

La religiosidad popular en las sociedades virreinales de las Indias Españolas

M^a Concepción Bravo Guerreira
Universidad Complutense de Madrid

Abstract: This article deals with the means of adapting a world of beliefs, fundamentally based on religion, which came from Spain, to the cultural situation found in the indigenous social order. This process of cultural adjustment was not without conflict and crises of adaptation, but finally it meant the process of creation of a folk culture where religion had a decisive role to play.

Key Words: Religion, popular culture, natives, Spanish vicerealties.

Resumen: En este artículo se trata de los medios de adaptación de un universo de creencias procedentes de España, fundamentalmente apoyadas en lo religioso, a la situación cultural con la que se encontraron en las sociedades indígenas. Este proceso de acomodación cultural no dejó de presentar rasgos de conflicto y crisis de adaptación, pero en último término se trató de un proceso de creación de una cultura popular en la que lo religioso jugó un papel determinante.

Palabras clave: Religión, cultura popular, indígenas, virreinos españoles.

La trascendencia de lo religioso en lo cotidiano y lo privado, o en lo oficial y público, fue una constante en la vida de las gentes que habitaron la vieja Europea en el tránsito del medievo a la modernidad. Los nuevos Estados se fraguaron en la conciencia religiosa del ideal cristiano. Más allá de la simple concepción política de los gobernantes, también las sociedades campesinas o urbanas se asentaban en la búsqueda de la unidad de una fe y un credo que garantizara el equilibrio amenazado por la proliferación de sectas heréticas o por la pujanza emergente de minorías religiosas que ponían en peligro el poder de otros Estados y la integridad de esas sociedades.

La Iglesia misma, como institución, con el papado y el alto clero, en su manifestación de un poder temporal que le otorgaba además del control de las conciencias la imposición de una autoridad cada vez más cuestionada por los gobernantes de los Reinos de la

[*Memoria y Civilización (MyC)*, 10, 2007, 7-37]

Cristiandad, vivía una fase crítica que cristalizará en movimientos que son el preludio de las grandes Reformas: la protestante y la católica.

Como ha señalado Jaime Vicens Vives el vigoroso desarrollo de la religiosidad en las masas populares, que fue la plataforma adecuada sobre la que se cimentaron esas reformas, hundía las raíces en las ideas del medievo. Pero la transformación de la mentalidad colectiva –y la religiosidad es una de sus más claras expresiones– supuso un giro inspirado por el creciente humanismo con la búsqueda de los valores individuales, que inclinó la piedad de las gentes hacia lo que se ha llamado una «religión sensible al corazón»¹, en la que lo institucionalizado iba perdiendo fuerza frente a la difusión del modelo de la Imitación de Cristo.

La religión de los pueblos y la religión de la Iglesia parecían marcar derroteros diferentes, no necesariamente contrapuestos, pero que perseguían fines distintos.

A finales del siglo XV el proceso de sincretización de las prácticas y las creencias religiosas en los pueblos de Europa parece un hecho incuestionable, y es precisamente en ese momento cuando tiene lugar la gran novedad del descubrimiento de un Nuevo Mundo poblado por gentes de apariencia y cultura difícilmente comprensibles a la mentalidad que está cambiando en Europa bajo los influjos del humanismo que se inspira más en la antigüedad clásica que en sus raíces medievales, aunque éstas, sin duda, pervivan en las actitudes vitales de los individuos y de las sociedades, que sentían la necesidad de expresar su fe con manifestaciones visibles y externas en las que lo religioso se teñía de mundanidad profana, de amor a la vida y de temor a la muerte como paradigma de lo oscuro y desconocido.

Es el sentimiento que subyace en el *Libro de Buen Amor*, cuya amplia difusión en medios tanto populares como eruditos, y no sólo en

¹ Roland MOUSNIER, *El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)*, en Maurice CROUZET, *Historia General de las Civilizaciones. IV: Los siglos XVI-XVII*. Barcelona, Destino, 1964, p. 78.

España, hizo general la exaltación de esa mezcla de inmoralidad y devoción en la que la muerte se yergue como amenaza desmesurada que destruye el mundo. En su llanto por Trotaconventos Juan Ruiz atisba que el miedo ante ella puede, no obstante, estimular el espíritu de la santidad:

«Tú yermas los poblados, pueblas los cementerios,
rehaces los osarios, destruyes los imperios;
por tu miedo, los santos hicieron los salterios,
si no a Dios, todos temen tus penas y cautiverios.»
(Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, estrofa 1554)

En este universo mental cambiante y ambiguo, aunque afirmado en la idea de los valores de una cristiandad universal, se movían los hombres y mujeres que llegados desde la península ibérica protagonizaron en el Nuevo Mundo la aventura del trasplante de sus propias formas de vida que hubieron de adaptar a un medio físico desconocido y con frecuencia amenazante, que tendrían que discutir y compartir con sus habitantes, a los que la Corona Española –y ellos iban a ser los artífices de ese compromiso– se había comprometido a incorporar, mediante su evangelización, a la Iglesia Cristiana.

Es un hecho evidente que de manera oficial la responsabilidad de la evangelización fue asumida y llevada a cabo por los clérigos, seculares o regulares, y que la precoz instalación de la Iglesia como institución, contemplaba la integración de las poblaciones nativas en un nuevo orden social regulado, regido y sometido a los dictados de la Corona. Pero sin duda fue la interacción de las sociedades indígenas y los recién llegados españoles, con su propia complejidad cultural, aún con su dramático juego de luces y sombras, lo que propició la cristianización de aquellas.

Las Repúblicas de Españoles y las Repúblicas de Indios configuraron una sociedad dual, pero inevitablemente ambos sectores moldearon sobre todo la «Sociedad Indiana» como un todo complejo enlazado por una red de relaciones en las que la situación de dominio de los unos y de dependencia y sometimiento de los otros, marcó su carácter propio.

La historiografía, porque así lo establecieron las Leyes de Indias, ha consagrado la distinción entre una sociedad criolla, una sociedad indígena, y una sociedad mestiza que convivieron en el espacio americano con rasgos culturales y sociales diferentes. Pero al compartir el espacio, aún con innegables asimetrías, y muy pronto la religión y en gran medida la lengua, puede decirse que todos en conjunto, y no necesariamente mezclando sus sangres, sintieron el efecto de un mestizaje que se hizo notar en las actitudes de toda la población en los modos de su vida cotidiana. El modelo era el español de raíz mediterránea, pero que al ser trasplantado a un nuevo ambiente, funcionó con formas nuevas. Para el peninsular la conciencia de su arraigo en las tierras nuevas supuso no sólo el no perder la de su pertenencia a las raíces propias, sino la de asimilar las de otras regiones españolas y la capacidad de incorporar ciertos rasgos de las costumbres indígenas y muy pronto las de algunas de las poblaciones africanas que se incorporaron con su bagaje de creencias y de estrategias para enfrentarse a la lucha por la supervivencia en una naturaleza difícil de dominar.

El recurso a la religión, o al sentimiento de lo religioso, se impuso con la misma fuerza para todos los grupos y sectores de una población que sentía por igual la necesidad de acogerse a una protección de lo sobrenatural, percibido a partir de símbolos interpretados por los unos como milagros y por los otros como prodigios de fuerzas mágicas y misteriosas.

Nativos y foráneos, religiosos y seculares, elites cultas y gentes del pueblo, fueron conjuntamente actores de situaciones similares y comparables en intenciones, a impulso de necesidades también comunes; los procedimientos seguidos pudieron ser diferentes a tenor de su propia formación o tradición cultural, aún dentro del marco de la religión cristiana, que en las Indias Españolas tuvo el signo indiscutible de la Iglesia Católica Romana, aunque los debates de las reformas religiosas europeas no les fueron totalmente ajenos. Los cambios de mentalidad de las elites cultas y de las masas populares se dejaron sentir por igual a ambos lados del Atlántico como un episodio de la larga guerra de lo pío y lo impío, acompañado de un cambio de la

sensibilidad o mentalidad religiosa que se había iniciado hacia el año 1500².

El aura de lo milagroso o maravilloso que anima la devoción popular, rodeó la explicación misma del éxito de las primeras acciones evangelizadoras, y antes las de carácter bélico de los conquistadores, sobre todo en el espacio continental a raíz de la expansión de la conquista primero de la Nueva España y en el ámbito centro-americano, y muy pronto en el del antiguo Tahuantinsuyu.

La herencia de la mentalidad medieval de la España de la Reconquista, que había admitido con una crédula ingenuidad la intervención milagrosa de Santiago en tantos episodios de la guerra contra los musulmanes, se recoge en los textos de las crónicas que nos describen la presencia del Apóstol o de la virgen María, percibidos por indígenas y españoles, como protectores y defensores de las huestes cristianas, en los sitios de Tenochtitlan o el Cuzco.

La Iglesia de América y sus fieles, como Iglesia de los Apóstoles, tenía también derecho a sus milagros y a sus apariciones³.

Las multitudinarias y precoces conversiones de indígenas que nos relatan crónicas y documentos de las campañas del Istmo de Panamá y de las tierras de Nicaragua se entendieron tanto por el celo de los clérigos como por las interpretaciones que los indígenas hicieron de situaciones que ellos consideraron en una actitud de psicosis colectiva como presagios o señales prodigiosas, próximas a su pensamiento mágico. Parecía que las creencias paganas impulsaran el milagro de la conversión al cristianismo. En el de la provincia de Tlaxcala la tradición indígena y española elaboraron la leyenda de la aparición milagrosa de una cruz que indujo al bautismo de sus cuatro caciques, punto de arranque de la conversión organizada de toda la población por los doce franciscanos apostólicos. Es bien conocida la

² Peter BURKE, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza, 1978, p. 301.

³ Jacques LAFAYE, *Mesías, Cruzados y utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1988, p. 74.

simbología de la cruz en las creencias prehispánicas de los indígenas indoamericanos, y fácilmente comprensible la facilidad con que pudiera ser asimilada como expresión de la religión cristiana. Pero también la aceptación de la devoción mariana por los tlaxcaltecas puede integrarse en un proceso de aculturación de significados mágicos. Durante una prolongada sequía que puso en peligro las cosechas en 1528, los tlaxcaltecas impetraron la ayuda de una pequeña imagen de la Virgen que Hernán Cortés había regalado a uno de los cuatro caciques, que la llevaba en todas sus ceremonias como posesión preciosa y sagrada. La aparición repentina de la lluvia fue considerada como demostración del poder milagroso de la imagen, que llegó a ser el símbolo cristiano de toda la provincia de Tlaxcala⁴. Sucesos semejantes a éste se consignan también en los momentos iniciales de la evangelización en otros lugares de América⁵

⁴ Charles GIBSON, *Traxcala en el siglo XVI*, México, FCE, 1991, p. 47.

⁵ El caso más llamativo de intervenciones milagrosas en los inicios de un proceso evangelizador en tierras nuevas e inexploradas es el de la penetración franciscana en la periferia septentrional de la Nueva España en tierras de Texas, en pleno siglo XVII. Los frailes menores ya habían establecido una misión en Nuevo México desde finales del XVI, y a ella llegó en 1628 un grupo de indígenas procedentes de los confines orientales de la región, pidiendo el envío a su tierra de religiosos que les enseñasen el evangelio. Decían que llegaban por mandado de una joven mujer española que había ido varias veces a visitarlos y que les había predicado la doctrina cristiana en su propia lengua. La indagación y verificación de este suceso sorprendente por orden del obispo de México puso de manifiesto que esa mujer era Sor María de Jesús de Ágreda, monja del convento concepcionista de esa pequeña ciudad en España, que milagrosamente se hacía presente, parece que en forma corporal en virtud de un fenómeno de bilocación y no como la fugaz aparición de un espíritu, en esos lugares aún no conocidos por los españoles. Los indígenas identificaron el aspecto de aquella mujer, vestida con una túnica blanca y un manto azul, con el de las religiosas de esa misma orden, del convento que bajo la tutela franciscana se había fundado en Nuevo México, poco después de haberse instalado allí los frailes menores. Si se tratara de un hecho considerado por todos de muy difícil realización pero humanamente posible, esta predicación de la M. Ágreda en Nuevo México, tal como la vieron los indígenas, como ella la relató y como las fuentes narrativas nos la describen, había que admitirla como un hecho cierto desde

La apelación a la intercesión de fuerzas sobrenaturales para superar las necesidades de la vida material mediante actos colectivos de devoción será una constante en el comportamiento de unas poblaciones que tratarán de adaptar, más que integrar, prácticas ajenas a sus propias tradiciones o creencias, si éstas se muestran eficaces para satisfacer las necesidades vitales de la comunidad. Cristaliza así una religión o religiosidad popular que estará en conexión intrínseca con las actividades principales de quienes la practican, ya sean miembros de una sociedad campesina o de una sociedad urbana⁶.

Al margen de que la Iglesia como institución, y los eclesiásticos como ministros de la Religión Cristiana, constituyera la fuerza ordenadora de las sociedades instalando la práctica de la religión oficial, con la liturgia canónica y la administración de los sacramentos, regulando las relaciones sociales y familiares, marcando el ritmo del tiempo laboral y del descanso, de oración y de esparcimiento en el que lo profano se diferenciaba difícilmente de lo religioso, lo material de lo espiritual, el comportamiento de las masas populares ante la inquietud que producía en ellas la violencia de los fenómenos de la naturaleza fue el indicador más claro y expresivo del espíritu de religiosidad «interesada» que animaba sus vidas.

el punto de vista histórico (Pedro BORGES MORÁN, “La controvertida presencia de la M. Ágreda en Texas (1627-1630)”, en *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*, Soria, Universidad Alfonso VIII, 2000, pp. 25-59, 57). La repercusión de estos acontecimientos, considerados como milagrosos, fue extraordinaria en la evangelización de Nuevo México y en toda la sociedad criolla de la Nueva España, dejándose sentir en la notable espiritualidad que presidió la vida de la corte virreinal bajo el gobierno de D. Francisco Fernández de la Cueva, Duque de Albuquerque (1653-1660), cuya casa mantuvo a partir de ese momento una estrecha vinculación con el convento de Ágreda en el que había ingresado una de las damas de la virreina cuyos testimonios fueron incorporados en el proceso ordinario para la beatificación, abierto en 1667 poco después de la muerte de la Madre María de Jesús de Ágreda en 1665.

⁶ M.J. ÁLVAREZ SANTALÓ Y BUXÓ (coord.), *La religiosidad popular*, III, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 471.

[MyC, 10, 2007, 7-37]

Un pavor casi insuperable dominaba a las gentes de toda condición ante los frecuentes desastres naturales que asolaban campos y ciudades, y que ante la ignorancia sobre su origen y sus mecanismos eran considerados, cuando menos, como un efecto de las fuerzas del mal, identificados por los evangelizadores con el demonio, si no es que se interpretaban como un castigo divino por los pecados de los hombres.

En todo caso, únicamente podía conjurarse su peligro recurriendo a estrategias en las que lo mágico y lo religioso se fundían en unos rituales públicos y multitudinarios que exaltaban el sentimiento de piedad y devoción, no exento de una cierta dosis de histeria colectiva si la amenaza se cernía no sólo sobre la seguridad de la simple subsistencia, como en el caso de las sequías que provocaban hambrunas y las tan frecuentes alteraciones sociales, sino sobre la vida misma cuando la tierra era sacudida por los frecuentes y devastadores seísmos o por las terroríficas erupciones volcánicas que arrasaban poblaciones enteras.

La alusión a ellas es una constante en la abundantísima producción literaria desde las crónicas más tempranas hasta los informes oficiales de los últimos virreyes. Es bien conocido el relato que Gonzalo Fernández de Oviedo hace del tornado que destruyó la ciudad de Guatemala en el año 1541, atribuido a la ira de «nuestro Señor por los pecados de los hombres» o el del P. Bernabé Cobo de la erupción del volcán Omata al sur del Perú que asoló toda la región de Arequipa en el de 1600. El carmelita Antonio Vázquez de Espinosa describe con especial minuciosidad la angustia de los pobladores de la ciudad, pidiendo por sus pecados en las calles, y de los indígenas de la campiña cercana que «andaban con agorerías y hechicerías» ofreciendo sacrificios propiciatorios al volcán.

Es en la prosa fresca y jugosa del andariego fraile jerónimo, Diego de Ocaña, que recorrió por estas fechas la convulsa geografía del virreinato del Perú predicando la devoción a la virgen de Guadalupe como enviado de la comunidad que mantenía su culto en el santuario matriz de Extremadura, en la que se nos pinta con mayor vivacidad el sentimiento de terror y devoción exacerbada de los ciudadanos de Arequipa en aquellos días terribles:

[MyC, 10, 2007, 7-37]

«Se hizo una procesión de sangre en la cual iban todos descalzos, así frailes como seglares, todos con reliquias en las manos, porque cada uno tomaba aquello con que más devoción tenía. Iban todas las cabezas descubiertas, llenas de cenizas cara y barbas y vestiduras; todos tan desmadejados que los que se iban azotando no tenían necesidad de capirotos porque no se conocían los unos a los otros; tantas cadenas, tantos grillos, tantos hombres aspados, tantas penitencias y tan ásperas hubo en esta procesión cuanto jamás ha habido en el mundo. Derramóse mucha sangre; todos los niños y mujeres con piedras en las manos dándose golpes en los pechos y todos dando voces y gritos con lágrimas en los ojos, no habiendo rostro de ninguna persona enjuto, por de duro corazón que fuese»⁷.

La situación apocalíptica parecía anunciar el fin del mundo y todos querían confesar sus pecados, haciéndolo a voces y en grupos porque los confesores no bastaban, y ante la convicción de que se acercaba su fin, todos se recogieron en la iglesia mayor «para que allí quedasen todos los cuerpos enterrados».

No hubo sólo ritos expiatorios y penitenciales; también se buscaba el consuelo de los simples actos de piedad en plegarias conmovidas y procesiones de imágenes sagradas o veneración de la Eucaristía, confirmando la observación de Caro Baroja sobre el sentimiento trágico de la vida que hace que unos hombres sientan más la religión como expiación, frente a otros que la ven como consuelo de sus aflicciones⁸. Bien es verdad que ante una situación tan extrema y crítica ambas actitudes podían ser seguidas alternativamente por las mismas personas. En este caso incluso «se hicieron exorcismos, y conjuraron las nubes algunos sacerdotes con vestiduras sacras»⁹, una práctica que por otra parte está bien documentada como frecuente y general en toda América, incluso cuando en el siglo XVIII, el desarrollo del conocimiento científico de los procesos geológicos y

⁷ Diego de OCAÑA, *A través de América del Sur*, Madrid, Historia 16, 1987, p. 209.

⁸ Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 369.

⁹ Diego de OCAÑA, *A través de América del Sur*, p. 210.

meteorológicos hizo que perdieran validez los planteamientos providencialistas, porque a fin de cuentas también las causas naturales y las leyes de la Física están gobernadas por la divina Providencia...¹⁰

Eran todas ellas unas manifestaciones de la fe que podían ser también fácilmente asumibles por la población indígena que siempre había considerado de forma reverente a la naturaleza en sí misma, pero cuya práctica era observada con recelo y suspicacia por los sacerdotes y jerarquías eclesiásticas, especialmente en el momento del giro de los siglos XVI a XVII. Es cuando empieza a sentirse con más fuerza la síntesis de los rasgos de las culturas nativas con la hispánica, despojándose aquellas de la visión negativa cargada de prejuicios de la mayoría de los evangelizadores, que tras la euforia de las primeras conversiones habían empezado a sentir el desaliento ante la evidente resistencia de los naturales a abandonar las prácticas rituales precristianas, y su persistencia en enmascararlas hábil y sutilmente en las de la nueva religión. Fueron nuevos cristianos, indígenas o mestizos, los que en ese giro de siglos se esforzaron en la exaltación de los valores morales de las culturas indígenas para paliar el peso de las costumbres más bárbaras que escandalizaban a los españoles. Los escritos de Guamán Poma de Ayala en el Perú, o los de D. Fernando de Alva Ixtlilxochitl en la Nueva España, suponen un esfuerzo de acercamiento y comprensión entre culturas diferentes, que caló en algunos evangelizadores capaces de orientar su acción catequética hacia el reconocimiento de la semejanza de prácticas y creencias religiosas indígenas y cristianas.

Es cierto que en el siglo XVI se advierte una mayor tolerancia con determinados comportamientos de la población nativa, pretendiendo atraerla más fácilmente «al camino de la salvación», y es cierto también que, por otra parte, la reacción de ésta no fue uniforme. Las elites fueron más receptivas que las masas campesinas, y se aceptó mejor en el espacio de lo público que en la esfera individual y

¹⁰ M.E. PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA, “Conjuros y exorcismos ante los desastres naturales en Hispanoamérica (s. XVI-XVIII)”, en *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, I Encuentro internacional, Almonte-El Rocío, Huelva, 2000, pp. 331-51.

doméstica, donde el control sobre la persistencia de prácticas tradicionales era mucho más difícil de establecer¹¹. Y éste fue precisamente un ámbito sobre el que se dejó sentir el efecto de la Contrarreforma a partir de las normas tridentinas. Es preciso destacar que éstas no se orientaron exclusivamente a velar por la formación y la moralidad de los clérigos, o por aspectos doctrinales, sino que por primera vez en la tradición de los Concilios, se promulgaron varios decretos dirigidos a reformar las costumbres y la cultura populares¹². Y aunque la naciente iglesia americana no estuviera representada en Trento porque el verdadero peligro que se quería conjurar era el de la difusión de la doctrina luterana en Europa, no dejaron de sentirse sus efectos en la política eclesiástica indiana, y sobre todo en la actitud de sus jerarquías ante el comportamiento de los fieles, precisamente en el discurrir de su vida privada a propósito de la administración de los sacramentos, por ejemplo, o del establecimiento de sus ciclos laborales, sujetos a la regulación de las festividades religiosas. Esto se advierte en la minuciosidad de los textos de las constituciones de los Concilios Provinciales que cobraron una especial relevancia en la segunda mitad del siglo XVI, a raíz de la aplicación de las normas del de Trento, impuestas en las Indias por Decreto Real (28 de octubre de 1565).

En ellas se velaba por eliminar cualquier sombra de heterodoxia en las celebraciones populares, restringiendo la práctica de las profanas y extremando el control sobre las religiosas en las que se advertía la contaminación de antiguas supersticiones, tanto de la tradición indígena como de algunas devociones populares que habían arraigado ya en las poblaciones indianas.

La problemática de la ortodoxia de las devociones populares, y la forma en que éstas debían tener su expresión visual a través de las representaciones artísticas, fue abordada por los Padres conciliares de Trento en la última fase del Concilio. En su vigésimo quinta y última sesión celebrada en 1563, se estableció la prohibición de que

¹¹ Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1993, p. 154.

¹² Burke, 1972: 312.

«se sitúen en las iglesias imágenes que se inspiren en un dogma erróneo y que puedan confundir a los simples de espíritu. El Santo Concilio quiere además que se evite toda impureza y que no se dé a las imágenes caracteres provocativos. Para asegurar el cumplimiento de tales decisiones, el Santo Concilio prohíbe colocar en cualquier lugar, e incluso en las iglesias que no están sujetas a las visitas de la gente común, ninguna imagen insólita, a menos que haya recibido el visto bueno del obispo».

Sin duda, se trataba sobre todo de prohibir el desnudo, que se había hecho peligrosamente presente en el arte religioso del primer Renacimiento europeo, y «el concepto de decencia se convierte así en la norma esencial del arte religioso»¹³. Pero también, y esto es importante en lo que afecta al tema de la religiosidad en el mundo virreinal americano en el que las artes plásticas, con su brillante esplendor, constituye una fuente indispensable para conocer su verdadero espíritu, la Iglesia Católica intentaba que la representación de los temas fuera fiel a los textos canónicos, no siempre coincidentes con los de los «Evangelios Apócrifos» y sobre todo con la «Leyenda Áurea», que desde principios del siglo XIV refunde todo el acervo de una literatura mariana que había venido inspirando la iconografía medieval desde el siglo IX.

No obstante, y como señala el gran estudioso del arte religioso en el barroco europeo Emile Mâle, la Iglesia no siempre hizo respetar sus decisiones, y al lado de la nueva iconografía nacida del Concilio de Trento, dejó que se perpetuase la antigua, y que algunas devociones que se sustentaban en textos no canónicos que se nutrían de leyendas populares, mantuvieran su vigencia a pesar del recelo que despertaban en los teólogos¹⁴ porque «todos los artistas tanto laicos como clérigos

¹³ Emile MÂLE, *El Barroco. Arte religioso del siglo XVII. Italia, Francia, España, Flandes*, Madrid, Encuentro, 1985, p. 27.

¹⁴ Fue notable la difusión que alcanzó en América, más que en Europa, la de los Siete Arcángeles, objeto de una larga polémica teológica que culminó en su prohibición en 1644. No obstante sí fue tolerada en América, donde alcanzó su mayor auge en el siglo XVII al estar asociada con la devoción a la Concepción Inmaculada de la Virgen, de acuerdo con los escritos de Sor María de Jesús de Ágreda, aún sometidos a la censura eclesiástica. El virrei-

se habían formado en las enseñanzas de la Iglesia... y estaban en perfecta armonía con el pensamiento religioso de su tiempo, que aún sin haber recibido el rumbo preciso, fueron fieles intérpretes del catolicismo de la Contrarreforma»¹⁵.

No en vano, aunque la misión de la Iglesia católica era velar por la ortodoxia de los fieles vigilando, censurando e incluso prohibiendo expresiones dudosas, debía ante todo defender lo que atacaba la doctrina protestante: el culto a la virgen y los Santos, los Sacramentos, la oración por los difuntos... y las imágenes. Devociones todas que habían sido trasladadas al Nuevo Mundo por gentes de extracción popular, muchos de ellos con escasa formación religiosa pero con una piedad acendrada y de absoluta lealtad a los principios cristianos y que fueron además difundidas por un arte rico y vigoroso que floreció principalmente al amparo de las órdenes religiosas muchos de cuyos miembros fueron artistas capaces, además, de convertirse en maestros de escultores y pintores indígenas que aportaron a sus creaciones la interpretación de su propio y rico universo simbólico.

Entre esas devociones populares la que más arraigo y difusión tuvo en todo el continente fue la de la Virgen María a la que los primeros navegantes, descubridores, conquistadores y fundadores del Nuevo Mundo invocaban como a madre protectora. Las referencias a los testimonios de estos devotos son recurrentes en las crónicas de la conquista y es evidencia de ello el que la geografía americana esté jalonada de topónimos marianos de cientos de ciudades, villas y pueblos, desde que Cristóbal Colon bautizara con el nombre de Guadalupe una de las islas descubiertas en su segundo viaje y fundara en la de la Española, Concepción de la Vega; o Vasco Núñez de

nato del Perú fue un espacio privilegiado para ella, posiblemente porque se identificó por parte de las poblaciones andinas con los espíritus celestes y los fenómenos meteorológicos. Desde los momentos más tempranos de su evangelización los indígenas habían sabido enmascarar en un peculiar sincretismo su profundo sentido de la religiosidad popular, asimilando los símbolos cristianos a sus creencias ancestrales centradas en el culto a las fuerzas de la naturaleza.

¹⁵ Emile MÂLE, *El Barroco. Arte religioso del siglo XVII*, p. 42.

Balboa pusiera bajo la advocación de Santa María la Antigua a la primera población española del continente en las tierras del Darién. Pareciera que aquellos hombres rudos que se endurecieron en navegaciones azarosas y en expediciones extenuantes se aferraran a esa devoción como un asidero a los recuerdos de una lejana y ya irrecuperable ternura maternal que identificaban de forma más concreta, y común para todos ellos, en la figura de la madre de Dios, que en la suya propia.

A ella se encomendaban y a ella llegaron a atribuir con frecuencia el éxito de sus más arriesgadas empresas, sintiendo su mera supervivencia como un pequeño milagro cotidiano, que a veces alcanzaban el rango de estupendos acontecimientos prodigiosos en los momentos de máximo riesgo y de victorias decisivas.

No es de extrañar que bajo diferentes advocaciones, en función de las devociones personales de los fundadores, la casi totalidad de las iglesias, ya fueran catedrales o humildes capillas, que se erigieron en todas las ciudades de las Indias Españolas, se consagraran a Nuestra Señora, y que con el tiempo fueran los lugares donde éstas se asentaron, advocaciones nuevas del culto mariano identificado con los topónimos prehispánicos: Zacatecas, Izamal y Ocotlán; Ghiquirá y el Quinche; Cocharcas y Torota; Copacabana y Pucará; Itati y Yapayú, o Arauco, son resonancias indígenas que se asocian con apariciones prodigiosas o milagrosas y de devociones más identificadas con los ámbitos rurales y pequeñas villas de población mayoritariamente indígena y mestiza.

En ellas la devoción mariana encontró un camino más fácil o un terreno más abonado que la comprensión de la doctrina evangélica pero también entrañó un mayor riesgo de que las manifestaciones de fe y la reelaboración de los significados¹⁶ y el ceremonial mismo, se

¹⁶ Sobre este tema es interesantes subrayar la clara reelaboración de mitos o superposición de significados en los cultos marianos de Guadalupe en el siglo XVI, denunciados con reticencia por los franciscanos (Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario*, p. 192), o la identificación iconográfica de la Virgen con la Pachamama en la pintura virreinal peruana,

vieran contaminados por los conjuros e invocaciones a las viejas divinidades de la «madre tierra» cuyo simbolismo identificaron con el de la madre de Cristo. De hecho, alguna devota y milagrera imagen que parecía amparar rezagos de antiguos mitos más o menos encubiertos, fue trasladada desde su aislado culto de devoción original a otro donde éstos pudieran ser controlados estrechamente por las jerarquías eclesiásticas¹⁷ y probablemente no sólo por reintegrar a la ortodoxia las manifestaciones de la fe de los indígenas, sino para evitar que aquellas infiltraran los acontecimientos de la simple vida cotidiana con comportamientos supersticiosos, mucho más persistentes y difíciles de detectar en el marco de lo doméstico que en las actividades sociales o públicas.

En las ciudades se mantuvieron las advocaciones tradicionales de la devoción popular española: El Rosario, Los Dolores, Las Mercedes, Los Remedios, Guadalupe o la Inmaculada Concepción. Ésta última, que llegaría a ser el eje de la doctrina mariana de la Contrarreforma, estaba ya muy arraigada desde el siglo XV como la mejor expresión de la *Leyenda Dorada*. En 1584 la noble de ascendencia portuguesa Beatriz da Silva, afincada en España como dama de la reina Isabel, esposa del rey Juan II de Castilla y madre de la Reina Católica, había fundado la orden religiosa de las Concepcionistas dependiente de la del Cister. La gran reforma de las órdenes llevada a cabo por el Cardenal Cisneros supuso su incorporación a la de los franciscanos en el año 1500, y más tarde llegaría a convertirse en una congregación independiente, aunque siempre bajo la tutela de la Orden Seráfica. Los Reyes Católicos, que apoyaron sin reservas esa primera reforma de la iglesia española, se acogieron de manera especial a la devoción concepcionista.

y muy significativamente en relatos transmitidos por la tradición oral andina, como el mito de *Adaneva*, con el nacimiento de una nueva divinidad, Mañuco, hijo del Padre Adaneva y la Virgen de las Mercedes.

¹⁷ Rubén VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Buenos Aires, Huarpes, 1947, p. 438.

[MyC, 10, 2007, 7-37]

El primer convento propio de la nueva orden se había instalado en 1484 en una antigua casona-palacio de la ciudad de Toledo que la Reina regaló para este fin a su fundadora, que como su educadora en los años de infancia en Arévalo, le había inculcado los sentimientos religiosos, que fueron como un eje en la existencia y en toda la trayectoria de Isabel, y una piedad firme y sincera que se sustentaba en esa devoción, junto a la de la Eucaristía¹⁸.

No cabe duda de que el “despegue popular” que tuvo no sólo la devoción sino también el culto público a la Inmaculada debe mucho a ese profundo afecto que Isabel la Católica sintió por Beatriz de Silva, y el valimiento que brindó desde los comienzos de su reinado a la empresa de la Santa Fundadora hasta conseguir que en el año 1489 Inocencio VIII expidiera una Bula con la aprobación papal de la Institución.

Los conventos concepcionistas se multiplicaron pronto en el Nuevo Mundo al amparo de la difusión de la orden de San Francisco (véase en la nota 1 la extraordinaria importancia que tuvo el de Nuevo México en la evangelización de la región) y fueron puntos de referencia decisivos en la espiritualidad de la sociedad virreinal a lo largo y a lo ancho del continente.

La trascendencia de la devoción a la Inmaculada impregnó la del marianismo en general que, como decíamos, fue inseparable de la afirmación de la cristiandad americana.

Es muy significativo que la devoción mariana más profundamente identificada con el sentir de esa cristiandad, la Guadalupe del Tepayac, de indudable vinculación iconográfica con la Inmaculada, la mujer de la visión del Apocalipsis, fuera uno de los motores que contribuyeron al amplio eco que el fervor concepcionista alcanzó en todas las sociedades indianas.

La de Guadalupe, no obstante, es una advocación propia y de gran resonancia en el Nuevo Mundo, que alentó la religiosidad popu-

¹⁸ Luis SUÁREZ, *Isabel I, Reina*, Madrid, Ariel, 2002, p. 125.

lar en todos sus ámbitos. Desde su monasterio de Extremadura que alberga a su milagrosa imagen desde los tiempos de la Reconquista de las tierras peninsulares ibéricas a los musulmanes, la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe fue de las más tempranas en difundirse entre indígenas y españoles. Su culto gozaba desde antiguo de la protección real¹⁹ y de la piadosa veneración de amplios sectores de la población peninsular, con cuyas limosnas se mantenía el monasterio confiado a la Orden de los Jerónimos que brindaba a los numerosos peregrinos asistencia y alojamiento. Para recaudar fondos con los que atender a esa función asistencial, y también cultural, el gran centro gozaba de privilegios reales que autorizaban a sus monjes a pedir limosnas por pueblos y ciudades de todos los reinos de la Corona, y los de las Indias fueron desde el siglo XVI un espacio más en el programa de captación de donativos, que especialmente en forma de mandas testamentarias llegaron con frecuencia y con generosidad ;éstas empezaron a menguar cuando se erigieron, no siempre con el reconocimiento de la casa matriz de Extremadura, ermitas, capillas o santuarios donde se veneraban copias y réplicas más o menos exactas de la imagen original: una tosca escultura de oscura madera de cedro que representa la maternidad divina de la Virgen con el Niño Jesús asentado en su brazo izquierdo, de acuerdo con la tradición bizantina. Muy diferente de la imagen milagrosamente impresa en la «tilma» del indio Juan Diego ante los ojos asombrados del Obispo Fray Juan de Zumárraga en 1531²⁰ que fomentó su culto, como hiciera también su

¹⁹ En la Iglesia del Monasterio fue enterrado el Rey Enrique IV de Castilla, hermano y antecesor en el trono de Isabel la Católica. También ésta mostró su predilección por el santuario extremeño en el que mandó construir un oratorio para su uso personal y privado, al que consideraba como su personal «paraíso», y en el que frecuentemente buscaba el descanso en sus continuos viajes de Estado, y al Monasterio confió la custodia del texto original de su testamento. Carlos I y Felipe II dieron gran impulso al hospital de peregrinos que se convirtió en afamada escuela de Medicina, y a los talleres de imprenta, pintura y escultura, de donde probablemente salieron las primeras copias de la imagen llegadas al Nuevo Mundo en los bagajes de los conquistadores.

²⁰ Llama la atención que en una obra escrita a fines del siglo XVIII, cuando el culto guadalupano de México suscitaba un polémico debate entre historiógrafos y eruditos a propósito de la historicidad de esa tradición

[MyC, 10, 2007, 7-37]

sucesor Fray Alonso de Montúfar, en una capilla en el cercano cerro de Tepayec servida por clérigos seculares y que atrajo inicialmente la devoción de los nuevos conversos indígenas subyugados por los milagros que por intercesión de la imagen se obraban en beneficio de su salud y de sus necesidades materiales. Según la tradición la capilla se había construido con ayuda de una colecta patrocinada por Hernán Cortés cuya devoción a la Guadalupe extremeña está bien constatada en documentos y en testimonios recogidos en fuentes muy tempranas. El recelo que como ya se ha dicho despertó la fascinación de los indígenas por la milagrosa imagen del Tepeyac, entibió la devoción de los españoles que se sentían más conmovidos ante la imagen de Nuestra Señora de los Remedios que veneraban en una capilla erigida muy tempranamente en el cerro de Totoltepec, también muy próximo a la antigua Tenochtitlan.

Sea como fuere, la devoción a la efigie del Tepeyac, bajo la advocación de Guadalupe se mantuvo en la creciente piedad popular, sobre todo en la de los indígenas, siempre alentada por el episcopado y el clero secular con la oposición, cuando no con la hostilidad de los frailes de las órdenes regulares²¹, a pesar de que los dos obispos protectores de su implantación pertenecieran a la Orden de San Francisco (Zumárraga), o a la de los Predicadores (Montúfar).

(Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*, México, FCE, 1977, p. 347), denodadamente buscada desde el XVII, su autor, criollo de nacimiento pero de formación y de sentir peninsular, afirma de manera rotunda que fue el Obispo Zumárraga quien «*mereció que en 1531 se le apareciese la Virgen Santísima de Guadalupe a quien fabricó la primera ermita*» (Antonio de ALCEDO, *Diccionario Geográfico Histórico de las Indias Occidentales o América*. Biblioteca de Autores Españoles, T. CCV-CCVIII, Madrid, Atlas, 1967, p. 444). Sin embargo cuando describe el pueblo que había surgido a la sombra del Santuario como una población de 60 familias de españoles y mestizos y 110 de indios, se hace eco de la tradición popular de la aparición al indio Juan Diego (Antonio de ALCEDO, *Diccionario Geográfico Histórico de las Indias Occidentales o América*, p. 136).

²¹ Robert RICARD, *La Conquista Espiritual de la Nueva España*, México, Polis, 1947, pp. 350-1.

Pero ¿por qué esa identificación con la «Virgen Morena» de Extremadura? Posiblemente porque también en aquel santuario había empezado a asociarse con la devoción tradicional el culto concepcionista, impulsado, como ya se ha dicho, por Isabel la Católica, que apenas recién proclamada reina de Castilla por las Cortes en Madrigal, libró en 1477 una partida de 40.000 maravedises para que cada año se celebrara solemnemente en Guadalupe la festividad de la Inmaculada. A la munificencia regia se debe también la ornamentación del testero del coro de la Iglesia que preside una imagen de la Inmaculada esculpida en el taller del maestro Egas en 1499. También ésta como la del retablo mayor, tiene en sus brazos al Niño Jesús, y es posible que muchos devotos otorgaran a ambas por igual su devoción y las identificaran como una misma representación. Ambas eran, en su memoria, la Virgen de Guadalupe. Pero la del coro sí guarda una mayor similitud con la de Tepeyac por los símbolos de la mujer apocalíptica, con la luna a sus pies, circundada por rayos de sol y una orla de estrellas. No erraron entonces quienes encontraron “un parecido” entre el lienzo mexicano y la Virgen de Guadalupe.

Otro tema es el del distanciamientos y la singularidad que paulatinamente fue alcanzando la Guadalupe de Tepeyac con la de Extremadura, y la identificación o más bien la apropiación de la primera como seña de identidad de lo mexicano, diferente de lo español. Primero con lo indígenas, más tarde con lo criollo, y finalmente ya en el Siglo de las Luces con la formación de una “conciencia nacional mexicana”, afirmada tanto en uno como en otro elemento de la sociedad novohispana. La tradición y la memoria colectiva afirmaron y extendieron una devoción en la que el pueblo de México encontraba su identidad, y que entrañaba realidades y aspiraciones muy complejas.

Es muy abundante la bibliografía suscitada por el análisis de las connotaciones de tipo sociológico y sobre todo político de la evolución y arraigo de la religiosidad popular mexicana en torno a la devoción de Guadalupe, pero no se pueden olvidar las de tipo espiritual para comprender los resultados de un largo proceso, que pasó por fases de rechazo y casi persecución por ciertos sectores de las instituciones, incluso religiosas, que no obstante no consiguieron debilitar el fervor religioso, ni el sentimiento de identidad como

vínculo que unió a indígenas y criollos, a ricos y pobres, incluso virreyes y súbditos que peregrinaban a Tepeyac para encontrar consuelo en sus tribulaciones y remedio a sus necesidades²². Posiblemente, y como muy acertadamente señala Lafaye, por su identificación con la Inmaculada Concepción que aclaró en la imagen de Guadalupe la paz cristiana de su significación escatológica²³.

En otro orden de cosas, y volviendo al tema del distanciamiento entre ambas, no puede desestimarse otro aspecto de lo que podría considerarse como verdadero rapto de la devoción extremeña por la mexicana al amparo de empeños ajenos a la espiritualidad y la devoción de los fieles: el de la estrategia interesada seguida por la jerarquía eclesiástica de la Nueva España, que quería controlar los importantes ingresos que suponían para su economía las limosnas y fundaciones piadosas que proliferaron al amparo del culto, y sustraerlas a los privilegios otorgados al Santuario extremeño, que enviaba a monjes jerónimos como sus procuradores para recaudar esas limosnas.

²² Jacques Lafaye cita el caso del virrey Duque de Albuquerque, que al final de su mandato, y abrumado por el severo Juicio de Residencia al que estaba siendo sometido en 1665, se dirigió a la entonces todavía pequeña ermita de Guadalupe acompañado por la virreina y el personal de palacio para impetrar la ayuda de la virgen en la resolución de los cargos que se le imputaban (Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, p. 376). Parece que la mediación celestial le fue de eficacia, porque en la sentencia pronunciada por el Consejo de Indias en 1665 «se declaró que el duque en todo tiempo de su gobierno, con toda rectitud, paz y quietud, cuidando con todo desvelo del servicio de S.M. y aumento de su real hacienda y de los templos e iglesias de aquel reino, y cumplido con todas las obligaciones de su sangre y ser digno de que S.M. le ocupe en los mayores puestos que pide su casa y grandeza» (*Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, ed. de Lewis Hanke, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1977, IV: 179). Precisamente uno de los cargos consistía en que el virrey había consentido que su esposa visitara libremente los conventos de monjas sin solicitar previamente el permiso de los superiores de sus órdenes. La virreina y sus damas fueron fervorosas participantes, como el propio Duque, de las celebraciones religiosas del pueblo.

²³ Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, p. 389.

Conocemos muy bien cómo funcionaba ese sistema de los procuradores gracias a la relación que de su viaje con ese fin realizó Fray Diego de Ocaña, que nos da buena cuenta de cómo se había difundido la devoción extremeña en América del Sur ya a fines del siglo XVI. Encontró bien asentado en las proximidades del pueblo de Saña, en Perú, un santuario que a semejanza de el de Extremadura centraba un culto solemne que atraía peregrinos de lugares muy alejados y que como aquél brindaba asistencia y alojamiento y que recibía donaciones, «con las cuales se sustenta, así de pan al tiempo de las cosechas, como de las demás cosas». En su origen fue una ermita pequeña que alojó una imagen, copia del original, llevada desde España por un vecino, antiguo poblador llegado con la hueste de Pizarro, agradecido por la protección que su Patrona extremeña le había brindado al librarlo de un oscuro proceso con la justicia y de una afrentosa condena a muerte. Dotó además a la capilla con rentas suficientes como para que más tarde se erigiera el santuario y un convento anejo para una comunidad de frailes agustinos. A fines del siglo su fama se había extendido por todo el virreinato y en cierto modo era el trasunto peruano del de Tepeyac en cuanto a foco de devoción popular y atracción de peregrinos entre los que se encontraban los mismos virreyes que siguiendo una tradición inaugurada por Don Francisco de Toledo, hacían escala en él antes de llegar a Lima para tomar posesión de sus cargos. Fray Diego de Ocaña advirtió que allí no tendría éxito su misión recaudadora porque los agustinos acaparaban para su convento y santuario la generosidad de los fieles de toda la región y se limitó a dejar memoria viva de la de la devoción extremeña: «ninguna mejor que las imágenes, con las cuales tienen grandísima devoción, así por haberlas hecho frailes de la propia casa como por ser tan parecidas a la de España». Se propuso como meta erigir una iglesia consagrada a Guadalupe en la misma capital del virreinato, como sufragánea directa de la de Extremadura invocando los privilegios reales ante el virrey y el arzobispo «como consta por real cédula de la cual hago presentación con el poder que de mi convento traigo para dicho efecto». El tesón del fraile, no exento de su innegable interés por las limosnas, pero también su ingenua devoción por la Virgen y sus innegables dotes artísticas que él atribuyó a la inspiración celestial, acrecentó el fervor de los fieles de todo el virreinato, secundado, es cierto, por el apoyo del virrey Don Luis de Velasco y el obispo que luego sería Santo Toribio de Mogrovejo, y de

[MyC, 10, 2007, 7-37]

muchos ricos vecinos de las florecientes ciudades de Lima Potosí, y La Plata, donde la entronización de las imágenes dio lugar a solemnes actos de culto pero también a manifestaciones de fervor en las calles, que se mantuvo después alentado por la atribución de prodigios y milagros por parte de la población.

También en Perú, como en México, la devoción guadalupana, lo mismo que la de otras advocaciones, se inscribió en el auge de la concepcionista de la que ya hiciera gala Don Francisco Pizarro y con él muchos de sus contemporáneos. Llegó a ser, amparada por las instituciones, todo un símbolo de lealtad a la Monarquía, decidida defensora de la proclamación de un dogma que tendría que se aplazado durante centurias, pero que encendía, a veces hasta con la explosión de motines populares, la toma de posiciones de una población que se movía a impulsos de sus devociones personales, en las que no dejaron de influir más o menos sutilmente los intereses de las órdenes religiosas que las dirigían. La reticencia de los dominicos a secundar ese general sentimiento popular llegó a provocar en Lima en 1622 –y éste no fue el único caso– un serio conflicto que movilizó en sus calles hasta diez mil personas de toda raza y condición, en una manifestación de fe, pero también de denuncia expresada con violencia²⁴.

Y es que las órdenes religiosas y el clero en general ejercían un poder y una influencia decisiva no sólo en el ejercicio de su ministerio sacerdotal sino en la ordenación de la vida social, especialmente a través de la constitución de Cofradías que, devociones aparte, significaban el mayor soporte económico para el mantenimiento de los templos.

Las cofradías, como corporaciones o fundaciones nacidas de la voluntad y el deseo de compartir los sentimientos de piedad que despiertan una devoción experimentada como una sensación individual y personal, para expresarla públicamente y acrecentarla mediante un culto visible, fueron en el Nuevo Mundo un resorte eficaz para

²⁴ Rubén VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, p. 144.

nuclear un ordenamiento social en el que no bastaba la simple pertenencia a un grupo de un status o una raza determinada. Lo religioso, o la religiosidad, sirvió para establecer vínculos que iban más allá de la mera condición social o laboral de gentes de muy diversas procedencias y culturas, que encontraron en las cofradías la mejor manera de afirmar y hacer evidentes y plausibles, mediante prácticas externas, sus costumbres y sus conductas para hacerlas merecedoras del reconocimiento público.

Su implantación fue casi simultánea a la de la fundación de ciudades y muy pronto la generosidad de los fieles y la competencia surgida entre ellas por dar la mayor brillantez y suntuosidad a la liturgia de sus manifestaciones públicas de culto, convirtieron a las iglesias y conventos que las acogían en administradores de rentas cuantiosas. Las cofradías cumplieron una doble misión como instituciones piadosas a la par que como verdaderos instrumentos económicos que canalizaron una parte muy sustancial de los bienes eclesiásticos.

De nuevo volvemos a las referencias del fraile jerónimo Diego de Ocaña para ilustrar el aspecto menos edificante de una verdadera manipulación de la piedad popular en aras de intereses materiales. Cuando él llegó a la rica ciudad de Potosí entre cuyos pobladores advirtió cierta tibieza, no había ninguna imagen ni cofradía de Guadalupe y procedió a establecer una, contando con la buena respuesta de las autoridades a su demanda de fondos para el santuario extremeño. El Presidente de la Audiencia de Charcas le había facilitado la libranza de plata en barras:

«que fueron cuarenta y cuatro de a ochocientos pesos corrientes, unas más y otras menos las que se entregaron para el convento de Nuestra Señora de Guadalupe en 17 de marzo de 1601, que el alma se me iba tras ellas sin pensar que iban a Guadalupe y yo no podía ir con ellas».

Para asegurar la continuidad de ese tipo de remesas avivando la devoción de unos fieles que él sospechaba que iban a ser olvidadizos promovió la fundación de una cofradía más, de las muchas que había dejado establecidas en su largo peregrinaje.

«Y yo con buen celo y ánimo tomé los pinceles del óleo, cosa que en mi vida había hecho, sólo con la noticia que yo tenía de la iluminación. Y guiándolos la Virgen Santísima, hice una imagen con tanta perfección, del mismo alto y tamaño que la de España, que toda la villa se movió a mucha devoción. Y en el entretanto que esto se hacía envié al señor Obispo de Charcas un traslado de la cédula del rey nuestro señor con una petición mía en que pedía me diese licencia para poder pedir limosna y asentar por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe a todos, y así en aquella villa como en todo su Obispado; la cual licencia me despachó luego porque era de Extremadura y muy devoto de nuestra Señora. Los mayordomos que son tres regidores piden para Nuestra Señora de Guadalupe el sábado de cada semana, y cada vez que piden juntan tres ducados, de suerte que toda esta limosna que se junta entre año, todo es para España. Y con la imagen no se gasta nada porque la hice pintada con esta consideración, con tantas perlas y piezas de oro sobrepuestas que es más curiosa que si fuese de bulto; porque no tuviesen achaque de mandar para mantos ni para sayas. De estas limosnas les queda orden que pueden gastar lo que fuera menester para cera y para pagar los cantores del día de la fiesta y para que acudan todo el octavario a decir misa y salve a canto de órgano. Y son tantas las limosnas que estos días se dan a la puerta de la iglesia, donde tienen puesto un bote y están pidiendo, que hay muy bien para pagar eso y sobra mucho para enviar a Castilla. Y al fin todo lo que se pide y se junta se guarda en un depósito y las Justicias quedan encargadas para hacer que les tomen cuentas a los tales mayordomos para que despachen a España todo lo que tuvieren, a tenor de la cédula real, de la cual queda un traslado en todos los cabildos para ese efecto»²⁵.

Nada escapaba a las previsiones del fraile en sus dotes de buen negociador. Sin gozar de la protección real, sino con la sola autorización eclesiástica y la voluntad de sus fundadores, que podían ser laicos, el común de las cofradías americanas se erigieron a partir de donaciones o aportaciones puntuales, pero se mantenían gracias a la colecta de limosnas y sobre todo a la contribución regular de cuotas que a veces alcanzaron cantidades exorbitantes; hasta cien pesos en las que llegaron a ser más ricas y que mediante ese mecanismo impusieron una selección de la categoría social de sus miembros en

²⁵ Diego de OCAÑA, *A través de América del Sur*, p. 151.

función de su nivel económico. Porque la santa pobreza no era requisito indispensable para ser considerado virtuoso. Miguel de Cervantes fija el modelo de este tipo en el Caballero del Verde Gabán cuando éste responde a los requerimientos de Don Quijote sobre su vida y condición:

«Soy más que medianamente rico... paso la vida con mi mujer y mis hijos y mis amigos... tengo hasta seis docenas de libros, cuáles de romance, y cuáles de latín, de historia algunos y de devoción otros... Hojeo más los que son profanos que los que son devotos, como sean de nuestro entretenimiento. Soy devoto de Nuestra Señora y confío siempre en la misericordia infinita de Dios Nuestro Señor»
(*Don Quijote de la Mancha*, II, cap. XVI).

Piedad, devoción, confianza en la misericordia divina y riqueza eran actitudes y apetencias comunes en las sociedades del barroco. La apetencia y el éxito en la acumulación de riquezas, hasta conseguir en algunos casos grandes fortunas, podía quedar legitimada incluso en momentos en que las crisis económicas o la dinámica de esas sociedades suponían el empobrecimiento de grandes masas y la depauperación del conjunto de la sociedad, si una parte de ellas se destinaba a la caridad y a la devoción. Era una forma de descargar las conciencias de los más escrupulosos. Y las cofradías proporcionaban un marco adecuado para el buen empleo del dinero con fines espirituales; con el atractivo además de que esa inversión rendía beneficios que, por otra parte, no escapaban al control de «las justicias» que velaban por los ingresos de la hacienda real.

No todas tenían las mismas características ni respondían a fines idénticos, pero todas se movían por los mismos intereses en los que se confundían lo sagrado y lo profano. En lo espiritual se buscaba el beneficio de las indulgencias y los sufragios para asegurarse la eterna bienaventuranza de sus almas. En lo material, beneficios económicos aparte, proporcionaban una distinción social para los cofrades y poder y prestigio para los órdenes religiosos que las tutelaban y hasta el

enriquecimiento para algunos rapaces doctrineros de indios que forzaban a sus feligreses a integrarse en ellas²⁶.

Dependiendo de sus fines acogían, sobre todo en las grandes ciudades, a gentes de los diferentes estamentos sociales y raciales, con centenares de cofrades, o a personas que buscaban reforzar y afirmar su identidad como pertenecientes a grupos gremiales o integrantes de una comunidad que pretendía defender y mantener sus propias tradiciones y formas de organización de sus relaciones de parentesco o de jerarquía, ya fueran españoles o criollos, indígenas o mestizos, negros o mulatos, incluso laicos o eclesiásticos, hombres o mujeres.

Si primaba ese interés de identificación social o racial que significaba para los de indígenas o negros un medio de reproducir sus antiguas formas de organización, los cofrades procuraban con frecuencia eludir el control de la Iglesia en el funcionamiento de sus constituciones o de los «cargos» o jerarquías, e incluso en la administración de sus fondos, lo que se veía por las autoridades como un peligro de desorden social. Desde principios del siglo XVI se trató de impedirlo a través de disposiciones dictadas desde el Consejo de Indias²⁷.

²⁶ Esta práctica que estuvo extendida en muchos lugares queda denunciada en una *Consulta del Consejo de Indias sobre los agravios que se hacen a los indios en el Nuevo Reino de Granada*, hecha en Madrid a 14 de mayo de 1665: «La opresión que padecen los indios del Nuevo Reino de Granada obligándoles los curas religiosos con violencia a que contribuyan lo que les imponen así para varias y numerosas cofradías como para otros repartimientos que pretextan con el adorno de sus iglesias, despojándoles de sus propias ropas si no cumplen con la paga... y les defraudan sus cortos caudales apoderándose de los frutos de la tierra...» (Richard KONETZKE, *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica*, II-2, Madrid, CSIC, 1958, p. 531).

²⁷ Una Real Cédula dada en Aranjuez a 15 de mayo de 1602 para el virrey del Perú establece: «porque conviene que en las cofradías que hacen los indios y negros haya la decencia y el buen orden que se requiere y no ninguna demasía ni exceso os encargo y mando que deis orden en todo ese distrito que en las cofradías de los dichos indios y negros que hubiese asista siempre que se juntaren, a sus congregaciones el prelado de la casa en que se fundara la cofradía o una persona grave que él nombrara para autorizar las

A fines de este siglo la proliferación de ellas en los ámbitos rurales había alcanzado tal número que se estableció la orden de que en el obispado de Charcas solamente pudiera haber una del Santísimo Sacramento, otra de Nuestra Señora (la establecida por fray Ocaña en Potosí) y la propia de cada pueblo bajo la advocación del Santo Patrón del mismo. Se pretendía sobre todo evitar el descontrol social y económico que suponía el hecho de que anduvieran «cerca de dos mil indios pidiendo limosna por toda esa provincia con el pretexto de que es para las cofradías de sus pueblos... y muchos de ellos llevan consigo mujeres de mala vida y no pagan tributo ni hacen cuita...»²⁸.

Otro era el caso de las del ámbito urbano creadas en aras de fomentar la simple devoción a sus imágenes titulares que invertían la mayor parte de sus rentas en la organización de suntuosos actos litúrgicos en los templos y sobre todo de espectaculares procesiones, y festejos populares que invadían las calles de la ciudad. Significaban la manifestación externa de la piedad interior y además de ser una buena estrategia de catequesis muy eficaz por la plasticidad del ceremonial, contribuían a infundir en toda la población, unos como actores y otros como espectadores, el sentimiento de participar todos en el beneficio común de ser miembros de la cristiandad.

Sin embargo las magníficas obras de la pintura virreinal que nos han dejado la imagen de riqueza y colorido de esas fiestas, nos muestran que en esas manifestaciones que igualaban en piedad a virreyes y menestrales, el protocolo establecía el lugar que cada cual ocupaba en la sociedad. Para comprenderlo basta contemplar los espléndidos lienzos que recrean la entronización de la Virgen de Guadalupe en su primera ermita, obra de un pintor anónimo del siglo XVII (en la colección del Museo de la Basílica guadalupana de México) o las espléndidas series de cuadros del Corpus Christi cuzqueñas. Respecto a éstas es importante destacar que las más brillantes

dichas cofradías y para que se proceda en ellas como conviene para su educación y buenas costumbres» (Richard KONETZKE, *Colección de Documentos para la Historia de la formación social...*, II-1: 88).

²⁸ Richard KONETZKE, *Colección de Documentos para la Historia de la formación social...*, II-2: 544.

fueron encargadas por los miembros más influyentes y ricos de las elites indígenas cuzqueñas que contribuyeron a que el culto a la Eucaristía, muy arraigado en todo el virreinato del Perú desde fechas muy tempranas, llegara a ser y siga siendo uno de los más destacados emblemas de la vida de la ciudad y de toda su región.

En esa pintura barroca queda de manifiesto por otra parte que las fiestas religiosas, casi siempre promovidas por las cofradías, eran tanto una manifestación devota, como actos de verdadera exhibición del poder político, llegando en ocasiones a identificarse e intercambiarse los símbolos de la realeza temporal con los de la divina. Tal sentimiento religioso trascendía también a la vida política, y era un componente tan importante como los festejos profanos populares de las magnas celebraciones que tenían lugar en la entronización de los virreyes o con motivo de esponsales regios en la Corte de Madrid, que se repetían con no menos suntuosidad en las virreinales. Los nacimientos de príncipes y herederos de la Corona también daban motivo a esas fiestas con las que se quería estrechar los vínculos con unos súbditos lejanos que a través de ellas se identificaban con el poder de la Monarquía. La capacidad y el poder de convocatoria de las cofradías para movilizar a un público siempre presto a expresar sus expectativas colectivamente, se canalizaba también en honor de fastos profanos si éstos iban encaminados a la exaltación de la magia de una realeza sólo imaginada en la lejanía.

Pero algunas de ellas se inscribían en esa otra posición de sentimiento trágico de la devoción con carácter penitencial que de igual manera sentían la necesidad de comunicar la eficacia de los actos de mortificación corporal para alcanzar la purificación del espíritu, aunque en realidad al hacerlos de forma pública y colectiva podían significar más bien un medio para descargar crisis de angustia. Las cofradías de disciplinantes surgieron casi simultáneamente a aquel sentimiento de pavor que atenazaba a los fieles ante las amenazas de la naturaleza desatada, que podía llevarlos a una muerte para la que no se sentían preparados. El miedo a la condenación eterna y la angustia por la salvación impulsaba actitudes expiatorias, aunque también podían enfrentarse a él con mayor sosiego en el ambiente que procuraban cofradías asistenciales y de caridad. Las buenas obras, la simple piedad, la oración y la intercesión de los santos como mediadores en

las necesidades del alma y el cuerpo, también eran caminos de salvación. La certidumbre de la muerte como destino final de todos los seres humanos conducía al anhelo de que al menos tuvieran una buena muerte y a ese fin conducía la práctica de la piedad y las buenas obras.

Las cofradías y los conventos eran los faros que iluminaban el camino hacia la muerte, y se convirtieron por igual en referencias de la vida cotidiana, que centraban actividades y comportamientos sociales, que implicaban una extendida búsqueda de la santidad por parte de gentes de toda condición. Los conventos, especialmente los femeninos eran como microcosmos que reflejaban las estrategias de sociedades tan preocupadas por la seguridad de la vida material como esos anhelos de santidad. Por una parte brindaban la oportunidad de recrear círculos y redes de influencia tan eficaces como los que podían sustentar las familias enlazadas por uniones matrimoniales ventajosas y asegurar una parte de sus caudales procedentes de las dotes que aportaban las hijas de los muy o medianamente ricos, que hábilmente administrados podían sustentar después mediante la creación de capellanías un buen pasar para los varones de esas mismas familias que ejercerían sus funciones sacerdotales en la celebración de misas y sufragios que condujeran a la bienaventuranza de las almas de sus fundadores. Siempre habría alguien que rezara por ellas, si acaso no hubieran conseguido por sí mismas y con sus propias buenas obras el camino seguro de la salvación con la santidad de su vida terrenal, que habían procurado alcanzar en los ámbitos conventuales, o en los de las inquietudes de la vida del siglo en el seno familiar; pero siempre bajo la garantía de la protección de los que se habían consagrado a Dios como miembros de las comunidades de órdenes religiosas.

Era esa otra misión de los conventos a través de la constitución de las llamadas “Órdenes Terceras” que vinculaban a fieles devotos seglares con la vida religiosa de las comunidades. Parece que las femeninas tuvieron una mayor influencia en la religiosidad popular que las de los varones, viviendo en ejemplares condiciones de beatitud sin necesidad de encerrarse en los claustros. De la aceptación de esta práctica de vida reconocida como ortodoxa y nada sospechosa habla el hecho de que la misma Isabel la Católica llegara a ser recibida como

terciaria dominicana en el convento de San Pablo de Valladolid²⁹. Fue muy notable en el ámbito de la religiosidad española la influencia de mujeres acogidas con frecuencia a dichas órdenes, que sin contar con una profunda formación intelectual se convirtieron en espejo de buenas costumbres o incluso de la más acendrada santidad y aún de un exaltado misticismo capaz de enfervorizar a las personas de su entorno.

Sus vidas admirables y sus virtudes prodigiosas movían a la edificación y la piedad, pero sobre todo eran las circunstancias que rodeaban su muerte las que consagraban su fama de santidad. El olor de santidad de la muerte se esparcía entre los fieles de las ciudades barrocas de los virreinos, moviendo la devoción de las gentes de las calles y de los palacios, que empezaban a tener sus propios santos como referencias más tangibles y por eso mismo, más asequibles a su comprensión de lo que era la verdadera santidad.

El paradigma de esas beatas que santificaron su vida sin recurrir al aislamiento del claustro, en medio del bullicio mundano de una gran ciudad es la figura de la criolla limeña Rosa Flores de Oliva, Rosa de Santa María, cuya vida coincide (1586-1657) con una explosión de religiosidad que se dejó sentir en todo el continente, y que se acentuó ante el recuerdo y el ejemplo de sus virtudes que como una estela de su santidad, exaltada hasta la culminación de su proceso de canonización en 1672, intensificó el fervor místico en todo el continente con la floración de muchas vidas santas. Algunas consagradas y reconocidas como tales. El santoral católico se amplió con una nutrida nómina de santos de América, y la crónica conventual recoge los testimonios de muchas vidas santas, que casi parece igualar el número de la de los pecadores.

Como un reflejo expresivo de esa santidad no puede dejar de mencionarse la proliferación de un tipo de impostores que hacían gala de una santidad fingida con la que buscaban el reconocimiento social y el lucro material como vendedores de prodigios y milagros.

²⁹ Luis SUÁREZ, *Isabel I, Reina*, p. 124.

Los procesos inquisitoriales en que se vieron incursos dan fe de que la religiosidad popular en América tuvo sus rasgos luminosos pero también el contrapunto de desviaciones de conducta y heterodoxia de creencias.

