

La herencia barroca

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

Que yo señora nací
en la América abundante
compatriota del oro
paisana de los metales

En donde el común sustento
se da casi tan de balde
que en ninguna parte mas
se ostenta la tierra madre

De la común maldición
libres parece que nacen
sus hijos, según el pan
no cuesta al sudor afanes

Europa mejor lo diga
pues ha tanto que insaciable
de sus abundantes venas
desangra los minerales.

Estos conocidos versos de Sor Juana Inés de la Cruz, uno de los innumerables textos con los que los novohispanos describían con orgullo las grandezas de su patria, son un ejemplo de una actitud ambigua y contrastante: la exaltación de lo propio como algo diferente, sublime y avalado por Dios, y la queja por los abusos y por la discriminación de los peninsulares hacia los criollos.

Dentro de estos dos extremos se manifestó una rica gama de creaciones definidas en los términos de la cultura barroca. Y no fueron sólo los criollos quienes descubrieron en ella una forma de plasmar un incipiente descontento social; mestizos e indígenas se identificaron también muy pronto con esta cultura que les ofrecía colores brillantes, formas exuberantes y variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios, con los que podían llenar las necesidades de una religiosidad popular que conservaba aún muchos resabios de paga-

nismo. El barroco, cultura de contrastes, de ambigüedades y de apariencias, se convirtió de inmediato en una tierra fértil, donde todos los que buscaban sus identidades podían afianzar raíces y producir frutos. La penetración de esta cultura fue tan profunda, que para el siglo XVIII los movimientos indígenas rebeldes tomaron como bandera de sus demandas y de su lucha símbolos forjados en el barroco, como las vírgenes y los cristos.

Con los elementos de las tradiciones europea e indígena se forjaba un territorio mestizo. México creaba por primera vez su espacio propio que se manifestó en los sutiles espacios de la vida cotidiana, en el ámbito de los sentimientos, de la emoción: una religiosidad alimentada por la espiritualidad ignaciana que insistía en el aspecto visual de la experiencia mística, reforzada por el exuberante arte visual del barroco; una lengua llena de retruécanos y dobles sentidos; una comida colorida y de sabores y olores contrastantes; un arte, una música, una danza y una literatura cargadas de originalidad y de riqueza. Y todo eso manifestado en una diversidad de modalidades regionales.

Sin embargo, de todos los grupos novohispanos, los únicos que podían manifestar este proceso en forma de discurso coherente eran los eclesiásticos, tanto los criollos como los peninsulares acriollados. Sólo ellos poseían, gracias a su condición estamental, las herramientas para crear una cultura que cohesionara una conciencia colectiva; sólo ellos, por medio de su instrucción y del monopolio que ejercían sobre las instancias culturales (la educación, el arte, el sermón, la fiesta, etcétera) podían ser los artífices de los nuevos códigos de socialización.

Esos códigos, sin embargo, no podían ser creaciones originales ni autónomas; debían beber de la cultura occidental de la que Nueva España formaba parte desde el siglo XVI. Por ello, la cultura barroca criolla se sustentó en varias premisas básicas y construyó sus esquemas de diferenciación dentro de ellas. La piedra angular de esta concepción del mundo fue el mesianismo agustiniano que veía a los habitantes de la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén, como un pueblo elegido y en lucha contra la ciudad de Satanás. Ese mesianismo sin clases estaba matizado por

la concepción neotomista de una sociedad jerarquizada y estática sujeta a un orden divino que la trasciende y que señala a cada quien el sitio que debe ocupar en el mundo. Algunos elementos del humanismo del Renacimiento, como la búsqueda del conocimiento por medio de la observación y de la experimentación y el rescate de tradiciones no cristianas consideradas valiosas, también se integraron en forma parcial a una concepción que era básicamente medieval.

La segunda premisa de la cultura barroca criolla surgió en las últimas décadas del siglo XVI y tiene que ver con la consolidación de instituciones tanto en España como en Nueva España. En la Península Ibérica, la monarquía católica de Felipe II propugnaba un imperio plural que se sostenía gracias a una compleja burocracia y a un rígido sistema tributario, que pretendía llegar a ser universal. Su sostén ideológico se basaba en la lucha contra los protestantes y los turcos y en el apoyo incondicional al Papado. Para llevar a cabo esta labor divina, el rey promovía la supremacía de una Iglesia que se consolidaba gracias a la Contrarreforma, que fortalecía la posición de los clérigos como rectores sociales y que ejercía mayores controles sobre la religiosidad popular pero, al mismo tiempo, daba espacio al culto de reliquias y de imágenes.

En Nueva España la Contrarreforma se impuso gracias a un conjunto de instituciones que hicieron posible la formación de una cultura autoritaria, aunque con un enorme poder de adaptación a las circunstancias locales: el tribunal del Santo Oficio, encargado desde 1571 de prohibir o permitir las manifestaciones religiosas, según convenía a los intereses de una Iglesia que generaba cada vez mayores controles; la Compañía de Jesús, llegada en 1572, propulsora de una nueva espiritualidad, más flexible y sincrética, que pudo adaptarse fácilmente a las realidades locales; la fundación de las provincias de carmelitas, mercedarios y dieguinos, dedicadas a la predicación en el ámbito urbano; los conventos de religiosas nacidos de la necesidad de dar cabida al excedente de una población femenina española cada vez más numerosa; un clero secular culto egresado de los colegios jesuíticos y de la universidad y apoyado por los cabildos catedralicios y por los obispos que, por medio de los concilios provinciales, aplicaron las reformas propuestas en Trento al ámbito novohispano. Y frente a estas nuevas corporaciones eclesiásticas, las viejas órdenes mendicantes, que luchaban por conservar los privilegios obtenidos al haber sido las primeras en llegar y que se adaptaban a las condiciones impuestas por el cambio. Para dar a los laicos una mayor participación en la vida religiosa, además de promover la seguridad social, la transmisión de los valores locales y el control de las manifestaciones del culto, las órdenes religiosas y el clero secular fomentaron la creación de cofradías, órdenes terceras y congregaciones a las que pertenecían, dentro de un riguroso ordenamiento, casi todos los grupos sociales.

Una tercera premisa estaba relacionada con la necesidad de sacralización del espacio novohispano que se comenzó a dar entre los clérigos peninsulares desde las últimas décadas del siglo XVI. En esa época los eclesiásticos buscaban respuestas ade-

cuadas para una nueva realidad social. Por un lado, el estancamiento de la misión en el área de Mesoamérica, ya cristianizada para entonces, y las pocas perspectivas que había en el norte, asolado por la guerra chichimeca, hacían necesaria la búsqueda de un nuevo sentido religioso. Por otro lado, la persistencia de las idolatrías entre los indios convertidos y la fuerte presencia de los curanderos, continuadores de los ritos antiguos, forzaban al clero a cambiar los métodos de la misión. En tercer lugar, los nuevos grupos desarraigados (como los mestizos, los indios plebeyos enriquecidos, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles), que era difícil integrar al sistema, sólo podían sujetarse a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a tales situaciones. Para hacerles frente los clérigos seculares, los frailes y los jesuitas promovieron el culto a una serie de imágenes cuya aparición milagrosa mostraba el favor divino y cuyos santuarios comenzaron a ser visitados por innumerables peregrinos; fue entonces cuando surgieron lugares como Ocotlán, Chalma, El Tepeyac, Los Remedios, Zappopan, Izamal y otros muchos, para suplantar cultos a antiguas deidades y para modelar la religiosidad de los nuevos grupos étnicos y sociales desarraigados. Por su parte, los religiosos insistieron en promover el culto a las reliquias y a los cadáveres de los misioneros del centro y de los mártires entre los nómadas del norte; las procesiones que acompañaban sus sepelios, las ofrendas de los indios en sus tumbas y el interés de los fieles por apropiarse de parte de sus hábitos e incluso de sus cuerpos, son muestra de que la actividad promocional de los religiosos tenía plena aceptación en una sociedad sedienta de espacios sagrados.

Con estas premisas los criollos fueron conformando una cultura que buscaba una conciencia de pertenencia a algo común, una cultura que necesitaba apropiarse del espacio y del tiempo, de la geografía y de la historia de su territorio.

La primera apropiación básica, la del espacio, se inició con una exaltación retórica de la belleza y fertilidad de la tierra mexicana, verdadero paraíso terrenal pródigo en frutos, con un aire saludable y un agua tan rica en metales que infundía valor; y ni hablar de la habilidad, el ingenio y la inteligencia de sus habitantes, sobre todo de los criollos. Estas manifestaciones, que aparecieron entre 1590 y 1640, se comenzaron a dar como un difuso sentimiento de diferenciación que veía las características propias como positivas, frente a la actitud despectiva del peninsular que consideraba a América como un continente degradante para los humanos, y a sus pueblos, incluidos los de raza blanca, como blandos, flojos e incapaces de ningún tipo de civilidad.

Esta simple exaltación retórica se convirtió en los autores barrocos en un despliegue de erudición y en una necesidad de profundizar en el conocimiento de la geografía, de la producción y de los habitantes de todas las regiones que formaban el espacio novohispano. A principios del siglo XVIII, se imprimía el *Teatro Americano* del contador de azogues José Antonio de Villaseñor y Sánchez, la primera geografía general de Nueva España que daba una visión de las dimensiones de su territorio. El texto de Villaseñor debe parte de su información a una

demanda oficial, pero su mayor deuda está en una enorme actividad cartográfica que desde la centuria anterior llevaban a cabo los misioneros jesuitas y que Elías Trabulse ha calificado como una verdadera apropiación criolla del territorio novohispano. No es gratuito que Villaseñor haya sido alumno del Colegio de San Ildefonso.

La segunda apropiación necesaria para crear una cultura propia era la del tiempo, la que buscaba una justificación del presente a partir del pasado. Lo primero que se intentó rescatar fueron los tiempos inmediatamente anteriores al suyo. Para esta generación criolla que vivió a caballo entre los siglos XVI y XVII y que había visto confiscadas sus tierras, perdidas sus encomiendas y sustituidos sus privilegios a favor de los funcionarios peninsulares, la conquista de Tenochtitlan era la justificación de sus pretensiones de nobleza. Sus abuelos habían ganado estas tierras para la corona española y esa misma autoridad era la que ahora se las quitaba. Con un deje de amargura hablaban de las glorias pasadas y exaltaban a sus héroes cuyas hazañas se convertían en una verdadera relación de méritos; y aunque Hernán Cortés era el más destacado, se veía a Moctezuma con una mezcla de admiración y compasión, como un gran personaje que había caído en desgracia, muy cercano en esto a ellos mismos.

Los religiosos, por su parte, también rescataban el pasado reciente para exaltar las glorias de la primera evangelización, acaecida en un tiempo que tomaba el carácter de una edad dorada. Las numerosas crónicas impresas en el siglo XVII cumplían una doble función: primero daban a conocer los orígenes de las provincias religiosas para sacralizarlos y buscar en ellos su razón de ser —en una época en la que el primitivo espíritu decaía, las vidas de sus ilustres fundadores daban ejemplo a las generaciones de jóvenes frailes de cómo se debía practicar la espiritualidad originaria—; en segundo lugar era urgente remarcar los títulos de primeros evangelizadores, por medio de estas relaciones de méritos, con lo que se solicitaban privilegios a la Corona y se justificaban sus derechos sobre las doctrinas de indios, disputadas por el clero secular.

Una vez rescatado el pasado inmediato era necesario remontarse al pasado lejano, a los tiempos en que estas tierras eran dominadas por los señoríos indígenas.

Al principio, algunos pensadores criollos compartieron con los peninsulares una visión negativa de los pueblos antiguos de América, cuya religión y tradición cultural consideraban dominada por Satanás; para muchos, su dominio sobre estas tierras era aún muy fuerte, como lo mostraba la supervivencia de las idolatrías entre ellos. Para estos criollos fue indispensable desligarse de cualquier asimilación con los indios y mostrarse como españoles ante la cultura occidental.

Esta actitud se debía en parte al desconocimiento de los trabajos pioneros de los religiosos del siglo XVI, tales como los de Sahagún, los de Durán y los de Olmos. Estos trabajos no sólo no fueron impresos, sino que habían sido confiscados y ocultados.

Sin embargo, tal actitud comenzó a cambiar a partir del conocimiento que se tuvo del pasado indígena, gracias a la obra de fray Juan de Torquemada. La *Monarquía indiana*, primer texto

impreso sobre esos temas, recopilaba materiales inéditos de los frailes cronistas del siglo XVI, al tiempo que incorporaba los documentos aportados por un grupo de nobles indios y mestizos, entre ellos Ixtlilxóchitl y Tezozómoc, conocedores de las tradiciones antiguas. Con estos datos comenzaron a rescatarse muchos elementos positivos de la civilización azteca, que era, entre lo prehispánico, la mejor conocida. Estos estudios, unidos a la posición cultural de los jesuitas, que con una actitud humanista revalorizaban las civilizaciones no cristianas de Oriente, permitieron integrar dentro de la cultura universal el pasado indígena de América, quitándole el carácter demoníaco del que lo habían revestido la mayoría de los frailes del siglo XVI.

Así, primero se remontó la predicación cristiana en las tierras del Anáhuac a la época apostólica, a partir de lo cual se identificó a santo Tomás, el apóstol perdido, con Quetzalcóatl, hipótesis sostenida entre otros por Carlos de Sigüenza y Góngora. Después, se convirtió al mundo prehispánico mexica en una cultura paralela a la de la antigüedad grecorromana de Europa y se la relacionó con Egipto, lo que la convertía en heredera de la sabiduría universal de la que ese país era cuna. El criollo de fines del siglo XVII podía así sentirse orgulloso heredero de dos imperios gloriosos: el hispánico y el tenochca. Sin embargo, ese pasado era una construcción deformada, mitificada: los indios prehispánicos se parecían más a los griegos o a los romanos que a los mexicas; además, sólo fueron considerados dentro de esa recuperación los aztecas, con lo que se impuso un pasado único a un territorio caracterizado por una gran pluralidad étnica y cultural.

Junto al rescate y *desdemonización* del pasado mexica, los clérigos criollos comenzaron a insistir en algo que era mucho más vital para ellos que los logros de los indios prehispánicos: Dios había obrado en estas regiones tales prodigios y maravillas que bien podía considerárselas como una parcela del paraíso. Mostrar la presencia de lo divino en su tierra se convirtió para el novohispano en uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad. La existencia de portentos y milagros hacía a la Nueva España un territorio equiparable al de la vieja Europa. Y aquí de nuevo un pasado mítico se injertaba en el presente para darle validez.

La primera manifestación de esa necesidad espiritual se dio alrededor de las imágenes aparecidas en forma milagrosa en el siglo XVI, iconos que atraían oleadas continuas de peregrinos a sus santuarios y que acrecentaban en todas las regiones de Nueva España el sentimiento de pertenencia al terruño. Los criollos fijaron las leyendas por escrito y las remontaron a la edad dorada de la evangelización. Los clérigos seculares Miguel Sánchez y Luis Becerra Tanco, a mediados del XVII, consagraban la tradición guadalupana; a fines de ese siglo el jesuita Francisco de Florencia realizaba una magna obra de recopilación de narraciones de un gran número de imágenes, obra que concluyó su correlative Juan Antonio de Oviedo con la publicación en 1755 del monumental *Zodiaco mariano*. En forma paralela, se expandían esos cultos por medio de sermones, retablos, pinturas, exvotos, santuarios sufragáneos, imágenes peregrinas que

realizaban giras promocionales y cofradías y hermandades que organizaban fiestas y procesiones. En cada región de Nueva España, la imagen milagrosa no era sólo una fuente inagotable de bienestar material y espiritual; era también la prueba de la elección divina sobre este territorio. El novohispano era un pueblo mesiánico, la Jerusalén terrena.

La segunda manifestación de una religiosidad autóctona se expresó a través del culto a los venerables que habitaron la Nueva España y en el intento de promover sus procesos ante la curia romana. En los tres siglos virreinales, los novohispanos lograron tan sólo dos beatificaciones: la del mártir franciscano criollo Felipe de Jesús en 1621 y la del también fraile, el peninsular Sebastián de Aparicio en 1790. Junto a ellos, los criollos consiguieron introducir las causas de otros cinco personajes ante la Sagrada Congregación de Ritos, pero cuyo proceso por diversas causas no llegó a consumarse: el mártir en Japón Bartolomé Gutiérrez, el ermitaño Gregorio López, la monja criolla María de Jesús Tomellín, el obispo Juan de Palafox y el misionero Antonio Margil de Jesús. A pesar de tan escasos logros, los novohispanos fomentaron el culto a las reliquias y a las imágenes de todos sus personajes santos y sus vidas fueron preservadas y difundidas a través de numerosos tratados hagiográficos en los que se hablaba de sus virtudes y de sus milagros. Para los autores de estos escritos, Nueva España tenía en el cielo protectores e intercesores que derramaban sobre ella salud, fertilidad y dones.

Para los criollos novohispanos, la promoción de procesos de beatificación y canonización de venerables autóctonos ante la santa sede se convirtió en algo de vital importancia con miras a demostrar su igualdad con los europeos, pues una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente. Para ellos la única cristiandad comparable a la suya era la de los primeros tiempos, la apostólica, y de ahí las continuas alusiones a ella al hablar de sus venerables. El culto rendido a las tumbas, las reliquias, los escritos y las imágenes de personas nacidas o relacionadas con Nueva España, se convertía en una forma de autoafirmación, que daba coherencia a la conexión entre el pasado y el presente.

Pero además de estos hombres y mujeres destacados por su santidad, los criollos también comenzaron a guardar la memoria de aquellos sabios, poetas, artistas, funcionarios y benefactores públicos que se destacaron por sus obras. En algunas crónicas de fines del siglo XVII ya aparecen mencionados, pero es sobre todo a principios del XVIII, con *Biblioteca mexicana* de Juan José de Eguiara y Eguren, que se les da un papel histórico. Para esa época Sor Juana Inés de la Cruz, llamada ya La Décima Musa, se había convertido en un orgullo criollo.

A pesar de ser una constante en el pensamiento novohispano desde principios del siglo XVII, la búsqueda de símbolos de identidad no fue, sin embargo, una situación generalizada en todo el territorio, por lo que no podemos hablar con propiedad de *nacionalismo* en el periodo virreinal; la necesidad de cohesión e identidad se dio principalmente dentro de la elite, que utilizó los términos 'patria' y 'nación' referidos sólo al grupo que las acuñó, el de los criollos cultos. Por otro lado, por encima de

ese sentido que pretendía abarcar un territorio llamado Nueva España, poco definido todavía, estaba el amor al terruño, a la patria chica, por lo que las más exaltadas muestras de orgullo se daban sobre todo en el ámbito local urbano. Así, en las promociones de venerables y de imágenes milagrosas jugaron un papel importante las capitales (México, Puebla, Querétaro, Valladolid, Oaxaca), lugares donde existían numerosos y ricos conventos, una elite eclesiástica culta, un grupo de terratenientes y mercaderes acaudalados y, en algunas de ellas, imprenta; en ellas fue posible el desarrollo de esas conciencias de identidad. Tan sólo dos figuras, la virgen de Guadalupe y el beato Felipe de Jesús, se difundieron nacionalmente. Sus imágenes, a fines del siglo XVIII, aparecían veneradas por las dos monarquías, la española y la azteca, y eran colocadas sobre el águila y el nopal, emblema de la Ciudad de México. Muy posiblemente, al asociar este elemento a aquellas figuras religiosas "nacionales" se le comenzó a imponer como símbolo de toda la Nueva España.

Para esta época el sentimiento de identidad criolla ya había cambiado radicalmente. Aquella necesidad de ser reconocidos como españoles les había producido tan sólo una gran frustración. Esa necesidad de legitimar su posición frente a Europa, y de validar sus parámetros culturales imitando los occidentales, los había llevado a una retórica exaltación de su superioridad que encerraba, de hecho, un sentido velado de inferioridad. Los criollos jamás pudieron desprenderse de una actitud colonizada que encontraba su justificación sólo en los términos y bajo los modelos de la metrópoli. Al final, este sentimiento se transformó en una negación de lo hispánico y en una afirmación de lo mexicano como algo distinto, autónomo y valioso por sí mismo. Tal actitud llevaría a la búsqueda de la independencia y a una nueva concepción del espacio y del tiempo, a una concepción que consideró el periodo virreinal como una época de oscurantismo y de esclavitud que debía ser olvidada. Nuevos héroes y una visión más laica del mundo y de la vida era lo que necesitaba la nueva nación. ♦

Bibliografía mínima

- Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México (Jornadas, 122), México, 1992.
- Brading, A. David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991.
- Díez Canedo, Aurora, *Los desventurados barrocos*, Universidad Pedagógica Nacional (Cuadernos del acordeón, 4), México, 1990.
- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1995.
- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, FCE (Colección Tezontle), México, 1981.
- O'Gorman, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo*, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 1970.
- Rubial García, Antonio, "Los santos milagrosos y malogrados de Nueva España", en *Manifestaciones Religiosas en el mundo colonial Americano*, INAH/Condumex/Universidad Iberoamericana, México, 1993.