⁸⁸

Como ya he mencionado, una de las pretensiones de fray Matías de Escobar, era hacer público el “prodigio” del prelado michoacano, y, como buen cronista, una de sus mayores herramientas es a través de las palabras; de aquí que diga lo siguiente:

Y yo temo que a las voces, que ha dado este papel la Sangre, no les acaezca lo que dijo allá David: *perit memoria cum fonitu*. O que queden como la prodigiosa trompeta de Miseno, que ella sola daba voces, hecha trofeo en el sepulcro del Varón. [...]

Una voz sepultada, aunque sea de Clarín de Miseno, es voz muerta. No queden así las voces que ha dado la Sangre de nuestro V. Príncipe, antes si vayan estas voces en busca de la voz superior: *viva vocis oraculo*. [...]

Esto es que mi pluma se vea hecho trofeo, no por sí, sí por estar teñida con la sangre Ilustrísima del V. Príncipe Escalona.

Las cuales voces, que ha dado el cañón de mi pluma, han sido sólo salvas a la sangre del V. Príncipe, sin que por todo lo dicho haya sido mi católico ánimo darles a estas voces más certidumbre que unos piadosos discursos.⁴⁸⁹

De lo anterior, saltan a la luz los siguientes aspectos:

a) La intención comunicativa.

Mathías de Escobar insiste en escribir “unos piadosos discursos” como testimonio, para que “no consuma la polilla del tiempo la noticia del

⁴⁸⁸ “Dedicatoria”, en Mathías de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, s. p.

⁴⁸⁹ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 209-210.

prodigio” y, así, llevar el caso “en busca de la voz superior”, es decir, a la autoridad eclesiástica.

b) Se explica la presencia del “Tritón sonoro”.

Recordemos que Miseno,⁴⁹⁰ conocido como trompetero de Eneas, desafió a Tritón⁴⁹¹ en un concurso musical y, según la Eneida, el dios marino –enfurecido por la arrogancia de Miseno– lo ahogó en el mar. De aquí que Escobar elija al personaje triunfante para caracterizar a la “Voz de la Sangre”, es decir, a Tritón, y no a Miseno.



Fig. 1 Imagen representativa de Tritón. [Imagen: Google.com]

c) Analogía entre el Tritón y fray Matías de Escobar.

Si Tritón ganó la competencia contra Miseno, Escobar, por su parte, espera que su “pluma se vea hecha trofeo”. Además, en la dedicatoria afirma que su “narración” sirve como “Buen remedio para que no se ahoguen en el mar muerto los prodigios, que naveguen con prosperidad sobre las tablas de la prensa en el mar negro de la imprenta.”⁴⁹² Como

⁴⁹⁰ Miseno (Misenos). Hijo de Eolo, amigo de Héctor, tocaba la trompeta con la que estimulaba a los héroes troyanos en la batalla. Caída Troya, fue compañero de Eneas al que siguió hasta Italia.

⁴⁹¹ Tritón. Dios marino con las partes superiores el cuerpo de hombre y la inferior de pez. Tritón es un tema favorito de los artistas, que lo representan acompañando a Poseidón, cuyas llegadas anunciaba haciendo sonar una caracola marina.

⁴⁹² “Dedicatoria”, en M. de Escobar, *Voces de Tritón sonoro*, op. cit., s.p.

observamos, el cronista acude a los referentes tales como: trofeo, ahogar, navegar y mar, los cuales nos remiten, nuevamente, al episodio mitológico entre Miseno y Tritón.

Pero la “sangre” —parece decirnos el cronista agustino— no sólo se manifiesta en voz alta, también “habla ésta sin vocales y con mudas letras se explica”, es decir, su sola presencia —el color rojo que salta a la vista— ya nos comunica un suceso, llámese asesinato, herida, crucifixión, batalla, nacimiento o enfermedad. La sangre, como elemento simbólico, nos trasmite un mensaje (que como ya vimos en el capítulo anterior se reviste de múltiples interpretaciones). Veamos cómo lo argumenta el cronista:

Así superó la Sangre de Julio César en Roma a las elocuentes oraciones. Púsose, ésta en mal formados borrones, sobre la camisa del difunto César e hizo más ella con su silencio, que las voces que habían dado los apasionados de Julio. Mudamente pedía venganza la Sangre contra los conjurados. El silencio de ésta fue el todo para la satisfacción.

Así mudamente también da voces la Sangre de Jacinto y la vertida púrpura de Áyax, las hojas de las flores son pliegos cándidos, sobre los cuales con purpúrea tinta escribió naturaleza las muertes de estos héroes. Las flores gritan mudamente la fatal muerte de estos príncipes.⁴⁹³

En las líneas anteriores tres personajes son los que ocupan la atención del cronista: Julio César, Jacinto y Áyax. Los tres tienen en común que su muerte está marcada por la presencia de la sangre.

Gayo Julio César, político romano del siglo I a. C., fue asesinado en marzo del año 44 a.C., por parte de una conspiración liderada por un grupo de senadores contrarios a sus intereses autocráticos. Cayo Casio, Marco Junio Bruto, Décimo Junio y otros sesenta más, conocidos como los libertadores fueron los conjurados del magnicidio. Según cuenta Suetonio: “Recibió veintitrés heridas, y sólo la primera lanzó un gemido, sin pronunciar ni una palabra”.⁴⁹⁴

⁴⁹³ *Ibid.*, p 2.

⁴⁹⁴ Suetonio, *La vida de los doce césares* I, (tr. Rosa M, Agudo Cubas, introducción Antonio Ramírez de Verger), Madrid, Editorial Gredos, 1992, (Cap., LXXXII), p. 89-90.



Fig. 2 Vincenzo Camuccini, *La muerte de Julio César*, óleo sobre tela, 112 x195 cm, Roma, 1804-1805, Galería Nacional de Arte Moderno. [Imagen: lagallerianazionale.com]

En cuanto a Jacinto, de acuerdo con la narrativa mitológica, era un bello joven amado por Apolo y por Zéfiro. Un día, mientras Apolo y Jacinto se entretenían con el lanzamiento del disco, Zéfiro, por celos, hizo desviar el disco de modo que golpeó la cabeza de Jacinto, matándolo enseguida. Apolo, en recuerdo de su amado, quiso que su belleza quedara plasmada por siempre: de la sangre del joven nació una flor roja como la púrpura.⁴⁹⁵ Ovidio narra el suceso de la siguiente manera:

La sangre que, derramada por tierra, había marcado la hierba, deja de ser sangre y, más resplandeciente que la púrpura de Tiro, surge una flor que adopta la forma de los lirios, si no fuese porque aquella tiene color rojo y éstos blancos. No es esto bastante para Febo (pues es él quien había otorgado la gracia); en sus pétalos escribe él mismo sus quejidos, y la flor lleva la inscripción “Ay, ay” y en ella se han trazado las letras del duelo. Y no se

⁴⁹⁵ Jacinto o Hiacinto. Hijo de Píero y de la musa Clío o bien, según otra versión, hijo de Amiclas, rey de Esparta y de Diomedes. La tradición relaciona esta historia con la fiesta de los *Hiacintia* — celebradas al sur de Esparta, al inicio del verano— en honor a Jacinto y a Apolo Amicleo; el ritual se conmemoraba con un día de duelo y otro de júbilo, en recuerdo de la resurrección del héroe. Es probable que la fábula de Jacinto, parecida a la de Adonis y Narciso, constituya un recuerdo del antiguo ritual de la aspersión, en el cual la tierra era fertilizada con la sangre de un joven o de un niño sacrificado para ese fin. Constantino Falcón, *Diccionario de mitología clásica 1*, op. cit. p. 316.

avergüenza Esparta de haber procreado a Jacinto; su veneración se mantiene todavía, y todos los años retornan las Jacintias, para ser celebradas según la solemnidad de antaño y con esplendor preferente.⁴⁹⁶

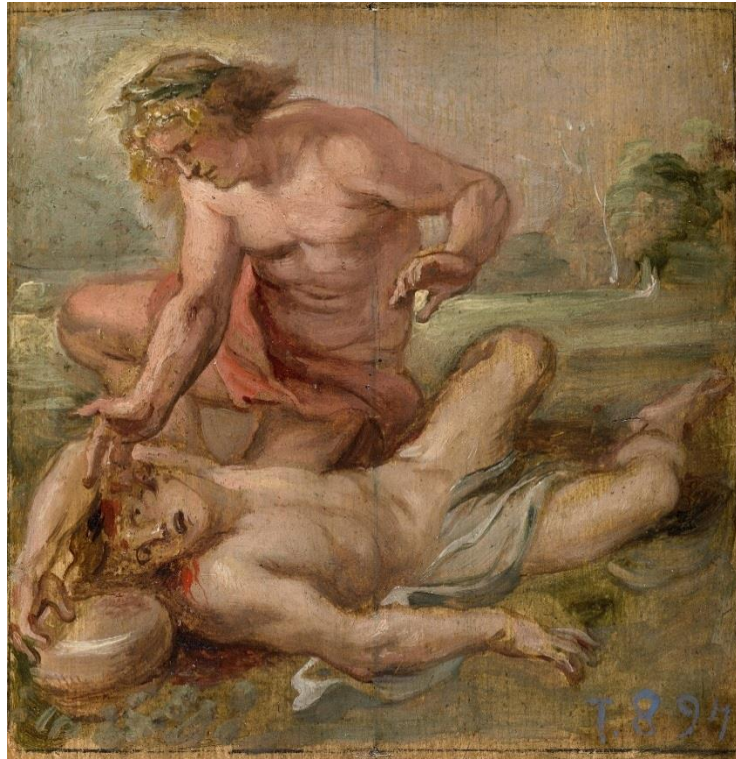


Fig. 3 Pedro Pablo Rubens, *La muerte de Jacinto*, 1636-1637, óleo sobre tabla, 14,5 cm x 13,6 cm, Museo del Prado. [Foto: mueseodelprado.es]

Suerte similar corrió Áyax quien al morir derramó sangre en el suelo, la cual se convirtió en una flor parecida a la del jacinto. Áyax, Hijo de Telamón y de Peribea, fue el guerrero más valeroso después de Aquiles. A la muerte de éste, Tetis donó las armas de su hijo al más intrépido de los griegos; según la fábula, debieron dárselas a Áyax, sin embargo, los capitanes se pronunciaron a favor de Ulises. Áyax decidió vengarse, pero la diosa Atenea lo enloqueció, por lo que se lanzó contra un rebaño de ovejas creyendo que eran los griegos. Cuando recobró el juicio, se avergonzó de su locura y se suicidó atravesándose con la espada. Tras su muerte brotó una flor en el punto en donde cayó su sangre, los pétalos de esta flor llevaban

⁴⁹⁶ Ovidio Nasón, *Metamorfosis*, X, 210-219. (Texto revisado y tr. por Antonio Ruiz de Elvira), V. II, (LIB. VI-X) 5ª ed., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, p. 181.

marcadas las dos primeras letras del nombre de Áyax (¡Ay!) como si fueran un lamento.

Pues bien, cada uno de estos derramamientos de sangre guarda una narrativa y un significado diferente: la sangre de Julio César evoca traición y venganza; la de Jacinto, amor; y la del valeroso Áyax, dignidad y orgullo. De aquí que Escobar diga que esta sangre “con mudas letras se explica”.

El hecho de que las reliquias hablen forma parte de la narrativa de las hagiografías. Hay casos en que no solo los fluidos sanguíneos se manifiestan, también están aquellas reliquias, como la lengua de Juana de Chantal y de Juan Nepomuceno, que son estimadas por su capacidad de comunicarse con los vivos.⁴⁹⁷

7.4 La flor divina

Como ya vimos en líneas anteriores, Escobar se nutre del mito clásico e introduce en su discurso a personajes tales como Jacinto y Áyax, de cuya sangre nació una flor. Sin embargo, hay otros momentos en los cuales el cronista juega discusivamente con la imagen de estas flores. Veamos las siguientes líneas:

Bien veo que las voces que doy, que dedico a V. S. son, señor, voces de sangre, purpúreos ecos, como los que oyó Virgilio [...]. Pero también sé, que es lo más, que puedo dar, porque si lo más agradecido puede ofrecer rendido el corazón es la sangre de sus venas. Yo doy a V.S., en este papel la sangre de mi alma, rebozada, como con capa negra, con la tinta. [...] En cuyas letras escritas en las hojas de papel, verá y leerá como en las hojas de los jacintos, literales flores, la púrpura de su venerable amo patente.⁴⁹⁸

En este caso, Escobar se refiere al “papel” como metonimia de su obra *Voces de Tritón sonoro*, en la cual el autor pone todo su empeño (o en sus palabras: “la sangre de mi alma”). Nótese después la analogía entre las hojas del “papel” y las

⁴⁹⁷ En cuanto al tema de las “reliquias que hablan” véase: Jacques Gélis, “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”, en Alain Corbin, *Historia del cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces*, Madrid, Taurus, 2005, pp. 98-99.

⁴⁹⁸ “Dedicatoria”, en M. de Escobar, *Voces de Tritón, op. cit.* s.p.

hojas de los jacintos, que, como ya mencioné, la flor evocaba la sangre del héroe mitológico, mientras que las hojas de “papel” (el escrito por fray Matías de Escobar) son el testimonio de la sangre del obispo.

Por otro lado, en el capítulo XIX se trata la devoción del obispo Escalona por el *rosario de María Santísima nuestra Señora*. Según argumenta fray Escobar, aquellos que son devotos del “rosario”, cuando fallecen, su corazón se transforma en “fragantísimas flores”.

Acuérdome haber leído en el libro intitulado *Maravillas del rosario*, que han sido los cadáveres de los devotos del *santísimo rosario*, amenos pensiles que ha hecho la divina *seminamis María Santísima*, haciendo que los sepultados corazones fructifiquen fragantísimas flores. Y para que no se dude ser obra de María Santísima en las purpúreas hojas de las rosas, vegetales libros del campo, se han leído las devotas angélicas voces del Santísimo nombre de María.

Al ver este prodigio han cavado curiosos en busca de las raíces de estas flores literadas [sic], verdaderos jacintos, en que escribe María Santísima soberana reina, su santísimo y admirable nombre. Enigma verdadero y no fabuloso como el de Virgilio.

Y han encontrado nacer las sabias, regias flores de los cadáveres incorruptos de los devotos del santísimo rosario.⁴⁹⁹

Nuevamente se alude a las flores de Jacinto; pero, además, se agrega el simbolismo del *rosario* y su relación con las “purpúreas hojas de las rosas” de la Virgen María. Cabe señalar que las flores, independientemente de su significado individual, son figuras y arquetipos del alma o centros espirituales. Para el místico barroco, San Juan de la Cruz, la flor es la imagen de las virtudes del alma y el ramillete que las une es la perfección espiritual.⁵⁰⁰

Las rosas, en la tradición judeocristiana, están estrechamente vinculadas con la imagen de la Virgen María.⁵⁰¹ El color también indica dos aspectos: la rosa blanca es sinónimo de pureza, y, en otro sentido, es la *rosa mystica*, “la flor sin espinas que, según dice la conseja piadosa iniciada por San Ambrosio, floreció en el paraíso y

⁴⁹⁹ M. de Escobar, *op.cit.*, p. 154-155

⁵⁰⁰ Jean Chevalier; Gheerbrant, Alain, *op. cit.*, p. 569.

⁵⁰¹ Además de las rosas, las azucenas y violetas también juegan un papel importante en la iconografía cristiana. La azucena es símbolo de pureza, mientras que las violetas recuerdan la humildad de María.

que secretó esas defensas cuando la primera pareja cometió el pecado”.⁵⁰² La rosa roja —como la sangre de Cristo— es “el grito dolorido de la madre que ve a su único hijo en manos de los sayones, torturado envilecido y muerto en suplicio infamante: son los puñales que le nacen en el pecho, dejando en él sendas heridas despiadadas que exudan la sangre de la impotencia y resignación”.⁵⁰³

Sin embargo, las rosas en la iconografía cristiana no solamente están relacionadas con los motivos marianos, también hay una fuerte analogía con Jesucristo: “La rosa es bien la copa que recoge la sangre de Cristo, bien la transfiguración de las gotas de esta sangre, o bien el simbolismo de las llagas de Cristo”.⁵⁰⁴

También el religioso José Torras y Bages señala que la cruz al estar abrazada al místico *Rosal florido*, es decir, al estar empapada de la sangre de Jesús, pierde el aspecto de una cruz de tormento, de una cruz de muerte, convirtiéndose en el árbol de la vida, cubierto de ricas y perfumadas rosas: “El místico rosal tendió por primera vez sus ramas sobre el palo de la cruz y allí florecieron las encarnadas rosas de las llagas de Cristo”.⁵⁰⁵

⁵⁰² Ernesto de la Peña, *La rosa transfigurada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 111.

⁵⁰³ *Idem*

⁵⁰⁴ Jean Chevalier, *op. cit.*, p 892.

⁵⁰⁵ José Torras y Bages, *El Rosario y su mística filosofía*, Barcelona, Tipografía católica, 1886, p. 65-66.
[Recurso en línea]: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080020978/1080020978.PDF>



Fig. 4. Joseph Sebastian Klauber y Johann Baptist Klauber, *Rosa Mística*, grabado, en Franz X. Dornn, *Litaniae lauretanae*, Augsburgo, Alemania, siglo XVIII. [Imagen: books.openedition.org]

En otra analogía, Matías de Escobar menciona que las abejas al alimentarse de flores, en especial de la rosa, chupan la fragancia y la dulzura, lo cual provoca que la miel tenga buen olor, sabor y nunca se pudra. De igual manera, el obispo michoacano, comparado con una abeja, y al ser devoto del rosario, también puede estar beneficiado de las bondades de las flores.⁵⁰⁶

¿Por qué no creemos que las flores del Rosario santísimo darían a la castísima abeja Escalona, esto es, a sus entrañas, la incorrupción, dulzura y fragancia que todos admiraron, gustaron, vieron y olieron, como consta [en el] Testimonio?

⁵⁰⁶ La abeja es un símbolo de resurrección. Durante tres meses, en la época invernal, la abeja se resguarda; esto se relaciona con el tiempo (tres días) en el cual Jesucristo permaneció oculto antes de resucitar. Entre los griegos se creía que la abeja era el alma descendida entre las sombras y que regresa a la luz. También, en el contexto cristiano, la miel y el aguijón son un símbolo de Cristo por la dulzura, la misericordia y el ejercicio de la justicia. Además, por el comportamiento disciplinado de estos insectos con su reina, se considera que la abeja es un modelo de las virtudes cristianas. Véase: Chevalier, *op. cit.*, p. 3-5.

Atribuyamos piadosos el buen olor de sus entrañas y sangre a la entrañable devoción que tuvo a las rosas del Santo Rosario, como así mismo su buen gusto y permanente incorrupción a estas divinas flores de que se alimentó el tiempo que vivió.⁵⁰⁷

En cuanto al rosario, formado por abalorios o piedrecillas que representan las rosas de la Virgen, se cuenta que se originó cuando un día María, al escuchar a un joven monje invocando su nombre con mucha devoción, se conmovió tanto que tomó las plegarias que salían de la boca en forma de pequeñas rosas, de éstas tejió una guirnalda y la colocó en su cabeza.⁵⁰⁸

De estas rosas: tales son, y probadas con muchos ejemplos, los misterios de la vida, muerte y resurrección del hijo de Dios [...]. De estas rosas, pues, como flor siempre medicinal, inventó nuestra señora una confección de tal virtud, para fortalecer la nuestra. [...] De suerte, que la devoción al rosario es el medio más eficaz para que guardemos los preceptos de Dios y consigamos la bienaventuranza prometida a quien los guarda.⁵⁰⁹

De acuerdo con el jesuita Antonio Vieyra, el rosario es un rezo mental y vocal que tiene como fin la meditación de los misterios de la vida de Jesús y la virgen María. Los misterios gozosos, basados en el nacimiento de Jesús, están representados por las rosas blancas; los misterios de dolor, los de la pasión de Jesús, están contenidos en las rosas encarnadas; y los misterios de gloria, aquellos que tratan la resurrección, están simbolizados en las rosas amarillas.

El hecho de relacionar las flores rojas con la sangre obedece a una larga tradición. “De la vieja Grecia proviene directamente nuestro culto a la flor afortunada [...] La imaginación de los griegos la vistió con la sobra del amor y la tiñó con el rojo sanguíneo de sus padecimientos... y bien sabemos que estos padeceres destilan la sangre de máxima acritud, la invisible.”⁵¹⁰ Servio Horonato,

⁵⁰⁷ Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 163-164.

⁵⁰⁸ Ernesto de la Peña, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁰⁹ Antonio Vieyra, *María, Rosa Mística: excelencias y maravillas de su rosario*, Madrid, por Lorenzo García de la Iglesia, 1688, pp. 139-140. [Versión digital]: https://books.google.com.mx/books?id=eC6-TeLmcSUC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [consulta: 5 de febrero 2022].

⁵¹⁰ Ernesto de la Peña, *op. cit.*, p. 58.

gramático latino, en sus *Comentarios sobre la Eneida*, señala que las flores rojas estaban destinadas a imitar la sangre por ser el asiento del ser.⁵¹¹

Similar a la historia de Jacinto y Áyax, está la de Adonis. Según la leyenda, el hermoso Adonis murió por causa de un jabalí, de su sangre brotó la rosa roja; la desconsolada Afrodita lloraba la muerte del joven, y de sus lágrimas nació la anémoma.⁵¹² De igual forma, Atis –conocido como el amante de Cibele– al morir, derramó sangre, la cual dio origen a las violetas.



Fig. 5. Marcantonio Franceschini, *La metamorfosis de la muerte de Adonis*, 1696, pintura al óleo sobre el lienzo (210 x176 cm), [Imagen: WordPress.com].

Como sacrificio era común ofrecer rosas rojas a Dioniso, a Adonis y a Atis. En Roma se celebraba el *dies rosae* o *Rosalia*, ese día se llevaban a las sepulturas rosas rojas que recordaban el color de la sangre como una forma de sacrificio. De forma paralela, en la India –todavía en nuestros días– es costumbre colocar una guirnalda de flores rojas o anaranjadas alrededor del cuello de los dioses como reminiscencia de una ofrenda sangrienta. Mientras que en la tradición cristiana “San

⁵¹¹ Jean Paul Roux, *op. cit.*, pp. 218-219

⁵¹² Para Ernesto de la Peña el blanco y rojo de las flores tiene repercusiones en el cristianismo: “alba es la rosa mística en cuyo centro espiritual y matemático se halla María, la Virgen Palestina; roja la sangre que su hijo vierte para redención de los hombres”. Véase: Ernesto de la Peña, *op. cit.*, pp. 61-62.

Buenaventura comparaba las llagas de Jesús con las flores rojas del Paraíso, de las cuales bebe el alma como mariposa”.⁵¹³

Otro aspecto señalado por este doctor de la Iglesia, en su *Lignum Vitae*, es que el madero de la crucifixión al estar en contacto con la sangre de Cristo se convirtió en un árbol viviente. Este elemento iconográfico, un árbol con flores y hojas, aparece en las portadas eclesiásticas de los siglos XIII y XIV; más tarde fue incorporado a los pasionarios y santorales como el *Flos Sanctorum* de Pedro de la Vega.

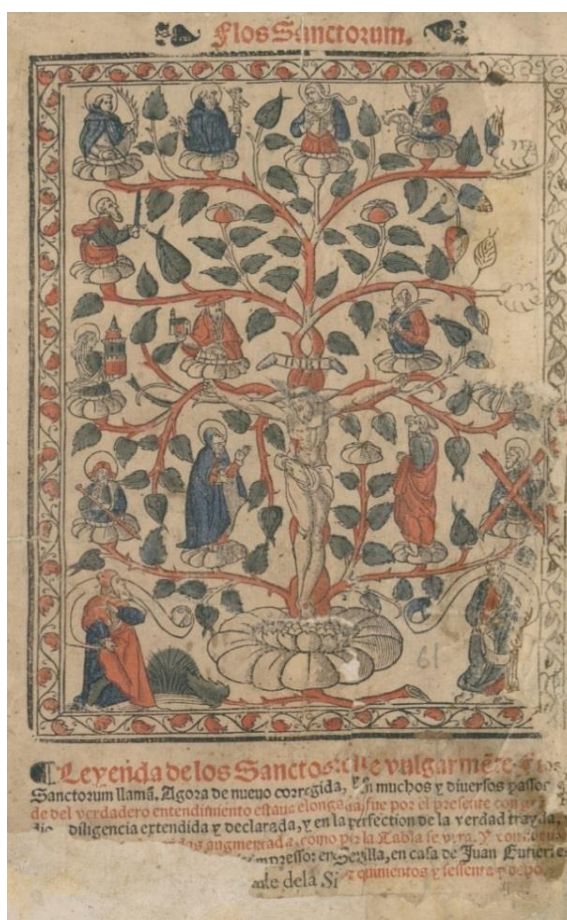


Fig. 6. Representación iluminada del *Lignum vitae*, con la figura de Cristo crucificado, y las imágenes de los profetas y santos que brotan de las ramas, grabado xilográfico. Imagen en Pedro de la Vega, *Flos Sanctorum: leyenda de los Santos, que vulgarmēte Flos Sanctorum llama...*, 1568. [Imagen: Libro en Biblioteca Nacional de España].

⁵¹³ Rubial García, “Entre el cielo y el infierno...”, *op.cit.*, p. 21.

De tradición medieval también tenemos estos elementos estilísticos en murales coloniales como en el claustro de Tlalmanalco y en los conventos de Zinacantepec y de Metztlán. La composición de árbol genealógico deriva de los gráficos sinópticos utilizados en universidades medievales, y cuya autoría se atribuye a Pierre le Poitevin, en el siglo XII. También fue recurrente el uso del árbol genealógico como esquemas sinópticos de las órdenes religiosas, especialmente entre los franciscanos se utilizó para indicar la cronología de los fundadores o para destacar a personajes importantes.⁵¹⁴



Fig.7 “El árbol de San Francisco y San Felipe de Jesús”, Mural de San Miguel Zinacantepec (S. XVI)⁵¹⁵. [Imagen: mexicomurals.com]

⁵¹⁴ Francisco Stastny, “Síntomas medievales en el “Barroco Americano”, en *Documento de trabajo N° 63*, (Historia del Arte N° 1), Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1994, pp. 18-19. [Recurso en línea]: <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/863/2/documentodetrabajo63.pdf> [Consulta: 13 de febrero, 2022].

⁵¹⁵ Nótese la similitud con el impreso de *Flos Sanctorum*, en ambas ilustraciones se alude al “árbol viviente” de San Buenaventura. Véase que en el mural del convento franciscano de San Miguel Zinacantepec aparece el fundador de la Orden, de cuyo corazón nace el enorme tronco del árbol genealógico que representa a los mártires de la Orden. Por analogía relacionamos, nuevamente, el universo vegetal (flores, árboles) con elementos sanguíneos. En este caso el enorme árbol nos remite a las venas y las arterias del sistema circulatorio. Para mayor detalle sobre el mural véase: Erika S, Leyva M, “Zinacantepec, programa iconográfico de la capilla abierta” en *Revista Legado, arquitectura y diseño*, 4, N° 5, Julio 2009, pp. 67-78. [Recurso en línea]: <https://legadodearquitecturaydiseno.uaemex.mx/article/download/13778/10608/>

7.5 La roja fragancia: los sentidos y la sangre del obispo Escalona

La rosa roja destaca por su color, fragancia y textura, es la flor mariana y mística por excelencia. De forma similar la sangre llama la atención por su color cambiante (rutilante al fresco y marrón en estado de coagulación), su olor férreo y tacto viscoso. Pero en el contexto barroco la sangre —y, en especial, la sangre que nos recuerda a la de Cristo— es una sustancia con resonancias sensoriales: adquiere tonalidades púrpuras o doradas, se logra escuchar desde lejos, despidе olores suaves, tiene un sabor que no afecta al gusto y posee una textura incorruptible. Esto se explica porque “La presencia de lo corpóreo, tan del gusto barroco, se convierte en los escritores novohispanos en una obsesión que en algunos casos llega a curiosos y extravagantes excesos de gran sensualismo”.⁵¹⁶

En efecto, los novohispanos consideraban que los sentidos tenían una doble función: o eran las puertas por donde entraba el pecado, es decir, los placeres mundanos, o eran los “Talentos, que entregó Dios al hombre para negociar su salvación [...]. De cuyos buenos usos había el hombre de sacar el mérito para la bienaventuranza”.⁵¹⁷

En el texto de Escobar, la sangre del obispo michoacano adquiere plasticidad sensorial para destacar su fineza. Veamos cómo lo dice el cronista y cómo lo relaciona con los sentidos:

Un color dorado, dice el Testimonio, de la Sangre y Entrañas del V. Príncipe, que vieron los médicos en el cajón: este es un color, que él sólo lo comunica. [...]

Quizá por lo dicho quiso el cielo quedasen la Sangre y Entrañas, con el color dorado, que es el color que da el Sol: *Decoloravit me Sol. In vestitu deaurato*. Como publicando el grande y entrañable afecto, que siempre había tenido el Sol Agustino, y a sus hijos, sus

⁵¹⁶ Antonio Rubial García, “Santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, *op. cit.*, p. 62.

⁵¹⁷ Padre Diego Calleja, *Talentos logrados en el buen uso de los Cinco Sentidos*, Madrid, por Juan García Infançon, impresor de la Santa Cruzada, 1700, f. 2. [Recurso en línea]: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/talentos-logrados-en-el-buen-uso-de-los-cinco-sentidos/>[Consulta: 20 de marzo, 2022].

muy amados, a quienes denominaba hermanos suyos. Gloriándose de ser hijo de este místico Sol de la Iglesia, mi máximo padre.⁵¹⁸

En otro momento, Escobar menciona que el color dorado es “símbolo de gran caridad de este V. Príncipe”.⁵¹⁹

A parte de la “dorada sangre”, también es calificada como la “púrpura”:

Prueban ser esta Sangre, púrpura finísima. De la cual púrpura, como de múrices, puede hacer gala la Santa Iglesia de Valladolid, vistiéndose de la Sangre de su Esposo, que a un tiempo mismo es Púrpura y a otra vista tiene de oro los visos: *purpura vestieris, et torquem auream habebis. (Daniel 5-16).*⁵²⁰

¿Por qué es dorada o púrpura la sangre? Para responder esta pregunta basta con remitirnos al significado de estos colores en el contexto religioso. El color dorado derivado del oro representa al sol, el conocimiento, el centro de calor y el amor. En asociación con la luz solar, el dorado o el oro “ha sido uno de los símbolos de Jesús, luz, sol, oriente. Se comprenderá por qué muchos artistas cristianos representaron a Jesucristo con cabellos rubios dorados como Apolo y colocaron una aureola sobre su cabeza”.⁵²¹ Mientras que el color púrpura es el color “del *paludamentum* imperial romano y del cardenalicio”, representa el poder, la espiritualidad y la sublimación.⁵²²

La sangre, unas veces “dorada” y otras “púrpura”, no puede ser percibida sin la mediación de los ojos. El sentido de la vista y del oído fueron los más difundidos por la Iglesia católica para adoctrinar por medio de las imágenes y las escenificaciones. Así, la luz, las diferentes tonalidades de los colores, los relieves arquitectónicos, los elaborados retablos y las imágenes lastimeras sirvieron de instrumento para mover las emociones. Algunos sermones constantemente “invitaban a mirar a Cristo doliente, avergonzado y despojado hasta de sus ropas

⁵¹⁸ M. de Escobar, *op.cit.*, pp. 56-57.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 19

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁵²¹ Jean Chevalier, *op.cit.*, p. 912.

⁵²² Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, 1997, p. 137.

delante de su madre y de una multitud, lo cual nos hace suponer que el sacerdote estaba apoyando su sermón en una imagen ya fuera pintura y/o escultura”.⁵²³

La vista —dice el padre Calleja— sirve “Para que percibas, mediante tus ojos, algún viso leve de la grande hermosura de dios”.⁵²⁴ Como parte de esta “hermosura” resulta la “Sangre” peculiar del obispo de Michoacán. Una sangre que a vista de los testigos tenía un color “no encarnado, sino medio dorado que expedía suave olor”.⁵²⁵

Otro aspecto relacionado con la vista, destacado por la cultura del barroco y de notable simbología, es la luz. La iluminación, los seres angelicales de dorados cabellos, los destellos iridiscentes, la blancura y la transparencia estaba relacionada con la fe, la gracia, la razón, el claro del cielo y la divinidad.

Entre los principales atributos del cielo estaba su luminosidad. Ésta emanaba de Dios y de ella participaban todos los seres celestiales. Por lo tanto, la luz no era una propiedad de los objetos ni de los seres celestiales, sino algo que poseían porque participaba de Dios. Santo Tomás otorgó a las almas glorificadas el resplandor sobrenatural de la luz: “los cuerpos de los bienaventurados brillarán cuatro veces más que el sol”.⁵²⁶

Opuesto a la luz está la oscuridad y la negrura, elementos vinculados con el infierno “lugar de sombras, donde permanentemente era de noche”.⁵²⁷

Pues bien, la “dorada Sangre” adquiere luminosidad por ser sangre del “hijo de este místico sol de la Iglesia”, es decir, por pertenecer a la orden de los agustinos. Por lo cual, Escobar afirma lo siguiente:

Si el sol causa la incorruptibilidad, siendo mi Glorioso Padre, como todos saben, el Sol, y un Sol que, a sus devotos y afectos, comunica beneficio la incorrupción. Habiendo sido tan amartelado por este sol agustino el V. Sr. Escalona, ¿por qué no me persuadiré [de]

⁵²³ Lilia E. Bayardo Rodríguez, *Sentidos e Ilustración. El cuerpo, los sentidos y el espacio sagrado en el catolicismo. Nueva España 1771-1823*. (dir. Antonio Rubial García), UNAM, Ciudad de México, 2007, p. 64.65. [Tesis de maestría].

⁵²⁴ Diego Calleja, *op.cit.*, p. 61-62.

⁵²⁵ “Testimonio” en Mathías de Escobar, *op. cit.*, s.p.

⁵²⁶ Gisela Von Wobeser, *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el Virreinato de la Nueva España*, México, UNAM-Editorial Jus, 2011, p. 98.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 153.

que fue mi glorioso padre agustino quien a este su devoto le doró la sangre y entrañas, quien a su influjo logró la incorruptibilidad que vemos logran con admiración, su sangre y entrañas?⁵²⁸

Para explicar un poco más lo anterior es necesario remitirnos a un juego de analogías construidas por el propio fray Matías de Escobar.

En líneas previas el cronista afirma que “Es mi Gran Padre Anonomástico Sol. Y es el sol, según Alverro [sic],⁵²⁹ el que tiene virtud para conservar cadáveres” y, luego continúa: “Experimentaron este beneficio, al parecer, por medio del Sol Agustino, las Entrañas y Sangre del V. Príncipe”.⁵³⁰

El “Gran Padre” no es otro más que el patrono de la orden: San Agustín de Hipona, que, para Escobar, bajo los efectos de la antonomasia como figura retórica, se convierte en el “Sol”. Este “Sol” como elemento luminiscente recuerda los fundamentos de la doctrina de la iluminación agustiniana, la cual pondera a la luz divina como base para conocer todas las cosas percibidas. Aquí conviene añadir lo siguiente, para San Agustín (354-430) las cosas se dividían en internas y externas. Las cosas externas son intervenidas por el filtro de la vista, deben ser percibidas primero por los sentidos, después pasan por la mente, por el entendimiento. Las cosas internas para ser comprendidas necesitan de la razón y de la “luz interior de la verdad”, es decir, del “el verbo divino o Cristo”. Una vez que han salido de las sombras y son iluminadas por la “luz de la verdad” son des-ocultadas o evidenciadas para el ser humano. Muy parecida a la doctrina agustiniana tenemos los postulados de Platón plasmados en el capítulo VI de la *República*; para el filósofo griego las cosas tenían que ser iluminadas por el sol, es decir, para percibir lo inteligible se necesita “la luz de la idea del bien”.⁵³¹

⁵²⁸ M. de Escobar, *op. cit.*, p. 57.

⁵²⁹ Se refiere a Averroes (1126-1198), filósofo y médico andalucé, gran comentador del pensamiento aristotélico.

⁵³⁰ M de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro, op. cit.*, p. 56.

⁵³¹ Véase: Ramiro Salazar, “La doctrina de la iluminación en el escrito *El Maestro* de San Agustín”, en *Universitas Philosophica*, 38, Bogotá, (junio, 2002), pp. 151-172. [En línea]:

Como vemos, Escobar, quien pertenecía a la orden de los agustinos (al igual que el obispo michoacano), no pierde la oportunidad para enaltecer las cualidades y principios epistemológicos de su gremio mendicante. No sólo quiere transmitir el mensaje de que la “sangre dorada” está vinculada con lo divino, sino también es una sangre tocada por el hábito agustiniano que merece ser escuchada.

Y hablando de escuchar, vayamos a nuestro siguiente sentido: el oído. Por este sentido nos llegan los engaños, las injurias, las vanidades, la palabra profana de coplas y comedias; pero también —dice el padre Calleja— “por el oído sabemos la muchedumbre de razones que hacen los misterios [...] como son la persecución de los profetas, la constancia de tantos mártires, la inmensa variedad de milagros, lo justísimo de la ley, la música maravillosa”.⁵³² Porque “el oído es la boca del alma” por dónde entran las noticias.

El oído, junto con la vista, fue de los favoritos entre los novohispanos; incluso, la historiadora Lilia Bayardo menciona que se puede hablar de “narraciones auditivas”, pues la presencia de lo auditivo estaba emparentada con lo visual. Para la historiadora tres son las formas de adoctrinar por medio del oído: el uso de las campanas, la música y la voz.⁵³³

Con respecto a la voz, Escobar menciona lo siguiente:

Si el propio amor no me engaña, me parece, que oigo ya las voces de los afectos al Illo y V. príncipe Sr. D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud, que me dicen con impacientes cariños: *Sonet vox tua in auribus meis: Vox enim tua dulcis*. Resuenan ya estas tus voces, para nosotros dulcísimas, puesto que el origen de ellas son sus purpúreos labios, hechos a producir, como que son de sangre, palabras dulces. [...] Así, ni más, ni menos, suaves y dulces fueron las voces de la Sangre del V. Príncipe Escalona en la Ciudad de Valladolid, capital del reino de Michoacán, la tarde del fausto día doce de Mayo de este año de mil setecientos cuarenta y cuatro. Del gran Templo de la Santa Iglesia Catedral salieron las

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11418> [Consulta, 27 de marzo, 2022].

⁵³² Diego Calleja, *op. cit.*, p. 121.

⁵³³ Lilia E. Bayardo, *op. cit.*, p.75.

voces de la Sangre, que solo tan gran cuerpo, pudo formar voces tan abultadas: *Exivit vox magna de Templo*.⁵³⁴

Para Escobar la “Sangre” del obispo constantemente emite sonidos, habla y se manifiesta con las palabras, son “Voces de sangre, purpúreos ecos”. En otro momento dirá que “es una monstruosa maravilla oír dar voces la Sangre”; en efecto, para el fray agustino es un hecho que supera las causas naturales, pero también es una forma de decir que el “prodigio” debe ser escuchado. De esta manera, el panegirista usa, una y otra vez, la metáfora de la voz y la palabra articulada como recurso discursivo.

El sentido de la vista y el oído, como ya bien mencioné, fueron bastante explotados; sin embargo, de alguna manera también se podían comparar, privilegiando uno sobre el otro. En el texto del fray Matías notamos esta subordinación a favor del oído y de aquellos elementos que se desprenden de este sentido, como la voz, el escuchar, el discurso, y, por supuesto, la palabra; no es fortuito que el título del texto dicte *Voces de Tritón Sonoro*.

El hecho de contraponer estos sentidos y los elementos que percibimos por medio de éstos (vista-imágenes, oído-palabras) es un recurso presente en diferentes narrativas, basta recordar la historia de “Cupido y Psique”, “Orfeo y Eurídice” y “La esposa de Lot” (solo por mencionar algunos ejemplos). En dichas anécdotas la vista (la imagen develada) representa una sanción, la trasgresión de una regla. Psique, al ser tentada por la curiosidad y ver a Cupido mientras dormía, será castigada con la separación del amado; Orfeo, al mirar a Eurídice en su último paso por el inframundo, pierde a la joven; y la “esposa de Lot” se convertirá en una estatua de sal por haber desobedecido a la voz divina que ordenaba “no mirar hacia atrás”. Si bien es un tema que merece mayor profundidad, basta con decir que en estos casos se plantea la dicotomía imagen-palabra. A Psique no le es suficiente

⁵³⁴ M. de Escobar, *op. cit.*, p. 1-2.

con escuchar la voz de Cupido, mientras que Orfeo y la esposa de Lot olvidan ese mandato divino que prohibía “mirar hacia atrás”.

En el texto de Matías de Escobar, por el contrario, se nos dice que no fue necesario ver el “prodigio” para creer en lo que decía la Fama.

Voló ligera la Fama vestida con alas negras a este retiro del Charo, haciéndose toda lenguas, voces toda y toda bocas. *Tot lingue, totidem ora fonat*. Para referir, contar y publicar el singular prodigio acaecido en la Ciudad de Valladolid, la tarde del día doce de Mayo de mil setecientos cuarenta y cuatro, en que fue la invención de las entrañas y sangre del venerable Señor Illmo. Dr. D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud. Pero como fue la Fama la que comunicó la feliz invención, con su noticia llegó, como acostumbra, de noche a esta Villa de Charo; llegó con sus alas negras, llegó entre oscuras sombras, ya añadiendo, ya quitando.⁵³⁵

Matías de Escobar asegura que, al enterarse de la noticia del descubrimiento de las reliquias del obispo michoacano, quiso de inmediato presenciar el “prodigio” y corroborar qué de lo “añadido o quitado” podía ser verdad, sin embargo, “al mismo tiempo oía mi alma una dulce y delicada voz” —dice el cronista—, la cual le advertía que no necesitaba ir a ver el suceso, bastaba con la fe. Por lo cual el cronista escribe:

Estos que van a verlo es porque algún tiempo fueron incrédulos Tomases, de quién era el venerable Escalona, por lo cual necesita su incredulidad de que toquen y vean la resucitada Sangre. Para estos incrédulos se hicieron los signos y patentes prodigio a fin de reducirlos. [...]

Vayan y véanlo los que quizá han dubitado de la virtud del Venerable Príncipe, que yo no necesito de mirar la maravilla para creer firmemente quién fue. No he menester ver cuando tengo la certidumbre de la virtud del Venerable Príncipe.⁵³⁶

En lugar de presenciar el descubrimiento de las reliquias, el cronista agustino opta por escribir su extenso panegírico (y, nuevamente nos remite al mundo de las palabras porque —como él dice— “la tinta sirve de bálsamo contra el olvido”). Pero, no nos desviemos y exploremos los demás sentidos.

⁵³⁵ “Dedicatoria”, en M. de Escobar, *op. cit.*, s.p.

⁵³⁶ *Ibid.*, s.p.

El olfato es otro sentido muy relacionado con esta especial sangre. Fray Matías de Escobar menciona que quienes encontraron las reliquias del obispo Escalona percibieron un olor particular:

Y al punto, como consta el Testimonio, sintieron los operarios la suave fragancia que salía del sepultado cajón. Los cuales decir pudieron con interrogantes y admiraciones: ¿qué olor?, ¿qué suave fragancia es esta que sube de la tierra y sepulcro? [...] Y, así, al punto que sintieron el olor que de la tierra salía, conocieron provenir de las entrañas y Sangre, de que admirados extrajeron aquel cajón, mal digo, aquel aromático pomo de inciensos que quiso el Señor tener para deleite ante su divino acatamiento para su sagrario.⁵³⁷

El padre Calleja nos dice que el olfato lo otorgó Dios “para que, al percibir el regalo de los olores, entendiésemos que, además de lo útil, andaba Dios a ganarnos la voluntad con el recreo y cómo asombrarnos el presente de flores”.⁵³⁸ Además, en el imaginario novohispano el cielo era el paraíso perdido parecido a un jardín bucólico, en donde abundan las aves coloridas, las plantas, los árboles frutales y las flores fragantes. La monja Inés de la Cruz, en una de sus visiones, describe el cielo como “un río de cristal cercado de muchas florestas y corría un airecito tan delicado y suave que deleitaba el alma”.⁵³⁹

De forma paralela, los santos y las personas consagradas a Dios despiden un olor agradable.

Acuérdome haber leído en un libro intitulado, *Maravillas del Rosario*, que han sido los cadáveres de los devotos del Santísimo Rosario amenos pensiles que ha hecho la divina *Seminaris Maria Santísima*, haciendo que los sepultados corazones fructifiquen fragantísimas flores.⁵⁴⁰

Este “suave olor”, casi siempre floral, nos remite al paraíso, por lo que podemos interpretar que aquellos que emanan el “dulce aroma” pertenecen más al orden celestial que al terrenal. Los relatos hagiográficos desde el cristianismo

⁵³⁷ M. de Escobar, *op. cit.*, p. 106.

⁵³⁸ Diego Calleja, *op. cit.*, p. 170.

⁵³⁹ Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, *op. cit.*, pp.242-243.

⁵⁴⁰ M. de Escobar, *op. cit.*, p. 154.

primitivo ilustran bastante bien cómo algunos mártires despedían agradables fragancias después de su muerte. De aquí la frase “morir en olor de santidad”.⁵⁴¹

También el padre Calleja menciona que hay una “estrecha amistad” entre “los buenos olores con las virtudes”.⁵⁴² De esta manera se explica cómo el olor de los cuerpos de los santos y “amigos de Dios” “es un olor fragante que significa las cercanías de la Gloria, a modo de marea suavísima, que respiran las áureas vecinas del Paraíso Celestial”.⁵⁴³

Ahora bien, a esta sangre aromática se añaden otras virtudes: es una sangre que no molesta el paladar ni muestra corrupción al tacto.

médicos y cirujanos dijeron no haber parte alguna podrida o corrupta ni tener sabor de ello la Sangre; de la que se sacó una poca en un vaso de cristal, para mejor examinarlo, y la probó el dicho Bachiller don Juan Antonio de Cuadros y León. [...].

Y los más circunstantes percibieron el tacto húmedo y fresco de dichas tripas y partes, confesando, a una voz, el suave olor que expedía, de manera que a ninguno causó asco ni indisposición del estómago u otra alguna de las que se experimentan a vista de semejantes cosas.⁵⁴⁴

Por su parte, Escobar explica el prodigio argumentando que la sangre del obispo no muestra mal sabor porque se trata de una “Sangre amorosa” habitada por “espíritus dulces” y bondadosos. En oposición, las personas coléricas —según Aristóteles y la teoría humoral— vierten hiel a la sangre, y este ácido “corrompe con su cólera la sangre”. “Pues vean todos la Sangre del V. Príncipe, gústenle como gustaron los médicos, para que declaren no tener amargo después de tantos años”.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ Por ejemplo, el cuerpo del evangelista Marcos, uno de los primeros mártires, al ser desenterrado después de varios centenares de años, despidió un olor que “se desparramó por toda la ciudad de Alejandría —un olor tan dulce que todas las personas se preguntaban de dónde provenía”. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada I*. 9ª reim, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 258.

⁵⁴² Diego Calleja, *op. cit.*, p.191.

⁵⁴³ *Ibid.* p. 232.

⁵⁴⁴ “Testimonio”, en Matías de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, sp.

⁵⁴⁵ M. de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro*, *op. cit.*, p. 12.

Como he mencionado, la sangre del obispo michoacano es una “roja fragancia” presente en cada uno de los estímulos sensoriales: destaca por su color, llegan sus “ecos hasta los fines de este Nuevo Mundo”, despide agradables aromas, es dulce al gusto, y al tacto es fresca.

7.6 La paternidad de la sangre

En la actualidad, dejar descendencia o saber qué tipo de linaje corre por las venas es un asunto de poca importancia; pero en la España del siglo XVII el tema de la limpieza de sangre, la herencia, el honor y la estirpe tenía implicaciones ideológicas y sociales, lo cual ocasionó la segregación de ciertos grupos y la hegemonía del poder religioso de la cristiandad.

Hacia 1600 predominaban dos corrientes relacionadas con los vínculos sanguíneos: el origen genético y la conducta humana. El antecedente se haya en los textos bíblicos, en donde se narra cómo generaciones son castigadas o privilegiadas según la conducta moral de sus predecesores. Durante la Edad Media las teorías de la reproducción, apoyadas en la escolástica aristotélica, ponderaban más el papel del varón que el de la mujer en el momento de la concepción; se creía que la mujer sólo proveía la “materia”, mientras que el sexo masculino otorgaba la “forma” y cumplía “la función espiritual noble e infinitamente superior” por medio del esperma (considerado como un fluido nutritivo o sangre blanqueada). Esta idea también se puede rastrear en los comentarios de Plutarco quien aseguraba que “son la sangre y la médula lo que deriva de la semilla paterna, la grasa y las carnes provienen de la madre. Sangre y médula del niño están consiguientemente asociados a los huesos y ambos han brotado del semen paterno”.⁵⁴⁶ En contraste,

⁵⁴⁶ François Héritier-Augé, “El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), Parte tercera, Madrid, Taurus, p. 170.

Las ideas científicas de la Edad Media consideraban que las diversas exudaciones humanas — ya sea la menstruación, la lactancia, la transpiración, el semen, etc.— eran derramamientos de sangre, pero, como

la sangre femenina y la leche materna fueron líquidos despreciados, se pensaba que transmitían impurezas ya sea biológicas o morales. Por esto era mal visto que una nodriza judía (o con antecedentes judíos) amamantara a un niño cristiano, ya que corría el riesgo de transmitir el judaísmo por medio de la leche. De aquí la importancia de la paternidad: la legitimidad del linaje, según los preceptos medievales, estaba garantizada por la vía masculina.

Con estos argumentos, durante los siglos XV y XVI, se promulgaron en España un conjunto de decretos que prohibían acceder a puestos de poder a quienes tuvieran sangre judía (o fueran hijos de conversos), lo mismo aplicaba para los moros y demás grupos marginados.⁵⁴⁷

En la Nueva España permeó la idea de “nobleza” y la limpieza de sangre, pero en un contexto distinto. Mientras que en la península ibérica los estatutos de limpieza de sangre (y todos sus preceptos discriminatorios) estuvieron dirigidos a las comunidades de judíos y moros, en la Nueva España fue un instrumento de la nobleza para regular el acceso a los privilegios que les pertenecía. Esta noción sólo era aplicable a una élite, al sector más alto de la jerarquía social; los grupos más marginados (indios, negros y mestizos), de por sí, estaban relegados de los puestos de poder. Además, el Santo Oficio, como bien se sabe, no tenía injerencia sobre los indígenas, por lo cual quedaban fuera de esta normativa. “Excluyendo, identificando, clasificando, la limpieza de sangre desempeñó un importantísimo papel de control social a favor de la nobleza novohispana, legitimando un régimen de privilegios y fundando una praxis nobiliaria”.⁵⁴⁸

hemos visto, el valor adjudicado a cada uno de estos líquidos no siempre ha sido el mismo. Véase: Jacques Le Goff, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, op. cit., pp. 36-39.

⁵⁴⁷ John Edwards, “Raza y religión en la España de los siglos XV y XVI: una revisión de los estatutos de Limpieza de Sangre”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 1988-1989, 7, pp. 243-262. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=90563> [Consulta: 10 de abril, 2022]

⁵⁴⁸ Emiliano Frutta, “Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: formación de un saber nobiliario (1571-1700)”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 39, 2002, p. 231. [En línea]: <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.7767/jbla.2002.39.1.217> [Consulta: 10 de abril, 2022]

En el texto que nos ocupa, el cronista agustino también toca el tema y —en un exceso retórico— compara la sangre de Cristo derramada con la del obispo michoacano como signo de filiación. Veamos de qué manera lo expresa:

Y como el modo de clarificar un padre a un hijo es dar prueba de sangre, de ser hijo de tal padre, de tener sangre suya, y allí queda conocido por hijo de tal padre, como que la sangre que tiene se la dio su padre. [...]

Cuando Cristo dijo a su Eterno Padre: *pater clarifica filium tuum*. Articuló Cristo en el huerto estas voces: *Repercutus existimat hanc orationem, Pater clarifica filium tuum, habitam fuisse in horto*. ¿En el huerto fue esta petición de Cristo a su eterno padre? Sí, en el huerto. ¿Y por qué en este lugar? Porque aquí se había de ver patente, correr sobre la tierra, de Cristo, fresca e incorrupta la Sangre. [...] Y así, en prueba de su clarificación, quiere el Eterno Padre que manifieste su hijo la Sangre.

Si todos los que quieren clarificarse de quién son hijos, y probar con la evidencia lo claro de sus padres, y la sangre ilustre que les asiste, pudieran poner patente, como Cristo su clara Sangre, poca necesidad había de hacer ejecutorias. Quiso, pues, el Eterno Padre clarificar a su natural hijo, y permitió que todos viesan viva y fresca sobre la tierra de aquel hijo la Sangre. [...]

Así, al parecer, se vio la Sangre fresca, clara y purpúrea en el Huerto Valisoletano: *Valisoletum. Vallis florum*, del V. Príncipe Escalona, correr líquida sobre el pavimento de la capilla del sagrario. [...]

A lo cual añadido con debida proporción. Si alguno ha dudado de la virtud del V. Príncipe Escalona, vea que el día mismo que el Eterno Padre clarifica, con prueba de sangre, a Cristo por su hijo, este mismo día se hace patente la sangre fresca y clara del V. príncipe Escalona. Como diciendo, si dudáis de quién fue mi Obispo, mi hijo, por su virtud, Escalona, mira su sangre pura y clara.⁵⁴⁹

Matías de Escobar, en esta hipérbole, no sólo compara la sangre de Cristo con la del obispo michoacano, también indica que su candidato a los altares pertenece a un grupo selecto, y que es la propia sangre (la reliquia encontrada) la prueba más fehaciente sobre su virtud y honor.

Recordemos también que las órdenes religiosas pedían como trámite obligatorio la investigación de los ascendientes para tomar los hábitos. En el caso de los agustinos, el progenitor del novicio o la comunidad de religiosos solicitaba un certificado de limpieza de sangre que indicara que los familiares “fueran buenos

⁵⁴⁹ M. de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro, op. cit.*, p. 34-35.

Christianos antiguos sin rasa ni mácula”.⁵⁵⁰ Pues bien, Matías de Escobar también nos señala que el obispo Escalona, como buen agustino, tiene excelentes antecedentes de filiación y, más aún, por sus virtudes —y “con debida proporción” — podría ser considerado hijo del “Eterno padre”.

7.7 La sangre del sacrificio

Otro aspecto bastante relacionado con la sangre es el derramamiento de ésta durante los rituales de sacrificio. En el contexto del cristianismo, la sangre de Cristo es la sangre redentora por excelencia, la sangre vertida para la salvación de los hombres. Al respecto el agustino Escobar menciona que: “Entre las finezas que Cristo, divino Esposo, hizo por la Iglesia toda se cuenta por la mayor Sangre que dio por ella en el leño de la Cruz, cuando el ministro le rasgó el costado”.⁵⁵¹ Pero ¿por qué la sangre? A lo que Escobar contesta: “No hay mayor fineza que dar la Sangre, que es la vida, por lo que se ama”.⁵⁵²

Así, si Jesús se sacrificó por su Iglesia, el obispo Escalona —imitando el ejemplo de Cristo— también entrega su vida (su sangre) a su amada Esposa:

Nuestro v. Prelado dio cuanto tenía a su Esposa, la Santa Iglesia de Valladolid, señalándola como heredera de todo, pero como quería que todos viesen hasta dónde llegaba su amor, no se contentó con dar lo que bastaba, sí dio lo que sobraba. Dio con superabundancia, porque dio después de muerto su Sangre a su Esposa, fresca e incorrupta en prueba de su amor superabundante. No contentándose con haberle dado vivo, pero hasta después de muerto le da sus entrañas y Sangre.⁵⁵³

Matías de Escobar, en su libro *América Thebaida*, destaca el gran trabajo misional que Escalona y Calatayud realizó durante su obispado.⁵⁵⁴ Dedicado a su

⁵⁵⁰ José Luis Santoja Cardona, “De vita regulari: los frailes agustinos en el Alcoy del XVIII”, en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 10, 1991, p. 102. [En línea]: <https://revistahistoriamoderna.ua.es/article/view/1991-n10-de-vita-regulari-los-frailes-agustinos-en-el-alcoy-del-xviii> [Consulta: 8 de mayo, 2022]

⁵⁵¹ M. de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro*, *op.cit.*, p. 26.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 26.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁵⁴ Entre las muchas obras que realizó el obispo Escalona en Nueva España sobresale el mantenimiento que dio a la Catedral, construcción de las torres, portales, ampliación de los atrios, etc., Ordenó la

Iglesia como ferviente devoto, el cronista agustino considera que, para el prelado michoacano, no puede haber más amante que la propia Iglesia.

Gotas de sangre le costó a N. V. Príncipe defender a su Esposa, que se quejaba le quitaban la capa, como la Esposa de los Cantares: *Tulerunt pallum meum*. En cuya defensa dio mucha Sangre. Derramó cuanto tuvo para redimirla, y argumentarla, como fino Esposo. Y para manifestación de su grande amor, no se contenta con la sangre que dio vivo y pasó a dar después de muerto a la Iglesia, su Esposa, la Sangre, en prueba manifiesta de su excesivo amor.⁵⁵⁵

Otro paralelismo entre Cristo y el obispo michoacano es la presencia de agua en la sangre. Escobar menciona que “Después de Cristo difunto, abrió, como quirúrgico, un ministro de Cristo el costado y, al punto, salió sangre clara y agua pura de aquel difunto cadáver”.⁵⁵⁶ Del mismo modo aconteció con el prelado michoacano: “se percibe haber estilado parte de dicha Sangre, que parece estar revuelta con el agua”.⁵⁵⁷ Tal evento, afirma el cronista, “parece quiso el Altísimo se pareciese la Sangre de su obispo a la suya. Conservándola en estado de sangre fluida y sin corrupción, junto con el agua”.⁵⁵⁸

Sobre la herida *post mortem* de Jesucristo —o la lanzada sagrada, como también se le conoce— tenemos que es un elemento muy recurrente de la iconografía cristiana. En el Evangelio de Juan se narra que después de la crucifixión, los judíos pidieron, ante la proximidad del *Sabbath*, que los cuerpos fueran retirados de la vista; así que, para acelerar la muerte, los soldados solían quebrar las piernas de los ajusticiados (método conocido como *crurifragium*). Esta tortura se realizó en los dos

amplificación de nuevos templos o la construcción de otros: hizo la parroquia de San José, el templo de María Santísima de los Urdiales, el puente para facilitar el tránsito al templo de Nra. Señora de Guadalupe, también mandó construir el convento de las religiosas catarinas y favoreció la fundación de las religiosas franciscanas recoletas en Cosamaluapan. Además, donó copiosas limosnas a otros conventos de Valladolid y siempre estuvo al tanto de los agustinos. Al final de sus días “donó al convento de Valladolid su librería, que a cada vista nos recuerda de este venerable prelado la memoria, y nos exprime el recuerdo por los ojos el corazón”. Fray Mathías de Escobar, *Americana Thebaida*, *op. cit.*, Tomo I, p.537.

⁵⁵⁵ M. de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵⁷ “Testimonio”, en Matías de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro*, *op. cit.*, f., 4.

⁵⁵⁸ M. de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro*, *op. cit.*, p. 16.

malhechores que acompañaban al hijo de Dios, pero “cuando llegaron a Jesús, como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas. Sino uno de los soldados, le abrió el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua”.⁵⁵⁹

Estos líquidos, agua y sangre, cobran especial importancia para el cristianismo, son símbolos de purificación. El agua, como el agua del bautismo, tiene una capacidad redentora; de la misma manera que la sangre de la Eucaristía.

Cabe señalar que la sangre mezclada con el agua también evoca el trabajo del parto, momento en que el recién nacido emerge a la vida bañado de la sangre y las aguas del líquido amniótico, de hecho “En el siglo XIII, Margaret de Oingt describía el sufrimiento de Jesús en la cruz como dolores de parto”.⁵⁶⁰ El resultado de este sacrificio maternal fue el nacimiento de un nuevo pacto con Dios, porque Cristo “asumiendo nuestra humanidad en la Encarnación, se nos entregó del mismo modo que una madre se entrega al feto que lleva en su seno”.⁵⁶¹ Este carácter maternal, esta entrega incondicional, es –según los cristianos– símbolo de amor. Un amor que manifestó Cristo por la humanidad a través de su sangre:

Acabó Cristo con finos amorosos excesos en la Cruz [...] Pidiendo a su eterno padre por sus enemigos: *pater dimitte illis non enim sciunt quid faciunt*, pues si fina entre cariños, entre amorosos excesos, claro está, que se ha de ver fluida y clara la sangre, para que todos vean, que allí no llegó lo ácido de la hiel que coagula y altera la sangre.⁵⁶²

A imitación de Cristo, el agustino Escobar, a través de una pregunta retórica, formula la comparación entre el obispo y Cristo: “¿Qué sabemos si para prueba del amor, que tuvo nuestro V. Príncipe de esta Santa Iglesia, a este Templo y Catedral Vallisoletana, dejó en esta Iglesia su Sangre y entrañas, en prueba manifiesta de su fineza, desentrañándose por su Esposa?”⁵⁶³

⁵⁵⁹ Juan, 19,33-34.

⁵⁶⁰ Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), Parte primera, Madrid, Taurus, p. 180.

⁵⁶¹ *Idem*

⁵⁶² M. de Escobar, *Voces de Tritón Sonoro*, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁶³ *Ibid*, p. 17.

Este amor —señala Matías de Escobar— también actúa sobre los elementos naturales para producir el misterio del agua y la sangre líquida:

En donde reside el amor, la caridad, como contra los incendios amorosos, no pueden las frías aguas: *aqua multa non potuerunt extinguere charitatem*. Aunque esté unida el agua a la Sangre: *Exivit Sanguis et aqua*. Quedó líquida y sin coagularse la Sangre que dio Cristo después de muerto, manifestando claramente el amor a su Esposa.

Pues así, con comparación piadosa hago el discurso, y digo: que como nuestro V. Príncipe fue tan amartelado por su Esposa, la Santa Iglesia de Michoacán, para probar su amor, no deja su sangre coagulada, que podía entonces creerse alguna frialdad. Da la de su cuerpo muerto, fresca, líquida y corriente; para que todos entendiesen su fino amor, pues las muchas aguas frías, prevalecido, no había contra los fuegos amorosos de su amante Corazón.⁵⁶⁴

Otra analogía, entre la sangre de Cristo y la del obispo, según argumenta el cronista michoacano, tiene que ver con el día en que fueron halladas las reliquias del prelado: “el día doce de mayo en la tarde, hora, que la Santa Iglesia daba en los maitines a Dios debidas gracias”.⁵⁶⁵ Esa fecha —de acuerdo a las palabras de Escobar—, coincidía con la “Vigilia de la Ascensión del Señor”,⁵⁶⁶ momento en el cual: “Cristo, vida nuestra, pide a su eterno Padre lo clarifique: *Pater venit hora, clarifica filium tuum*. Y como el modo de clarificar⁵⁶⁷ un Padre a su hijo es dar prueba de su sangre, de ser hijo de tal padre, de tener sangre tuya”.⁵⁶⁸

Pues bien, para demostrar su paternidad, Cristo derrama su sangre en el Huerto. “¿Y por qué en este lugar?” —pregunta Escobar—, “porque aquí se había de ver patente, correr sobre la tierra, de Cristo, fresca e incorrupta, la Sangre”.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 27-28.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁶⁶ “La Ascensión del Señor” es una conmemoración, en todas las iglesias cristinas, que celebra la ascensión de Jesucristo al cielo en presencia de todos sus discípulos. Tiene lugar cuarenta días después del Domingo de Pascua.

⁵⁶⁷ Clarificar, del latín *clarificare* (*símbolo el la a con – arriba*), quiere decir iluminar, alumbrar. Mientras que el diccionario de Autoridades lo define como “ilustrar, poner clara y luciente la cosa que estaba oscura”. Siguiendo el texto de Escobar, clarificar quiere decir comprobar la paternidad de Jesús con Dios. “Manifestó Cristo su Sangre clara y púrpura sobre la tierra, para prueba de su opinión y fama, por si los hombres hubiesen dudado de su recto obrar”. Matías de Escobar, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁶⁸ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

De forma similar, y “con la debida proporción” —dice Escobar—, el obispo de Michoacán derramó su Sangre, no en el huerto, pero sí, en el tabernáculo de la iglesia.

Recordemos que la agonía en el huerto es otro de los momentos marcados por la sangre de Jesús. Según el Evangelio de San Lucas, el hecho ocurrió en el Monte de los Olivos, en el huerto de Getsemaní,⁵⁷⁰ después de la “última cena”, cuando los apóstoles dormían y Jesús velaba. Esa noche, ante el presagio de la muerte, el Nazareno cae en la angustia terrenal; así, como resultado de un sufrimiento intenso, ocurrió el fenómeno de la hematidrosis, en otras palabras, gruesas gotas de sudor con sangre cayeron de su frente.⁵⁷¹ Agua y sangre brotaron de su cuerpo, nuevamente aparecen los dos elementos de la purificación: el agua del bautismo y la sangre de la alianza.

Como vemos la sangre del obispo michoacano pretende parecerse a la sangre de Cristo, y es que “En la concepción religiosa medieval, el verter líquido vital a imitación del Hombre-Dios era considerado como una acción que propiciaba la misericordia divina”;⁵⁷² además purificaba y conseguía el perdón de las penas del Purgatorio, y ayudaba a someter por el castigo el desbocado instinto de la carne.

⁵⁷⁰ Cabe mencionar que “Getsemaní” significa “prensa de aceite”, es decir, es el instrumento que por medio de la presión se extrae el líquido de los olivos. De manera similar, Jesús, al estar bajo el peso de los pecados del mundo, padeció la sudoración de sangre.

⁵⁷¹ Hematidrosis: Es una condición fisiológica extremadamente rara que ocurre en situaciones de máximo estrés. Consiste en la excreción de pequeñas cantidades de sangre provenientes de los vasos sanguíneos adyacentes que entran en las glándulas sudoríparas. Cuando la persona padece este trastorno el sudor está acompañado de material hemático.

⁵⁷² A. Rubial García, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía”, *op. cit.*, p. 21.



Fig. 8. Cristóbal de Villalpando, *Oración en el Huerto*, óleo sobre tela, 182cm x 200cm, Museo del Carmen, 1665-1700.
[Foto: mediateca.inah.gob.mx]

Escobar busca, una y otra vez, elementos significativos que alimenten una cadena de analogías relacionadas con Cristo. Ya sea una paloma, para decir que el carácter del obispo es columbino, o el cordero, para manifestar que el obispo es “paciente y manso Cordero”. Una de estas comparaciones tiene que ver con el pelícano. Veamos cómo lo dice el cronista agustino:

Privando a su cuerpo nuestro V. príncipe de viandas y, aún, de precisos alimentos, aumentó con esta escasez mucho más, que a dar a los necesitados de su obispado.

Pelicano verdadero, *factus sum similis Pellicano solitudinis*⁵⁷³, que su misma sustancia extrae para alimento de sus hijos. [...] Verdadero imitador a la letra de Cristo, de quien firmó San Pablo, que con su inopia a todos los pobres hizo ricos.⁵⁷⁴

En los bestiarios medievales, el pelícano es descrito como un animal que se abre el pecho para derramar su sangre sobre sus crías con el fin de darles la vida.⁵⁷⁵ Utilizando una transferencia nominal, el panegirista utiliza el símbolo del “Pelícano” para calificar al obispo michoacano y lo nombra como: “Pelícano verdadero”.

La exégesis simbólica indica que el pelícano representa a Jesucristo, quien se sacrificó por sus hijos derramando su sangre; por lo cual la alegoría se traduce como: *autosacrificio*. Este sentido de autosacrificio es comparado con la “humildad” y “caridad” del obispo michoacano, quien, según el propio texto, se desprendía de dinero, comida y vestido para donarlo a los menesterosos. Así, de forma análoga, el panegirista califica al obispo michoacano como alguien quien también se sacrificó por su rebaño.

⁵⁷³ Fragmento tomado de la *Biblia Vulgata latina*, citado por Mathías de Escobar, cuya traducción es: “Hecho estoy como pelícano de la soledad”.

⁵⁷⁴ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 179. (Las negritas son mías).

⁵⁷⁵ En la simbología cristiana se consideró que “como los polluelos del pelícano, la raza de los hombres había muerto para la vida espiritual, para la vida del cielo, y estaba manchada a causa de los pecados con los que había abofeteado a su Dios. El Salvador, desde la cruz en la que fueron atravesados sus miembros y su corazón, derramó sobre ella su sangre y, mediante su sacrificio, la purificó y le devolvió la verdadera vida”. Véase: Charbonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, Vol. II, Barcelona, José J. de Olañeta, 1997, p. 560.



Fig.9 *El pelícano revive a sus crías con la sangre de su pecho*, Museo Meermanno, facsímil. [Imagen: Medieval Bestiary site]

En otra de estas analogías la sangre del obispo michoacano es comparado con la sangre del cordero del Antiguo Testamento:

Me parece que a la sangre de este insigne Varón le concedió el mismo beneficio que a la sangre del cordero allá en Egipto, a la cual no dañó la noche, sereno y luna, estando expuesta la noche toda a los rayos del planeta [...] Maravillas refieren de esta sangre los rabinos del Talmúd, y Cábala. Afirmaban de esta sangre nocturna, que contenía cierta luz maravillosa que alumbraba al ángel para que no hiriese a los hebreos [...] Como no había de dar luz esta sangre de cordero, siendo una sangre que puesta toda la noche sobre las puertas de los hebreos no perdió su color [...].

Así, ni más ni menos, le acaece a la sangre de nuestro V. Príncipe Escalona, paciente y manso cordero, [...] como parece que quería el Señor se pareciese la sangre del cordero Michoacano Escalona a la sangre del cordero de Egipto. [...] Bien puedo, según lo dicho, decirles a los afortunados Vallisoletanos, lo que allá a los israelitas, en el caso de la sangre del cordero [...]. Este día de la sangre será para vosotros la eterna memoria, será la Pascua principal de las que celebréis; pues en este día doce visteis fresca, y como viva, la sangre de vuestro príncipe y cordero Escalona.⁵⁷⁶

El cordero es el animal sacrificial por excelencia, en la iconografía cristiana representa a Cristo como el redentor de la humanidad. Sin embargo, la referencia a la cual acude el cronista agustino se remonta al Éxodo del Antiguo Testamento.

⁵⁷⁶ M. de Escobar, *Voces de Tritón...*, *op. cit.*, p. 92-93.

En dicho episodio se narra cómo los judíos de Egipto, por mandato de Dios, tenían que embadurnar sus puertas con la sangre de un cordero recién sacrificado, y con ello se evitaría que los primogénitos muriesen. Esta “sangre maravillosa” –dice el cronista– “se conservó fresca a las inclemencias de la luna, noche y rocío”; de la misma forma, la sangre del obispo michoacano permaneció intacta durante siete años para después ser descubierta.

Como hemos visto el cronista agustino tiñe de rojo su discurso, se vale del “elemento vital” para anunciar un portento que buscaba exaltar la figura del “obispo ejemplar”. Las reiteradas argumentaciones bien podrían sintetizarse en unas cuantas cuartillas, sin embargo —y he aquí el interés por este texto— la carga simbólica atribuida a la sangre se desdobra en una curiosa arborescencia de analogías, metáforas y episodios narrativos. Sin duda, esto es apenas un fragmento de las múltiples lecturas que podemos encontrar en *Voces de Tritón sonoro*; un texto de una religiosidad exacerbada, con una clara intención propagandística, pero que muestra cómo un fragmento corporal —en este caso el fluido hemático— funciona como soporte argumentativo textual.

Seguramente, y si tenemos la paciencia, encontraremos más referentes, otros elementos de interés, otras interpretaciones o puntos de reflexión que nos abran una ventana para mirar más de cerca la cultura novohispana. Y, quizá, si vemos más allá del texto, nos demos cuenta de que esa época no es tan lejana de la nuestra, algunas tradiciones o símbolos (hispánicos y universales) están impregnados en diversas manifestaciones sociales y culturales de nuestra vida cotidiana. Sin desviarnos del tema, vayamos a unos comentarios finales en el próximo apartado.

Conclusiones

La tinta sirve de bálsamo contra el olvido.
FRAY MATÍAS DE ESCOBAR

Todo aquel que ejerce el oficio de la pluma desea que su palabra no la “consume la polilla del tiempo” —como dice Matías de Escobar—. Pues bien, consciente de esta futilidad, el fraile agustino escribió sus “piadosos discursos” en memoria del obispo fray José de Escalona y Calatayud. La intención, expresada en toda la obra, era llevar a los altares al obispo michoacano. ¿Tuvieron eco las voces del fraile Escobar? La respuesta es rotundamente negativa. Durante el virreinato de la Nueva España sólo se obtuvieron dos beatificaciones, la del mártir misionero criollo Felipe de Jesús (1627) y la del fray Sebastián de Aparicio (1790). Si bien los novohispanos tenían una larga lista de candidatos (como Gregorio López, María de Jesús de Tomellín, Catalina de San Juan, fray Bartolomé Gutiérrez, Antonio Margil de Jesús, entre otros), la autoridad eclesiástica alegaba que había pocos méritos en los candidatos o que las narraciones contenían elementos de herejía. Además, el ambiente político a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cambió el escenario para que prosperaran las nuevas flores de santidad: la monarquía borbónica no tenía interés por rescatar santos americanos, “darles santos a los criollos significaba entregarles armas para que se independizaran”;⁵⁷⁷ la relación entre el papado con la política regalista española fomentó a que los pontífices no se manifestaran a favor de nuevas causas; la expulsión de los jesuitas en 1767 y la invasión de Roma por ejércitos napoleónicos en 1796 fueron eventos que influyeron en la consagración de candidatos novohispanos a los altares. La Santa Sede finalmente otorgó la canonización a Felipe de Jesús en 1862, y la beatificación

⁵⁷⁷ A. Rubial García, *Santos milagrosos y malogrados en la Nueva España, op. cit.*, p. 59.

a Bartolomé Gutiérrez y a Bartolomé Laurel en 1867, durante una época que exigía fortalecer al catolicismo y a la Iglesia ante la reforma liberal.

Aunque muchos de estos personajes, siervos de Dios y venerables, no lograron la inmortalidad en los altares y el reconocimiento oficial, su memoria fue conservada en el culto popular. La hagiografía, como ya mencioné en el capítulo dedicado al tema, no solo aporta datos sobre la vida de estos individuos, también son el medio por el cual se “manifiestan los valores morales, jurídicos o estéticos de la sociedad que los produjo”.⁵⁷⁸

En cuanto a la narrativa construida en torno al obispo Escalona y Calatayud, observamos cómo en *Voces de Tritón sonoro* hay rasgos de una hagiografía que exalta al “obispo ejemplar”. No sólo se destacan sus habilidades para llevar un buen gobierno en la institución eclesiástica, también se añaden sus virtudes cristianas. De hecho, el cronista Escobar —en un exceso hermenéutico— señala que el nombre del jerarca (Escalona) alude a los escalones para subir al “trono de los santos”, así él contempla seis “purpúreas gradas” en la vida del obispo: 1) la eucaristía, 2) la devoción al rosario, 3) la castidad, 4) la abstinencia, 5) la caridad y 6) la renuncia de los bienes terrenales. Tales virtudes nos remiten a las teologales y las monacales, las cuales en su conjunto configuran la imagen predilecta del buen cristiano y, en este caso, del “obispo ejemplar”. El fraile agustino no fue el único que pretendía resaltar la vida ejemplar del prelado michoacano, también Juan Ubaldo de Anguita Sandoval, canónico magistral, y Joseph Eugenio Ponce de León, cura de Huirimangaro y Zirahuen, publicaron diversos sermones y oraciones fúnebres para conmemorar al “amante Pastor” Escalona.

Por otro lado, y como ya indiqué en el capítulo 5, el entramado de *Voces de Tritón sonoro* está hilvanado por diversas figuras retóricas que funcionan como estructura argumentativa. Si Matías de Escobar busca exaltar las virtudes cristianas

⁵⁷⁸ *Idem.*

del obispo, éstas son intensificadas con la *hipérbole*; si se insiste sobre el mismo tema (como la incorruptibilidad de la sangre) el panegirista usa la *expolición* o si señala que la sangre del prelado tiene paralelismos con la de Cristo, entonces la *analogía*, la *metáfora* o la *alegoría* refuerzan el contenido del texto. Para el lector contemporáneo el estilo prosístico de Escobar resulta bastante engorroso, de sintaxis artificial y, por momentos, alejado de la claridad y del dato puntual. Sin embargo, hay que considerar que el texto estaba dedicado a una minoría culta de su época, quienes lo admiraban por su erudición y su fama de excelente orador. De aquí que podamos encontrar elogios como el del carmelita Cayetano de Jesús quien dice que la obra es “un todo muy cabal, un compuesto muy pulido y una bizarra ostenta de su eruditísimo ingenio”.⁵⁷⁹

La sangre, elemento presente en gran parte de la obra, es el hilo conductor por el cual el panegirista nos indica cómo esta reliquia encontrada puede ser la prueba para llevar a los altares a un personaje como el obispo michoacano. Para ello acude a la exégesis de las fuentes clásicas y su relación con el vital líquido. Además, si el líquido hemático, según la tradición escolástica, es el “asiento del alma”, no resulta extraño que adquiriera implicaciones simbólicas en el terreno religioso. De esta manera vemos cómo el panegirista se refiere a este líquido como un elemento “prodigioso” capaz de articular la palabra y emitir sonidos, puede trascender la esfera de la muerte y convertirse en flor (como la de Jacinto). También nos indica que la “sangre” del obispo Escalona tiene resonancias sensoriales: a la vista es purpúrea, dorada y luminiscente; al oído es una sangre que emite palabras y sonidos, “Voces de Sangre, purpúreos ecos”; con respecto al olfato, al gusto y al tacto, el cronista dice que es una sangre “aromática”, de “espíritus dulces” y fresca al tacto.

⁵⁷⁹ Cayetano de Jesús, “Aprobación” a *Voces de Tritón Sonoro...*, *op. cit.*, sp.

En cuanto a las analogías entre la sangre de Cristo y la del obispo michoacano, una y otra vez, Escobar tuerce sus argumentos para hallar las semejanzas, si Jesucristo la derramó para salvar al hombre, el obispo lo hizo para preservar su Iglesia; si la sangre del “redentor” vertida en la “lanzada” contenía agua, también la del prelado michoacano presentaba este elemento; si el hijo de Dios demostraba su paternidad por medio de su sangre, de igual manera, esta sustancia servirá para que Escalona compruebe ser hijo de la iglesia agustiniana. Incluso, el panegirista se apoya en la alegoría del pelícano para exaltar las virtudes del prelado.

La mayoría de los argumentos que sostienen el discurso de Matías de Escobar se basan en la interpretación de las Sagradas Escrituras, de los textos de los Padres de la Iglesia, de la literatura clásica o de episodios de la historia antigua. Como menciona Ibarra Ortiz, el predicador novohispano no construía su saber a través de la razón, la experiencia o la producción de nuevas fuentes de conocimiento, sino por medio de una “epistemología hermenéutica” basada en la escolástica tradicional.

Sin embargo, lo que resulta peculiar en el texto de Matías de Escobar es que incorpora otro tipo de argumentos comprobables, de aquí que anexara el *Testimonio*. En dicho documento los médicos, los cirujanos y los peritos certifican que no hay explicación lógica para la incorruptibilidad de los restos del obispo dado el lugar, la forma de embalsamar el cuerpo y el tiempo transcurrido. Así, esta acta notarial se añade como prueba irrefutable para que el panegirista interprete los acontecimientos como un evento “prodigioso”.

Si bien Matías de Escobar incorpora en *Voces de Tritón sonoro* varios tipos de discursos que oscilan entre la medicina, la teología, la moral, la mitología y la política, el texto no resulta caprichoso. Recordemos que durante el pontificado de Benedicto XIV (1740-1758) los trámites administrativos en materia de beatificaciones y santificaciones fueron más estrictos, así que las pruebas

documentales, como testimonios médicos, panegíricos u otros escritos inéditos, jugaron un papel importante para examinar el grado de virtudes heroicas, el martirio o los milagros atribuibles a los candidatos. De esta manera, *Voces de Tritón sonoro* pretendía ser uno de los documentos más completos para favorecer al obispo Escalona y Calatayud. Además, el hecho de incluir varias áreas del saber humano en un mismo texto responde a una época en la que no existía esa división disciplinaria como la conocemos ahora; basta echar una mirada a esos polígrafos novohispanos que lo mismo escribían de cometas como prosa histórica o sonetos.

Como ya he mencionado, fray Matías de Escobar fue bastante estimado por sus contemporáneos, al punto que lo tenían como un verdadero erudito y autor “universal” de las letras. En cuanto al texto *Voces de Tritón sonoro* uno de los comentaristas señala que el autor manejaba con bastante soltura diversas disciplinas que bien podría sorprender al crítico:

¿Qué dijera, si leyera esta obra? Las varias facultades, artes y ciencias, que trata. El primor y desembarazo con que habla de ellas. Y hablando, cuando lo necesita, de cada una, hace sin confundirlas una deliciosa mezcla. Pero ¿qué había de decir? Sino es lo que yo digo, que su autor es una gran cabeza, que a muchos epiloga, que tiene mano para todo, pues todos sus dedos emprenden lo que no han podido conseguir a dos manos las estatuas de otras eras, por más que pregonen las historias.⁵⁸⁰

Ahora bien, ¿qué de actualidad puede haber en este texto para el lector del siglo XXI? A primera vista me resuenan dos aspectos: la intención de seguir nombrando a nuevos “siervos de Dios” y la trascendencia del simbolismo de la sangre.

Durante el pontificado de Juan Pablo II, Benedicto XVI y el papa Francisco, la cantidad de personajes consagrados al culto oficial creció considerablemente.⁵⁸¹ Tan sólo en México podemos mencionar a los 25 “mártires” de la “Guerra Cristera” (1926-1929), al indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin, a “Los niños

⁵⁸⁰ Cayetano de Jesús, “Aprobación” a *Voces de Tritón Sonoro...*, *op. cit.*, sp.

⁵⁸¹ Juan Pablo II nombró a más de 480 santos, Benedicto XVI a 44 santos y el papa Francisco lleva 899 (hasta mayo del 2022).

tlaxcaltecas”, a “Los mártires oaxaqueños”, a la religiosa María de Jesús Sacramentada Villegas (siendo la primera mujer mexicana en alcanzar los altares), a José Sánchez del Río (mártir adolescente); a Rafael Guízar y Valencia (primer obispo mexicano e hispanoamericano canonizado), entre otros muchos personajes de popularidad local.

Cabe mencionar que después de más de tres siglos, posterior a un largo proceso y pugnas entre jansenistas y jesuitas, en el año 2011, Juan de Palafox y Mendoza fue subido a la categoría de beato por Benedicto XVI. Más allá de los motivos religiosos que propiciaron la demora, el conflicto fue un asunto político. Los jesuitas no se oponían a la beatificación del obispo poblano porque éste fuera jansenista o no, más bien atacaban al regalismo. “Al dominio del Estado sobre la Iglesia, a [...] la imposición del despotismo ilustrado sobre la participación de la burguesía en el proceso político. El jansenismo jurisdiccionalista y no el teológico era el que estaban atacando los jesuitas”.⁵⁸²

Estos nuevos santos aparecen en una época en la cual es necesario afianzar la credibilidad de la institución católica y, sin duda, como estrategia política en cada uno de los países que requieren de este mediador ideológico. Llama la atención la manera en cómo fueron canonizados los papas Juan XXIII y Juan Pablo II por el pontífice Francisco; por un lado, la premura por llevarlos a los altares y, por otro, la omisión de los requisitos. En el caso de Wojtyła, Benedicto XVI no esperó los cinco años obligatorios después de su muerte para iniciar el proceso canónico; con Giuseppe Roncalli, el papa Francisco pasó por alto la aparición del segundo milagro para la santificación. De acuerdo con Bernardo Barranco, especialistas en temas de religión, la doble canonización y la falta de rigor de la Congregación para las Causas de Santos responde a “una medida política de contrapesos”.

⁵⁸² A. Rubial García, *La santidad controvertida, op. cit.*, p. 234. Cf. Ildefonso Morriones, *La causa de beatificación de Juan de Palafox. Historia de un proceso contrastado*. 3ª ed., Puebla, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2017.

Dejar que los reflectores iluminaran sólo a Karol Wojtyła tenía riesgos, pues reactivaría los alicaídos ímpetus conservadores de la curia. Juan Pablo II es el héroe de la fe y una especie de “Napoleón eclesiástico” para los conservadores nostálgicos de una Iglesia fuerte y triunfal. Juan XXIII, por el contrario, representa otro modelo eclesial que emana del concilio, más abierto y plural frente a los desafíos de una sociedad moderna.⁵⁸³

A pesar de los escándalos mundiales de pederastia, las sospechas de la protección del vaticano a Marcial Maciel durante el pontificado de Wojtyła, la represión contra los religiosos de la Teología de la Liberación o las alianzas con ultraconservadores, la canonización del polaco tuvo lugar el 27 de abril de 2014.⁵⁸⁴

A un nivel más local, en el 2010, un sector de la población mexicana, encabezados por el Comité Nacional Provida, solicitó que la Arquidiócesis Primada de México abriera el proceso de beatificación de Carlos Abascal Carranza, secretario del Trabajo y luego de Gobernación durante el sexenio de Vicente Fox. Quienes lo promovieron aseguraban que “fue un hombre valiente, congruente, un político que supo hacer política con Cristo como su centro”.⁵⁸⁵ Sin embargo, este político —quien dijo que Aura, de Carlos Fuentes, era una novela inmoral— también es conocido por su afiliación al Yunque, oposición al aborto y alianza con grupos de ultraderecha.⁵⁸⁶

Crear nuevos santos no es un asunto del pasado ni del ámbito privado. Como bien sabemos, la institución eclesiástica siempre ha tenido una injerencia en las cúpulas del poder político, económico y social, de aquí que elevar a los altares a nuevos personajes sea un tema vigente en la sociedad, más cuando hay crisis económicas, luchas ideológicas, intereses políticos de por medio o se necesite reforzar ciertos valores de la Iglesia. Si durante la época virreinal proliferaban los

⁵⁸³ Bernardo Barranco V, “La canonización de Estado de Juan Pablo II”, *La Jornada*, 23 de abril de 2014.

⁵⁸⁴ Véase: Alberto Athié, José Barba y Fernando M. González, *La voluntad de no saber. Lo que se conocía sobre Maciel en los archivos secretos del Vaticano desde 1944*. México, Random House Mondadori, 2012. Cf., Nora Pérez Rayón, “La canonización como política de Estado”, *El Cotidiano*, núm. 187, septiembre-octubre, 2014, pp. 191-202. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32531885012.pdf> [Consulta: 29 de mayo, 2022]

⁵⁸⁵ Sánchez, “Piden a Iglesia beatificación de Carlos Abascal”, *El universal*, 30 de noviembre 2010.

⁵⁸⁶ Álvaro Delgado, “Rodrigo Abascal: un panista del Yunque e integrante de una estirpe radical”, *Sin embargo.mx*, 27 de agosto de 2021.

panegíricos y los sermones que, con una retórica bien cuidada, exaltaban a los personajes públicos, hoy tenemos a los medios de comunicación masiva (radio, televisión y cine) y a todo tipo de plataformas digitales (Facebook, YouTube, Instagram, páginas web y Twitter) para que alguien sea percibido como un “santo” o un “demonio”, basta con utilizar un discurso que apele a las emociones, de fácil digestión y aderezado con imágenes. Los medios propagandísticos, sin duda, han cambiado, pero el fondo sigue manteniendo su narrativa y sus intenciones persuasivas.⁵⁸⁷

Otro fenómeno, bastante vigente y en el cual participa el saber médico para su validación, es el de las hostias sangrantes, las vírgenes que lloran sangre y los cristos sangrantes. En estos casos para corroborar la autenticidad del “milagro”, la Iglesia católica ha acudido al lente del clínico y sus estudios hematológicos; según los certificados de laboratorio existe tejido hemático en estas secreciones o fragmentos de miocardio en algunas hostias. Seamos creyentes o no, tengan o no tengan el rigor técnico estos estudios, el hecho es que nuevamente acudimos a la interpolación de dos saberes (el científico y el teológico) para justificar un acto de fe. Y mucho de esto está en la manera en cómo se dice, para quién se dice, y con qué fines se dice. Preguntas que bien pueden ser analizadas desde la lingüística, la pragmática y el análisis del discurso.

Regresando al tema de las hostias sangrantes, de nuevo estamos ante el fenómeno de la transustanciación y la sangre derramada como sacrificio. La sangre de Cristo, como eje sobre el que se fundamenta la institución católica, también está presente en los estigmas, en el “martirio de amor” y la transverberación de algunas religiosas místicas. En la iconografía o en la narrativa

⁵⁸⁷ Véase: Yves Bernardo Roger Solis N., “Hagiografías en la era de la Web 2.0”, *Historia y Grafía*, núm. 54, 2020, pp 193-230. [Recurso en línea]: <https://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/282> [Consulta: 5 de junio, 2022].

cristiana la presencia del líquido vital revive el sacrificio de Cristo para exhibir una escatología de la salvación. De hecho, en 1960, el papa Juan XXII escribió la Carta Apostólica *Inde a Primis*, donde justificó la veneración a la *Preciosísima Sangre de Nuestro Señor Jesucristo*.⁵⁸⁸ Como es de esperarse la devoción a esta sangre ha derivado en otras interpretaciones y representaciones. Por ejemplo, en 1995 surgió un culto paralelo por parte de un supuesto vidente nigeriano, sin embargo, por contener elementos de idolatría e ir en contra de la fe y tradición cristiana, en 2015, la Arquidiócesis Primada de México prohibió la literatura, iconografía y doctrina de la “Devoción a la Preciosa Sangre de Cristo” venida de Olo, Nigeria.⁵⁸⁹

El culto a la “Sangre de Cristo”, con o sin elementos paganos, no deja de tener gran apego entre los devotos, basta con ver los diversos mensajes que circulan en las redes sociales –llámese videos en YouTube, cadenas de oración por WhatsApp y páginas web– que invocan a la “Preciosa Sangre de Cristo” o al “Sagrado Corazón de Jesús” como elementos taumatúrgicos de protección. Un ejemplo muy evidente son aquellas plegarias que circularon en las redes sociales digitales durante la reciente pandemia:

Señor Jesús, nuestro Médico divino
te pedimos que nos guardes y protejas del coronavirus
y de todas las enfermedades letales. [...]

Que tu preciosa Sangre sea nuestra defensa y salvación.
Por tu gracia transforma el mal de la enfermedad

⁵⁸⁸El papa consideraba que era justo rendir homenaje a la “divina Sangre” de Cristo presente en los sacramentos de la Iglesia, y que fue “derramada desde el octavo día de su nacimiento y después con mayor abundancia en el huerto, en la flagelación y coronación de espinas, en la subida al Calvario y, finalmente, en la extensa herida de costado”. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_letters/1960/documents/hf_j-xxiii_apl_19600630_indeaprimis.html [Consulta: 5 de junio, 2022].

⁵⁸⁹Jorge Luis Zarazúa, ¿Por qué en México se ha prohibido la devoción a la Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo?, *Aleteia*, 16/09/2016. <https://es.aleteia.org/2016/09/16/por-que-en-mexico-se-ha-prohibido-la-devocion-a-la-preciosa-sangre-de-nuestro-senor-jesucristo/> [Consulta: 5 de junio, 2022]

en estos momentos de consolación, crecimiento en la fe y esperanza.⁵⁹⁰

O también tenemos aquellos mensajes apócrifos atribuidos al papa Francisco diciendo: “Estoy vacunado con la sangre de Cristo. Ningún virus puede tocarme”.⁵⁹¹

Por otro lado, el corazón, al igual que la sangre, tiene implicaciones ancestrales como eje de la vida, asiento de los afectos y del alma. A pesar de que la neurología revela que el sistema límbico está relacionado con el comportamiento y las emociones, y que la definición médica de muerte está determinada por la actividad cerebral en lugar de la cardíaca, el corazón conserva sus significados metafóricos. Ambos elementos, el corazón y la sangre, están presentes en las artes visuales, en los tatuajes como ornamentación corporal, en los performances, en el teatro, en el cine, en la literatura o en las canciones populares. Incluso en nuestra habla cotidiana utilizamos expresiones como “el corazón de la ciudad”, “tiene roto el corazón”, “es una corazonada”, “es de mal corazón”, “tiene atole en las venas”, “llevar en la sangre tal o cual cosa”, “me hierve la sangre”, etc. En todas estas manifestaciones la sangre tiene una trascendencia religiosa, ritual, antropológica, psicológica, política y fisiológica.

Y es que la sangre, con todas sus interpretaciones en lo sagrado y en lo profano, no deja de ser un elemento universal anclado en la psicología del ser humano, porque la sangre que nos cobija desde el momento del nacimiento es también el manto que se aleja para dejar la frialdad y la cianosis.

⁵⁹⁰ “Oración contra el coronavirus”, Recursos espirituales- Blog, *Catholic Diocese of Dallas*, 22/03/2020. <https://www.cathdal.org/covid19-resources-es/oracion-contra-el-coronavirus> [Consulta: 5 de junio, 2022]

⁵⁹¹ “Nuevo bulo atribuye al Papa oración para vacunarse contra coronavirus”, en *Aci Prensa*, 24 de abril 2020. <https://www.aciprensa.com/noticias/nuevo-bulo-atribuye-al-papa-oracion-para-vacunarse-contra-el-coronavirus-87755> [Consulta: 5 de junio, 2022]

Bibliografía

- ACHIM, Miruna, “Las entrañas del poder: una autopsia michoacana del siglo XVIII”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXI, núm.81, 2000, pp. 16-37. [En línea]:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708102>
- AGUILAR PIÑAL, Francisco (ed.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, Trotta, 1996, 1158 pp.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, 443 pp. [Colección de antropología social].
- ALBERRO, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles dejaron de serlo*, 4ta reimpresión, México, El Colegio de México, 2011,
- ALFARO, Alfonso, *Corpus aureum. Escultura religiosa*, México, Museo Franz Mayer: Artes de México, México, 1995, 70 pp.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro, “Ensayo”, en F. Aguilar Piñal, *Historia Literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 290-295
- ANDRÉ, Michel, *Diccionario de Derecho canónico*, Madrid, Imprenta de D. José G. de la Peña (ed.), 1848.p. 275. [En línea]
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/diccionario-de-derecho-canonico/>
- ANGUITA SANDOVAL Y ROJAS, Juan Ubaldo, *El discípulo de Cristo con unas señas de Apóstol. Sermón fúnebre que en las exequias que en la Santa Iglesia Catedral de Valladolid celebraron ala (...) memoria del (...) Doctor Don Juan José de Escalona y Calatayud (...) el 12 de junio de 1737*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1738.
- AQUINO, Santo Tomás, “Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma”, en *Suma Teológica, P 1ª, Cuestión 75*. [Recurso en línea]:
<http://www.hjg.com.ar/sumat/a/c75.html#a>
- ARIÈS, Phillipe, *El hombre ante la muerte*, (tr. de Mauro Armillo). Madrid, Taurus, 1983, 522 pp.
- AULLÓN DE HARO, J. Pérez Bazo (eds.), *Barroco: obra completa en dos tomos*. Madrid, editorial Verbum, 2004.
- AXER, Anna. “La dimensión retórica como forma de pensar el texto”, en Helena Beristáin, Gerardo Ramírez (comp.), *Los ejes de la retórica*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005. pp. 13-30.

- AYLUARDO GARCÍA, Clara, Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, Universidad Iberoamericana/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, 360 pp.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, *La vida de santos en la literatura medieval española*. Madrid Ediciones del Laberinto, 2003, 283 pp. [Colección Arcadia de las letras].
- BARBOUR, Ian, *Religión y ciencia*, (tr. J. Manuel Lozano Gotor), Madrid, Editorial Trotta, 2004, 566 pp.
- BARQUÍN CALDERÓN, Manuel *Historia ilustrada de las ciencias de la salud*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, Facultad de Medicina, 1989, 479 pp.
- BAYARDO RODRÍGUEZ, Lilia E., *Sentidos e Ilustración. El cuerpo, los sentidos y el espacio sagrado en el catolicismo. Nueva España 1771-1823*. (dir. Antonio Rubial García), UNAM, Ciudad de México, 2007, p. 64.65. [Tesis de maestría]. 126 pp.
- BELTING, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. (tr. Cristina Díez Pampliega y Jesús Espino N.) Madrid, Ediciones Akal, 2009, 744 pp.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca Hispano americana septentrional*. (Publicada el presbítero Br. Fortino Hipólito Vera). Amecameca, Tipografía del Colegio Católico, 2ª ed., 3 vols., 1883.
- BERISTÁIN DÍAZ, Helena y Gerardo Ramírez Vidal (comp.), *Los ejes de la retórica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005, 342 pp.
- _____ *Diccionario de retórica y poética*. 8ª ed., México, Editorial Porrúa, 2000, 520 pp.
- BERNARD, Carmen, *La marginación de Hispanoamérica por la Historia universal europea (siglos XVIII-XIX)*, Co-herencia, 2009, núm. 11, 6, 107-122.
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio. *Retóricos de la Nueva España*. 2ª ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2010, 95 pp.
- BLANCO DÍEZ, Amancio, “*Colegiales riojanos en el Colegio Viejo de San Bartolomé Mayor de Salamanca*”. *Revista Berceo*, XIX, 71 (Logroño, 1964), pp. 189-220.
- BLUNT, Anthony, *La teoría de las artes en Italia. 1450 a 1600*, (pról. y addenda bibliográfica: Fernando Checa Contreras, tr., José Luis Checa C), Madrid, Cátedra, 1979, 175 pp.
- BOUZA ÁLVAREZ, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. (pról. Julio Caro Baroja y Antonio Domínguez O), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, 489 pp.

- BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, (tr. Soledad Loaeza Grave). México, Era, 1988, 142 pp.
- BRAVO ARRIAGA, María Dolores, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en *Historia de la Vida Cotidiana en México*, T.II La ciudad barroca, (coord. Antonio Rubial García), México, FCE, El Colegio de México, 2014, pp. 435-460.
- _____, *La excepción y la regla*. (pról. de José Pascual Buxó), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 212 pp.
- _____, *Panorama de textos novohispanos. Una antología*. (pres., rev., ns., por Ma. Dolores Bravo A), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, 530 pp. [Colección de la Biblioteca del Estudiante Universitario].
- BROWN, Peter, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, 187 pp.
- CABRERA Y QUINTERO, Cayetano: *Escudo de Armas de México. Escrito por el presbítero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, (Ed. facsimilar/ con estudio de V. Ruiz Naufal), México, Instituto Mexicano del Seguro Social, (1746), 1981, 522 pp.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, “El mágico prodigioso”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009, en reproducción digital a partir de la *Sexta parte de comedias del célebre poeta español don Pedro Calderón de la Barca*, Madrid, por Juan Sanz..., 1715, pp. 316-363 [formato PDF]: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-magico-prodigioso--5/>
- CALLEJA, Diego, *Talentos logrados en el buen uso de los Cinco Sentidos*, Madrid, por Juan García Infançon, impresor de la Santa Cruzada, 1700. [Versión en línea]: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/talentos-logrados-en-el-buen-uso-de-los-cinco-sentidos/>
- CARROLL CRUZ, Joan, *Relics: What they are and Why they matter*. 2ª ed., North Carolina, TAN Books, 2015, 476 pp.
- CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria: quanto a las qualidades, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, (ed., Edmundo O’ Gorman), 3ª ed., IHH, UNAM, México, 1967, 2 Vol.
- CASTORENA URSÚA, Juan Ignacio y Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México*, (intr. por Francisco González de Cossío), México, Secretaría de Educación Pública, 1949, t., 1.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, “Eremitismo y mundanidad en la *Americana Thebaida* de fray Matías de Escobar”, en *Estudios de Historia Novohispana*, N° 9, (1987), pp. 147-157.

- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, “Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán. Matías e Escobar: la vocación eremítica de un cronista mundano”, en Ortega y Medina, (coord.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española, Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 1169-1180. En línea: https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/317_02_02_04_24_ProvinciaSanNicolas.pdf
- CERDA FARIAS, Igor, “Estudio introductorio” en: *Americana Thebaida. Vidas Patrum de los Religiosos Hermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino Michoacán*, Matías Escobar, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Exconvento de Tiripetío, Morevallado Editores, 2008, pp. VII-XXII. [En línea]: https://www.academia.edu/2559843/Estudio_introductorio_a_la_Americana_Thebaida._Vitas_Patrum_de_los_Religiosos_Hermita%C3%B1os_de_Nuestro_Padre_San_Agust%C3%ADn_de_la_Provincia_de_San_Nicol%C3%A1s_de_Tolentino_de_Michoac%C3%A1n_obra_de_fray_Math%C3%ADas_de_Escobar
- CERTEAU, Michael de, *La escritura de la historia*. (Trad. Jorge López Moctezuma), México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2ª ed., 1999, 334 pp. [Biblioteca Francisco Xavier Clavigero].
- CERVANTES, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Tomo II. Ed., John Jay Allen. Madrid, Cátedra.
- CHARBONNEAU-LASSAY, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, (tr., de Francesc Gutiérrez), Vol. II, Barcelona, José J. de Olañeta, 1997, 2 vol.
- CHEVALIER, Jean (dir.), Alain Gheerbrant (colab.), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, 1107 pp.
- CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, 1997, 520 pp.
- CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: relación breve de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, (ed. Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras; pról. Jorge Gurría Lacroix), 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, Vol. II.
- Códice Carolino, Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina*. (presentación de Ángel María Garibay K), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, UNAM, IIH, pp. 11-58. [En línea]: <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/ecn07.html>

- COLOMBO, Ileana Chirassi, *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*, (tr. Pepa Linares), Madrid, Alianza Editorial, 2005, 201 pp.
- Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en el año de 1585*, (publicado con las licencias por Mariano Galván Rivera), 2ª ed. En latín y castellano, Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 1870, 581 pp. [En línea]: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015022670031&view=1up&seq=6>
- CORÁN. 9º ed., (ed. y ns. por Julio Cortés), España, Herder, 2005, 827 pp.
- CORBIN, Alain, Jean-Jacques Courtine *et al.*, *Historia del Cuerpo, Vol. 1 Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus- Historia, 2005, 583 pp.
- DUBY, George, *Europa en la Edad Media. Arte románico, arte gótico*, (tr. Luis Moreal y Tejada), Barcelona, Blume, 1981, 268 pp.
- DURÁN, Norma, *Retórica de la santidad: renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México, Universidad Iberoamericana, 2008, 486 pp.
- DUVERGER, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, (tr. Juan José Utrilla) México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 229 pp.
- EDWARDS, John “Raza y religión en la España de los siglos XV y XVI: una revisión de los estatutos de Limpieza de Sangre”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 1988-1989, 7, pp. 243-262. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=90563>
- ELIADE MIRCEA, *The encyclopedia of religion*, (ed. in chief). New York, USA, MacMillan Publishing Company, 1987, 2 vols.
- ESCALONA Y CALATAYUD, Juan José, *Instrucción a la perfecta vida: máximas para su logro a personas de todos estados: mandadas a escribir a un clérigo sacerdote, domiciliario del Obispado de Michoacán, sacadas a luz para el aprovechamiento de sus ovejas por el Ilmo. Y Rmo. Sr. Dr. D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud, del Consejo de su Magestad, su Obispo*, México, Joseph Bernardo del Hogal, 1737, 37 pp.
- ESCOBAR, Matías de, *Americana thebaida: vidas patrum de los religiosos de N.P. San Agustín: de la provincia de S. Nicolás Tolentino de Mechoacán*. (Imprime Manuel de los Ángeles Castro). México, Imprenta Victoria, 1924, 897 pp.
- _____, *Americana thebaida: vidas patrum de los religiosos de N.P. San Agustín: de la provincia de S. Nicolás Tolentino de Mechoacán*. (pról., paleografía de Nicolás P. Navarrete). Michoacán, Balsal, 1970, 475 pp.
- _____, Matías de, *Voces de Tritón Sonoro que da, desde la Santa Iglesia de Valladolid de Michoacán, la incorrupta y viva sangre del Illmo Señor Doctor D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud, Colegial*

Mayor del insigne y viejo de San Bartholomé de Salamanca de Consejo de S. M. su obispo dignísimo en la Provincia de Venezuela y trasladado a dicha Santa Iglesia de Valladolid. México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

EURÍPIDES, *Tragedias II*, (ed. y tr. de Juan Miguel Labiano), 2ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, 379 pp.

FALCÓN MARTÍNEZ, Constantino *et al.*, Emiliano López Galiano, Raquel López, *Diccionario de mitología clásica 1*, 5ª ri., Madrid, Alianza Editorial, 2004, 2 vols.

FEHER, Michel, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, (tr. Anne Cancogne), Madrid, Taurus, 1990-1992, 3 vols.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Juana Inés, Dahlhaus Dolores *et al.* *Vocabulario eclesiástico novohispano*. CONACULTA, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, 305 pp.

FLORENCIA, Francisco de, *Historia de la provincia de la compañía de Jesús de Nueva España*, (pról. de Francisco González de Cossío). 2ª ed., México, Academia Literaria, 1955, 414 pp.

FLORES RAMOS, Alicia, *Precursores del ensayo en la Nueva España: siglo XVIII. Historia y antología*, México, UNAM, 2002, 238 pp. [Seminario de Cultura Literaria Novohispana].

FLORESCANO, Enrique y Margarita Menegus, “La época de las Reformas Borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)” en *Historia de México*. El Colegio de México, 2000, 365- 426.

FRAZER, James George, *La rama dorada, Magia y religión*, (ed. Robert Fraser; tr. E. y Tadeo Campuzano; tr. nueva ed. Óscar Figueroa), 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2011, 643 pp.

FRUTTA, Emiliano, “Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: formación de un saber nobiliario (1571-1700)”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 39, 2002, p. 231. [En PDF]: <https://www.vrelibrary.de/doi/pdf/10.7767/jbla.2002.39.1.217>

GALIANA AZAUSTRE, Antonio, *Manual de retórica española*. Barcelona, Ariel, 1997, 188 pp.

GARCÍA AYLUARDO, Clara, Ramos Medina Manuel (coords.), *Manifestaciones religiosas del mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 360 pp.

GARCÍA BARRIENTOS, José Luis. *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*. Madrid, Arco-Libros, 2000, 95 pp.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?”, *Memoria y Civilización*, 5, 2002, pp. 77-99. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=302935>

- _____, “La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la Hagiografía Castellano-Leonesa (siglo XIII)” en *Medievalismo*, 11, 2001, pp. 9-31. [En línea]: <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51461>
- GARCÍA, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, Vol. VI, 2ª ed., México, Porrúa, 1975.
- GEARY, Patrick J, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, United States of America, Princeton University Press books, 1990, 248 p.
- GIRAD, René, *La violencia y lo sagrado*, (tr., Joaquín Jordá), 4º ed., Barcelona, Anagrama 2005, 338 p.
- GÓMEZ LEAL, Álvaro, “Evolución del concepto de sangre a través de la historia”, en *Rev Biomedic*, (5), 1994, p. 161-169. [En línea]: <https://xdoc.mx/documents/evolucion-del-concepto-de-la-sangre-a-traves-de-la-historia-5c70572d69f09>
- GÓNGORA, Luis de, *Fábula de Polifemo y Galatea*, (ed. Alexander A. Parker, tr. G. Ruiz Ramón). México, REI-México, Cátedra, 1987, 173 pp.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar “Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo”, en *Mexican Studies*, 9 (1), 1993, p. 23. <https://online.ucpress.edu/msem/article/9/1/19/61778/Las-fiestas-novohispanas-Espectaculo-y-ejemplo>
- _____, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2009, 408 pp.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos y Vila, Vilar, Enriqueta (coords.), *Grafitas del imaginario, representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 641 pp.
- GONZÁLEZ, Ricardo, “Los retablos barrocos y la retórica cristiana”, en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001, pp. 570-585. [En línea]: <http://dialnet.uniroja.es>
- GOODY, Jack, *Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, (tr., Ernesto Thielen), Barcelona, Paidós Ibérica, 1999, pp. 91-114.
- GRACIÁN, Baltazar, *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. [Edición original a partir de Arturo del Hoyo (ed.), *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1960, p. 1167]. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/arte-de-ingenio-tratado-de-la-agudeza--0/>
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, (tr. Esther Gómez Parro), 4ª ed., Madrid, Alianza, 2011, 2 V.

- GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las providencias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año 1533 hasta el de 1592*. México, Porrúa, 1985, 540 pp.
- HARVEY, William, *Del movimiento del corazón y de la sangre en los animales*, versión castellana anotada y antecedida de introducción histórica-crítica por José Joaquín Izquierdo, México, UNAM, 1994, 219 pp.
- HERNÁN RAMÍREZ, Hugo, *Fiesta espectáculo y representación en el México de los conquistadores*. Madrid-México, Iberoamericana-Vervuert, editores Bonilla Artiga, 2009. 228 pp.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Del Sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*. México, El Colegio de Michoacán- El Colegio de México, 2003, 550 pp.
- HOMERO, *Iliada*, (introducción, Carlos García Gual, tr. pról. Emilio Crespo Güemes), Madrid, Gredos, 2008, 581 pp.
- HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media: estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los países bajos*, (tr. de la ed. Alemana por José Gaos). 2ª ed., Madrid, Alianza, 2003, 468 pp.
- IBARRA ORTIZ, Hugo *Scientia Sermocinalis. Filosofía y retórica en la Nueva España. Siglo XVIII*, Zacatecas, Taberna Libraria Editores-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2019, 123 pp.
- IZAGUIRRE-ÁVILA R, de Micheli A. “Evolución del conocimiento sobre la sangre y su movimiento. Parte II. El saber sobre su composición. Iatroquímica de la sangre”, en *Rev Invest Clín.* 2005; 57 (1), 85-97. [En línea]: <https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=6221>
- KAGAN, RICHARD L, *Imágenes urbanas del mundo hispánico (1493-1780)*. (col. Fernando Marías, tr. José Torres Almodóvar). España, El Viso, 1998.
- KURIYAMA, Shigehisa *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, (tr., Albert Galvany), Madrid, Siruela, 2005, 340 pp.
- KUSCHICK, Ingrid, *Medicina tradicional en España*, (tr. de Ma. José Enríquez de Salamanca). Madrid, Siglo XXI, 1995, 168 pp.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literaria: introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*. (tr. de Mariano Marín Casero). Madrid, Gredos, 1975, 277 pp.
- LE GOFF, Jacques, *El Dios en la Edad Media: conversaciones con Jean-Luc Pouthier*, Madrid, Trotta, 78 pp.
- _____, *La civilización del occidente medieval*, (tr. Godofredo González). Barcelona, Paidós, 1999, 325 pp.

- _____, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. (tr. Alberto I. Bixio). Barcelona, Gedisa, 2002, 187 pp.
- _____, y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, (tr. Joseph M. Pinto), Buenos Aires, Paidós, 2005, 165 pp.
- LERMA GÓMEZ, María del Carmen, “Santos o demonios. Reflexiones en torno a los cuerpos incorruptos”, *Estudios de Antropología Biológica*, N° 16, 2013, pp. 717-728.
- LERNER, Victoria, “Consideraciones sobre la población de la Nueva España (1793-1810): Según Humboldt y Navarro y Noriega”, *Historia Mexicana*, Vol. 17, núm. 3 (1968), pp. 327-348.
- LEYBA, Diego de, *Virtudes y milagros en vida y muerte del V.P.Fr. Sebastián de Aparicio, religioso lego de la Regular observancia de N.S.P.S Francisco, e hijo de la Provincia del Santo Evangelio de México, en la Nueva España, que floreció en el Convento de la Puebla de los Ángeles*, Sevilla, Imprenta de Lucas Martín de Hermofilla, 1687. Segunda parte. [Recurso en línea]:
https://books.google.com.mx/books?id=32TIYD3YxSAC&printsec=frontcover&dq=diego+de+leyba,+virtudes+y+milagros&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwjMs7z_6c7vAhVKKqwkHDr4Ch8Q6AEwAHoECAEQAg#v=onepage&q=diego%20de%20leyba%2C%20virtudes%20y%20milagros&f=false
- LEYVA M, Erika S, “Zinacantepec, programa iconográfico de la capilla abierta” en *Revista Legado, arquitectura y diseño*, 4, N° 5, Julio 2009, pp. 67-78. [En línea]:
<https://legadodearquitecturaydiseno.uaemex.mx/article/download/13778/10608/>
- LIRA, Andrés, “Economía y sociedad”, en *Historia de México*, coord. Edmundo O’ Gorman, Vol. 6, México, Salvat Ediciones, 1978, pp.1283-1306.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2ª ri., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, V. 1, 420 pp.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam, *Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, (dir. Guilhem Oliver Durand). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2013, p. 413-414. [Tesis de doctorado].
- LOWIE, Robert H., *Religiones primitivas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 340 pp.
- MADRE DE DIOS, Agustín de la, O.C.D, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano: mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, (versión paleográfica, intr., y nts., de Eduardo Báez Macías). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 453 pp.

- MALVIDO, Elsa, “Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana” en Elsa Malvido et Grégory Pereira (coord.). *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. México, INAH, 1997, pp. 29-49.
- MANERO SOROLLA, Ma. Del Pilar. “Los cánones del retrato femenino en el “Canzoniere”. Difusión y recreación en la lírica española del Renacimiento” en *Cuadernos de filología italiana*, N°. Extra 4, 2005, pp. 247-260. [En línea]:<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1310993>
- MANRIQUE, Jorge Alberto, “Del barroco a la Ilustración”, en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 433-488
- _____, “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad” en *Historia de México* coord. Edmundo O’ Gorman, Vol. 6, México, Salvat Ediciones, 1978, p. 1427-1249.
- MARTÍNEZ GARRIDO, Carmelo, “Juan José de Escalona y Calatayud, su biografía (1677-1737)”, en *Revista Berceo*, 150, (Logroño, 2006), pp. 143-168.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar y Cervantes Bello Francisco Javier, *Expresiones y estrategias en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, 462 pp. [En línea]: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/laiglesia.html>
- MAYORAL, José Antonio, *Figuras retóricas*. Madrid, Síntesis, 1994, 317 pp.
- MAZA, Francisco de la, *El pintor Cristóbal de Villalpando*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, 252 pp.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel (comp.), *Humanistas del siglo XVIII*, 5ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, 197 pp. [Biblioteca del estudiante universitario].
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, (ns. del autor y la obra Joaquín García Icazbalceta; pról. Antonio Rubial García), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, 2 vols.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Tomo II (Siglos XVI y XVII), Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1884. [Versión en línea]: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080022053_C/1080022054_T2/1080022054_MA.PDF
- MIÑO GRIJALVA, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2001, 448 pp.
- MORALES, Pedro de. *Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús. Para el muy reverendo Padre Everardo Mercuriano, general de la misma compañía. En que se da relación de la festividad que*

esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las sanctas reliquias que nuestro muy sancto Padre Gregorio XIII le embió. (Ed., intr., y ns., Beatriz Mariscal Hay). México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2000, 256 pp. [Biblioteca Novohispana].

NARVÁEZ LORA, Adriana, “Guadalupe, cultura barroca e identidad criolla”, en *Historia y Grafía*, N° 35, 2010, pp. 129-160. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/589/58922951005.pdf>

NAVARRO B, Bernabé, *Filosofía y cultura novohispana*, (ed. y presentación Mauricio Beuchot), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998, 250 pp.

NAVARRO DURÁN, Rosa, *Cómo leer un poema*, 2ª ed. Barcelona, Ariel, 2004, 188 pp.

ORTIZ QUEZADA, Federico *La enfermedad y el hombre*, México, Editorial Nueva Imagen, 1985, 156 pp.

OSORIO ROMERO, Ignacio. *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España, 1521-1767*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas, 1980, 431 pp.

OTTO, Walter Friedrich, *Los dioses de Grecia*. (pról. Jaume Protulas; tr. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Z), Madrid, Siruela, 2003, 280 pp.

OVIDIO NASÓN, *Metamorfosis*, X, 210-219. (Texto revisado y tr. por Antonio Ruiz de Elvira), V. II, (LIB. VI-X) 5ª ed., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, 416 pp.

PASCUAL BUXÓ, José, Herrera Arnulfo (eds.), *La literatura novohispana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México, 1994, 405 pp. [Serie de estudios de cultura novohispana].

PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe B. y Milagros Rodríguez Cáceres, *Las épocas de la literatura española*, Barcelona, Ariel, 1997, 413 pp.

PEÑA, de la Ernesto, *La rosa transfigurada*, 1ª ri., México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 234 pp.

PÉREZ TAMAYO, Ruy, “De ánima” en *Artículos de Divulgación: investigación biomédica, temas médicos*, México, El Colegio Nacional, 1998 pp. 383- 403. [Obra completa, Tomo VI]

Pérez Tamayo, Ruy, *De la magia primitiva a la medicina moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 217 pp. [La ciencia para todos, 157].

PILAR MARTÍNEZ L, María, “Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado” en María del Pilar Martínez López y Francisco Javier Cervantes (Coord.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social*

novohispano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expressiones/laiglesia.html>

PIÑERO, Antonio (ed.), *Todos los evangelios, canónicos y apócrifos*, Madrid, EDAF, 2009. 670 pp.

PONCE DE LEÓN, José Antonio, *El corazón del Pez desentrañado: sermón fúnebre en las suntuosas exequias que a la tierna memoria de su amante padre y singularísimo benefactor el ilustrísimo Señor Don Juan José de Escalona y Calatayud, (...) celebró el agradecimiento del observantísimo convento de señoras religiosas de Santa Catarina de Sena*", México, Joseph Bernardo de Hoyal, 1738.

PORTILLA, Miguel León. *Historia documental de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013.

PULIDO ECHEVESTE, Mónica. "El obispo Juan José de Escalona y Calatayud: refiguración dese las entrañas" en García Mahiques, Sergi Doménech García (eds.), *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*. Valencia, Universitat de València, 2015, pp. 409-422.

RÉAU, Louis. "El culto a las reliquias", en *Iconografía del arte cristiano*. Barcelona, Ediciones del Sebral, 2000, pp.464-485.

REGUILLO, Rossana, "Épica contra melodrama. Relatos de santos y demonios en el Anacronismo latinoamericano", en Herlinghaus Hermann (ed.), *Narraciones anacrónicas de la modernidad: melodrama e intermedialidad en América Latina*. Chile, Editorial Cuarto Propio, 2002, pp. 79-104.

REYES, Alfonso, "Religión griega. Mitología griega" en *Obras completas, Vol. XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 614 pp.

RIVADENEYRA, Pedro de, *Vidas de santos: antología de Flos sanctorum*, (ed. Olalla Aguirre, pról. Javier Azpeitia). Madrid Lengua de Trapo, 2000, 284 pp.

ROBLES, Antonio, *Diario de sucesos notables*, Tomo II, (ed. y pról. de Antonio Castro Leal), 2ª ed., México, Porrúa, 1972,

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, 313 pp.

ROUX, Jean Paul, *La sangre, mitos, símbolos y realidades*, (tr. Marco-Aurelio Galmarini), Barcelona, Península, 1990, 351 pp.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. XVIII, México, 1998, pp. 13-30.

- _____, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía”, en *Acta Poética*, Vol. 20, N° 1-2, 1999, pp. 19-46 [En línea]: <http://www.hjg.com.ar/sumat/a/c75.html#a6>
- _____, “Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España”, en José Pascual Buxó, Arnulfo Herrera (eds.), *La literatura novohispana: revisión crítica y propuestas metodológicas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994, pp. 89-109.
- _____, *La santidad controvertida*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 319 pp.
- _____, *Imprenta criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de dios y beatos novohispanos*, REDIAL: revista europea de información y documentación sobre América Latina, N° 8-9, 1997-1998, 43-52 pp. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2743088>.
- _____, *La plaza, el palacio y el convento: la Ciudad de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, 168 pp.
- RUIZ DE ALARCÓN Y MENDOZA, Juan, *Obras completas de Juan Ruiz de Alarcón V. III*, (ed. y notas de Agustín Millares Carlo), 2ª ed., 1ª ri., México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 3 v
- SALAZAR, Ramiro, “La doctrina de la iluminación en el escrito *El Maestro* de San Agustín”, en *Universitas Philosophica*, 38, Bogotá, (junio, 2002), pp. 151-172. [En línea]: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11418>
- SÁNCHEZ LORA, José Luis, “Hechura de santo: procesos y hagiografías”, en Carlos A. González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar coord., *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América, siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 336-352
- SCHENONE, Héctor H, *Iconografía del arte colonial. Jesucristo*, Argentina, Fundación Tarea, 1998, 2 Vol.
- SELDRAKE, Rupert, *El espejismo de la ciencia*, (tr. Antonio Francisco Rodríguez). Barcelona, Editorial Kairós, 2013, 514 pp.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos, *Paraíso Occidental*, (pról. Margarita Peña). México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, 331 pp.
- SOMOLINOS D'ARDORIS, Germán, *Historia de la medicina*, México, Sociedad Mexicana de historia y filosofía de la medicina, 1980, 260 pp.

- STASTNY, Francisco, “Síntomas medievales en el “Barroco Americano”, en *Documento de trabajo* N° 63, (Historia del Arte N° 1), Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1994, pp. 18-19. [Recurso en línea]: <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/863/2/documentodetrabajo63.pdf>
- SUETONIO, *La vida de los doce césares I*, (tr. Rosa M, Agudo Cubas, introducción Antonio Ramírez de Verger), Madrid, Editorial Gredos, 1992, 396 pp.
- TAUSIET, María, *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*, (pról. William A. Christian). Madrid, Abada Editores, 2013, 270 pp.
- TORO PASCUA, María Isabel, “Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista”. *Via spiritus*, 8 (2001), pp. 219-254 [En línea]: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/6925>
- TORRAS Y BÁGES, José, *El Rosario y su mística filosofía*, Barcelona, Tipografía católica, 1886. 328 pp. [Recurso en línea]: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080020978/1080020978.PDF>
- TOUSSAINT, Manuel, *Arte colonial en México*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, 301 pp.
- TRABULSE, Elías, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 181 pp.
- VALDÉS, Alfonso de, *Obra Completa*, (ed. y pról. Ángel Alcalá). Madrid, Biblioteca Castro, 1996, pp. 279-358.
- VALÉRY, Paul, *Discurso a los cirujanos, seguido de Notas sencillas sobre el cuerpo*. (prol. Fco. González Crussí). 3ª ed., México, Verdehalago, 2000, pp. 77-92.
- VÁZQUEZ MANTECÓN, María del Carmen, “Las reliquias y sus héroes”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, N° 30, julio-diciembre, 2005, pp. 47-110 [En línea]: <https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/182>
- VETANCURT, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del nuevo mundo de las indias*, (2ª. ed. Facsimilar). México, Porrúa, 1982, [México, imprenta de Doña María de Benavides viuda de Iuan de Ribera, 1698].
- VIEYRA, Antonio, *María, Rosa Mística: excelencias y maravillas de su rosario, compendiadas en treinta sermones, ascéticos y panegíricos sobre los dos Evangelios de esta solemnidad, nuevo y antiguo*. (Tr. del portugués al castellano por Fr. Lucas Sanz), Madrid, por Lorenzo García de la Iglesia, 1688. [Versión digital]: https://books.google.com.mx/books?id=eC6-TeLmcSUC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, I, 9ª reim. (Tr. del latín por Fray José Manuel Macías), Madrid, Alianza Editorial, 1999, 496 pp.
- WARDROPPER W, B., Aurora Egido *et al.*, *Siglos de Oro: Barroco*, (tr. Carlos Pujol, coord. Angela García R. y María Paz), Barcelona, Crítica, 1983, 1057 pp. [Historia y crítica de la literatura española/ al cuidado de Francisco Rico].
- WILL DE CHAPARRO, Martina E, “De cuerpo a cadáver: El tratamiento mortuorio de los difuntos en Nuevo México en los siglos XVIII y XIX”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Vol. XXIV, N° 94, 2003, pp. 61-90. [En línea]: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13709403>
- _____, *Death and Dying in New Mexico*. United States of America, University of New Mexico, Press, 2007, pp.105-133.
- WOBESER, Gisela Von, *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el Virreinato de la Nueva España*, México, UNAM-Editorial Jus, 2011, 248 pp.